



**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA**

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E PSICOLOGIA APPLICATA

Corso di Laurea Magistrale in Scienze Filosofiche

**DALLA VERITÀ ALLA GAIA SCIENZA**

Un itinerario storico-critico sul problema della conoscenza in Nietzsche

Relatore:

Ch.mo Prof. Giovanni Gurisatti

Laureando:

Alessandro Grassi

Matricola n. 2058282

ANNO ACCADEMICO 2023-2024



## INDICE

INTRODUZIONE	1
CAPITOLO I – Il problema della conoscenza in Nietzsche	
1. <i>Verità e menzogna</i>	5
2. <i>Il linguaggio</i>	18
2.1. <i>Linguaggio e gnoseologia</i>	23
3. <i>Prospettivismo</i>	35
3.1. <i>Il prospettivismo nelle opere</i>	37
3.1.1. <i>Il prospettivismo nella “Genealogia”</i>	42
3.2. <i>“Fatti” e “interpretazioni”</i>	48
4. <i>Il corpo</i>	52
4.1. <i>Ripartire dal corpo</i>	55
4.1.1. <i>Una grande ragione</i>	58
4.2. <i>Origine della conoscenza e pervertimento della ragione</i>	63
CAPITOLO II – Il problema della morale	
1. <i>Introduzione: l’immoralismo nietzschiano</i>	70
2. <i>Per una decifrazione della morale</i>	83
2.1. <i>Morale come senso</i>	83
2.2. <i>Morale come strumento</i>	89
2.3. <i>Morale come contronatura</i>	94
3. <i>Le risposte del filosofo</i>	98
3.1. <i>Lo spirito libero e l’autosoppressione della morale</i>	108
CAPITOLO III– Di nuovo sul problema della conoscenza	
1. <i>La morte di Dio: un evento europeo</i>	115
2. <i>Vita e conoscenza</i>	128
2.1. <i>Socrate, la <i>décadence</i> e lo strapotere della ragione</i>	131
2.2. <i>Volontà di verità, o la passione della conoscenza</i>	138
3. <i>La gaia scienza</i>	145

3.1. <i>Saggezza e follia: la necessità del giullare</i>	146
3.2. <i>L'arte della prospettiva e la potenza</i>	149
CONCLUSIONE	160
BIBLIOGRAFIA	163

## INTRODUZIONE

Questo elaborato intende riflettere sul problema della conoscenza nel pensiero filosofico di Friedrich Nietzsche.

Sebbene a noi lettori contemporanei appaia scontato, o quantomeno usuale, parlare di Nietzsche nei termini di un filosofo, le cose non sono andate sempre in questo modo. Alla fine del XIX secolo quando egli era ormai precipitato nel baratro della follia, il suo pensiero ebbe un'ampia ricezione nel continente europeo, ma le riflessioni nietzschiane furono concepite anzitutto come riflessioni di carattere estetico-letterario. Il primo grande riconoscimento dello statuto filosofico della sua opera avvenne nel corso degli anni '30. È in primo luogo grazie alle interpretazioni di Karl Löwith, Martin Heidegger e Karl Jaspers che la figura di Nietzsche è stata restituita nuovamente alla filosofia.

Le letture di questi tre autori divergono in maniera sostanziale una dall'altra e sono per molti versi apertamente in conflitto tra loro, ma quel che esse condividono è il tentativo di pensare alla filosofia nietzschiana come a un pensiero che, malgrado la frammentarietà e la quanto mai evidente diversificazione interna dei suoi scritti (aforismi, poesie, dissertazioni, frammenti), manterrebbe un'insopprimibile, seppur latente, istanza sistematica, istituentesi intorno a determinati nuclei concettuali fondamentali (eterno ritorno, volontà di potenza, oltreuomo, morte di Dio, nichilismo).

Il merito di queste letture, insieme a quella di Karl Schlechta, rimane senza dubbio quello di aver liberato il filosofo dal manto dorato del profeta-esteta-letterato in cui era stato avvolto a inizio secolo, dall'aver liberato dunque Nietzsche dal culto feticistico per la sua figura, spesso legata, malauguratamente, a interpretazioni mitizzanti di matrice nazi-fascista, e infine di aver affrancato la sua opera da interpretazioni prettamente biografico-psicologiche, ricollocando così il suo pensiero nel quadro della storia della filosofia occidentale.

Purtuttavia risulta assai problematico considerare il pensiero di Nietzsche un pensiero sistematico, così come pensare ai concetti nietzschiani come a concetti fondamentali (o fondanti).

Si potrebbe piuttosto parlare di un'unità spirituale che permea sia i singoli testi, spesso anch'essi frammentari, in quanto raccolte di aforismi, che la totalità della sua opera; l'opera nietzschiana è infatti volta a una radicale trasformazione spirituale dell'uomo europeo e della sua visione del mondo. Ma è possibile parlare di un unico spirito che abbia animato tutta la sua

produzione, dagli scritti giovanili sino agli ultimi mesi di lucidità? Non sarebbe troppo pretenziosa come ipotesi?

A primo avviso la risposta sembrerebbe affermativa. Nietzsche, tuttavia, avverte che il suo pensiero e la sua stessa esistenza sono legati a un destino, ad un compito epocale, decisivo e al contempo singolare; e la sua filosofia è intrinsecamente connessa alla continua ricerca e scoperta di questo compito. L'unità dell'opera nietzschiana si potrebbe dire essere anzitutto un'unità ermeneutica, in cui, come ci ricorda Mazzino Montinari, ritroviamo un Nietzsche sempre intento a ricomporre nello spirito le sue esperienze, ad esaltare dunque la vita nella sublimazione del vissuto stesso. La vita di Nietzsche vive nella sua opera, un'opera contraddistinta da continue sperimentazioni, che si compone di un reiterato processo di autosuperamento portato avanti dal filosofo sino all'esaurimento delle sue energie psichiche. Il compito del filosofo deve incarnarsi in primo luogo nel suo *bios*, in un incessante dinamismo dell'educazione e plasmazione di sé.

Nella sua complessità, questo lavoro si propone al lettore come un itinerario storico-critico intorno al problema della conoscenza in Nietzsche. Qui non si intende ripensare un'unità dell'opera nietzschiana sotto una nuova linea tematica, si tratta al più di fornire un disegno coerente intorno ad una serie di problemi su cui Nietzsche riflette a più riprese nei suoi scritti. Questo stesso lavoro è una sperimentazione che non intende tanto risolvere la complessità che il problema della conoscenza mantiene nell'opera di Nietzsche, quanto portarla alla luce. Questo percorso prende piede assumendo come coordinate essenziali due aspetti costitutivi delle riflessioni nietzschiane: la lotta al pensiero metafisico e la battaglia contro la morale.

La prima parte del nostro elaborato intende affrontare il problema della conoscenza da un punto di vista prettamente epistemico-gnoseologico; in questa sezione del testo non mancano rimandi ad aspetti ulteriori del discorso nietzschiano, vi sono ad esempio riferimenti riguardanti la critica della morale, ma la trattazione è incentrata sugli aspetti eminentemente teorici del pensiero di Nietzsche. Il capitolo è suddiviso in quattro momenti: nel primo si affronta l'imprescindibile nesso tra verità e menzogna partendo dallo scritto pubblicato postumo *Su verità e menzogna in senso extramorale*; il secondo momento tratta invece del linguaggio, delle falsificazioni continuamente riprodotte all'altezza dell'attività linguistica e dunque dell'intrinseco rapporto tra la fede nella lingua e il pensiero metafisico: il terzo momento è invece incentrato sul prospettivismo nietzschiano il quale viene analizzato a partire dalla lettura di quattro luoghi in cui questo tema emerge distintamente: si tratta degli aforismi 354 e 374

della *Gaia scienza*, del capitolo 12 della terza dissertazione della *Genealogia della morale* e infine del frammento 7 [60] scritto nell'inverno 1886-1887; il quarto ed ultimo momento tratta invece del primato del corpo, andando oltretutto a evidenziare come morale, metafisica e religione si siano sviluppate proprio a partire da un fraintendimento interpretato sulla sua attività.

Le conclusioni del primo capitolo riportano il lettore dinanzi ad un'indagine non ulteriormente procrastinabile, ovvero quella relativa alla morale: non è infatti possibile affrontare il problema della conoscenza e, dunque, della verità, senza entrare nel merito della lotta del filosofo contro la morale cristiano-europea. Qui il primo paragrafo intende chiarire il significato dell'immoralismo nietzschiano, e ciò permette in primo luogo di delimitare il terreno della critica del filosofo alla morale, impendendo così all'interprete di cadere preda di facili fraintendimenti; così per i paragrafi secondo e terzo si è deciso di affrontare determinati aspetti ritenuti salienti della critica nietzschiana, andando dapprima a evidenziare alcuni tra gli elementi essenziali che contraddistinguono la morale secondo il filosofo e secondariamente ad analizzare le risposte critico de-costruttive messe da lui in campo.

Nelle ultime pagine del capitolo emergono due concetti imprescindibili del pensiero nietzschiano: lo spirito libero e la volontà di verità; ed è a questa altezza che il discorso portato avanti in questo lavoro subisce un'ulteriore torsione: non solo è necessario attraversare la critica della morale al fine di comprendere il reale statuto della conoscenza nel pensiero di Nietzsche, affrontando il tema secondo una prospettiva euristica, ma il filosofo stesso penserebbe necessariamente alla sua filosofia come vertice di un destino storico-filosofico in cui la morale giunge alla soppressione di se stessa, decostruendo gli stessi presupposti sui quali è fondata. Questo movimento è indicato dal filosofo con la formula "autosoppressione della morale". Il nichilismo europeo deve essere pensato dunque come l'esito necessario della stessa morale cristiano-europea e la coscienza dell'uomo occidentale vivrebbe così nell'insito dissidio autodistruttivo prodotto dalla volontà di verità che Nietzsche tenta di superare.

Il terzo capitolo torna nuovamente sul problema della conoscenza con una consapevolezza più profonda. Nel primo paragrafo viene messo in evidenza il significato della morte di Dio come evento europeo che riguarda in primo luogo la coscienza intellettuale dell'uomo moderno e il suo rapporto con la verità; l'ultima conseguenza tratta dall'ateismo, l'ultima frontiera speculativa dell'uomo europeo, non risiederebbe tanto nello sconfessare la fede nel vecchio Dio, quanto nella confutazione della nozione di verità assoluta. Il secondo paragrafo di questo

capitolo tratta invece del rapporto tra vita e conoscenza in quella particolare forma di vita che è il filosofo, il quale è contraddistinto da un'irrefrenabile volontà di verità. Si passa qui per alcuni luoghi fondamentali dell'opera nietzschiana dove il filosofo si confronta con la figura di Socrate, il primo caso tipico di *décadent*.

Il paragrafo conclusivo di questo capitolo, e di tutto il lavoro, si concentra invece su una delle più importanti opere del filosofo ovvero *La gaia scienza*, mettendone in luce alcuni aspetti essenziali che si riallacciano alle riflessioni sviluppate nelle pagine precedenti: il rapporto tra saggezza e follia e la concezione del prospettivismo come arte; viene dedicato inoltre uno spazio per alcune delucidazioni sul concetto di volontà di potenza.



## CAPITOLO I

### IL PROBLEMA DELLA CONOSCENZA IN NIETZSCHE

#### 1. *Verità e menzogna*

I prossimi capitoli vogliono essere le tappe di un itinerario che intende muoversi tra differenti nuclei tematici aventi come riferimento il problema nietzschiano della teoria della conoscenza. Andremo perciò a sviscerare plurimi aspetti del discorso nietzschiano, partendo dal periodo giovanile sino ad arrivare alla fase ultima della sua produzione; nel far questo privilegeremo le opere pubblicate da Nietzsche avvalendoci ove necessario del supporto dei frammenti, rileggendo questi ultimi attraverso una lente interpretativa che li ricomprenda in un indissolubile rapporto genetico rispetto alle pubblicazioni.<sup>1</sup>

La discussione è scandita in quattro momenti nei quali possiamo strategicamente scomporre il problema epistemico-gnoseologico del discorso di Nietzsche: il nesso verità-menzogna, il linguaggio, il prospettivismo e il corpo. È opportuno specificare che questa operazione non va pensata come una pretesa riduzionista che intenda riportare il discorso nietzschiano ad un quadro scomponibile sistematicamente, indi per cui si pensi come possibile una ripartizione schematica in cui si pretenda di poter sussumere la riflessione nietzschiana sotto apparati concettuali che la contengano. Tutto ciò rappresenterebbe una costruzione che nulla condivide dello spirito della sua filosofia. Si tratta bensì di una sperimentazione che adotta un assetto mobile e provvisorio con cui affrontare la lettura della sua opera. Si potrebbe dire, per usare le parole di Ludwig Wittgenstein, che il lettore è tenuto a «gettare la scala dopo che vi è salito»<sup>2</sup>.

Nel costruire l'assetto atto ad affrontare il problema della teoria della conoscenza si è scelto come punto di riferimento uno di quelli che sono ritenuti i capisaldi dell'impresa filosofica

---

<sup>1</sup> «Il materiale postumo è di fondamentale importanza per il chiarimento, in una prospettiva genetica, di molte teorie nietzschiane e dell'iter compositivo delle opere. Considerati nel rapporto dinamico con il contesto e con le opere pubblicate, i frammenti postumi sono il diario di un'intensa vita intellettuale nella sua complessità e nel suo divenire: sono il laboratorio in cui Nietzsche sperimenta più percorsi possibili di cui solo alcuni trovano forma negli scritti editi». (G. Campioni, *Prefazione* in P. Gori, *La visione dinamica del mondo, Nietzsche e la filosofia naturale di Boscovich*, Città del sole, Reggio Calabria, 2007, p. 20).

<sup>2</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, a cura di A.G. Conte, Einaudi, Torino, 2009, p. 109.

nietzschiana, ovvero la lotta al pensiero metafisico. Si è ritenuto inoltre assolutamente necessario in vista di una completezza storico-filosofica di questo lavoro fare ampia menzione di testi ed autori frequentati da Nietzsche che hanno influenzato lo sviluppo dei suoi testi filosofici (ad es. Arthur Schopenhauer, Immanuel Kant e Friedrich Albert Lange).

Per affrontare la complessa problematica della gnoseologia nietzschiana è opportuno cominciare con il fecondissimo testo del 1873, pubblicato postumo, *Su verità e menzogna in senso extramurale*. Sono tre le ragioni che portano a prediligere questo testo come punto di partenza di questo lavoro: la prima è banalmente di carattere cronologico, in quanto questo breve manoscritto rappresenta con tutta probabilità il più importante testo a carattere gnoseologico del periodo giovanile; un'ulteriore motivazione è la ricchezza concettuale che questo saggio offre, contenendo una notevole quantità di problematiche che saranno poi sviluppate ampiamente nel corso della successiva produzione nietzschiana, arrivando ad acquisire un sempre maggior spazio e gravità nel Nietzsche maturo (ad esempio: lo statuto della verità, l'attività dell'intelletto, la natura del linguaggio); infine una ragione ce la offre lo stesso Nietzsche, che nella prefazione al secondo volume di *Umano, troppo umano* afferma come questo «piccolo scritto poi tenuto segreto» nacque nel clima «della scepsti e della dissoluzione moralistica»<sup>3</sup> quando egli stava oramai prendendo congedo dalla fede nei suoi riferimenti giovanili, ovvero Schopenhauer e Wagner. Si tratta perciò di un'opera che esprime un momento di transizione tra una prima fase ancora legata alle figure della giovinezza e i primi scritti del periodo di *Umano, troppo umano*.

In questo saggio si convogliano molte delle riflessioni nietzschiane del periodo giovanile, si veda in particolar modo l'affinità tra questo testo e il saggio *Sul pathos della verità* destinato a Cosima Wagner insieme ad altri quattro scritti nella raccolta *Cinque prefazioni per cinque libri non scritti* del 1872.<sup>4</sup>

La questione ampiamente nota che questo breve scritto solleva è come sia stato possibile che la verità abbia acquisito un così alto valore dal momento che l'intelletto umano non ha prodotto nel corso della sua storia altro che menzogne, ovvero falsificazioni rispetto a quello che sarebbe il mondo esterno.

---

<sup>3</sup> F. Nietzsche, *Umano, troppo umano, II*, trad. it. di S. Giametta, in *Opere di Friedrich Nietzsche* [OFN], a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano, 1967, vol. IV, tomo III, 1967, p. 4 [Prefazione, 1].

<sup>4</sup> F. Nietzsche, *Cinque prefazioni per cinque libri non scritti*, trad. it. di G. Colli, in OFN, vol. III, tomo II, 1973, pp. 207-209; e Id., *Sul pathos della verità*, trad. it. di G. Colli, in OFN, vol. III, tomo II, cit., pp. 211-217.

Il saggio comincia con accento beffardamente critico riguardo alla pretesa dell'uomo di farsi orgogliosamente centro dell'universo in virtù della scoperta della conoscenza. Questo non sarebbe altro che il «minuto più tracotante e più menzognero della “storia del mondo»,<sup>5</sup> un grossolano pregiudizio di carattere antropocentrico; se infatti riuscissimo a porci nella medesima prospettiva della zanzara scopriremmo che anch'essa, così come ogni forma di vita, è soggetta a questo *pathos* e si sente perciò al centro di questo mondo.<sup>6</sup>

Nietzsche imputa all'intelletto questa attività falsificante, affermando come essa sia assolutamente necessaria allo scopo della conservazione degli individui, e l'uomo, l'animale più debole, è la specie in cui la capacità finzionale ha raggiunto il massimo grado. Partendo da questo presupposto si ritorna su quanto anticipato in precedenza, ossia sulla questione circa la provenienza di questo impulso alla verità. Ebbene per Nietzsche tale impulso sorgerebbe nell'uomo a causa della sua natura di animale sociale.

In quanto l'individuo, di fronte ad altri individui, vuole conservarsi, egli utilizza per lo più l'intelletto, in uno stato naturale delle cose, soltanto per la finzione: ma poiché al tempo stesso l'uomo, per bisogno o per noia, vuole esistere socialmente come in un gregge, egli è spinto a concludere la pace, e tende a far scomparire dal suo mondo almeno il più rozzo *bellum omnium contra omnes*.<sup>7</sup>

Ecco, dunque, che in questo contesto viene prodotta la verità: essa non è altro che un'invenzione di carattere convenzionale in cui si istituiscono delle designazioni ritenute universalmente valide e vincolanti. È solo da questo momento in poi che si pone l'opposizione tra verità e menzogna; il mentitore, infatti, sarebbe colui che sovverte le convenzioni linguistiche a suo piacimento recando danno agli altri uomini. È opportuno sottolineare un altro elemento della natura umana, ossia una propensione al difendersi non tanto dall'inganno in sé, ma dalle sue conseguenze nocive. L'uomo sarebbe dunque interessato all'utilità della verità per la vita, non alla conoscenza in sé; questo è per Nietzsche ampiamente riscontrabile nella natura del linguaggio. Le parole designerebbero infatti il rapporto degli uomini con le cose, o ancor più correttamente con le percezioni, ma non direbbero nulla circa la realtà in sé, esse sono

---

<sup>5</sup> F. Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, trad. it. di G. Colli, in OFN, vol. III; tomo II, p. 355.

<sup>6</sup> Si veda l'af. 14 de *Il viandante e la sua ombra (L'uomo, commediante del mondo)* dove Nietzsche utilizza invece l'esempio della formica per delegittimare ironicamente la pretesa antropocentrica dell'umano. Cfr. F. Nietzsche, *Umano, troppo umano, II*, cit., pp. 141-42. [*Il viandante e la sua ombra*, af. 14]. Cfr. C. Gentili, *Introduzione a Nietzsche*, Il Mulino, Bologna, 2017, pp. 104-105.

<sup>7</sup> F. Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, cit., p. 357.

«raffigurazioni in suono di stimoli nervosi», e ancora: «Uno stimolo nervoso, trasferito anzitutto in un'immagine: prima metafora. L'immagine è poi plasmata in un suono: seconda metafora. Ogni volta si ha un cambiamento completo della sfera, un passaggio a una sfera del tutto differente e nuova».<sup>8</sup> La natura del linguaggio è metaforica.<sup>9</sup>

Un ulteriore grado di falsificazione è dato nella genesi dei concetti. Il concetto sorge attraverso un'opera di astrazione e sottrazione atta a equiparare metafore, che sono in quanto tali individuali, dunque dissimili. Nella sfera del concetto la natura primigenia del linguaggio, ovvero la produzione di intuizioni sempre individuali, deve essere disconosciuta a fronte di una produzione di forme stabili. I concetti in quanto tali non hanno a che fare con nulla di reale e sorgono dall'oblio del particolare.

La verità in sé, la “cosa in sé” dunque, non solo è per noi inafferrabile, ma non è neppure oggetto del nostro interesse. Che cos'è dunque la verità, o per meglio dire: cosa sono le verità per Nietzsche?

Che cos'è dunque la verità? Un mobile esercito di metafore, metonimie, antropomorfismi, in breve una somma di relazioni umane che sono state potenziate poeticamente e retoricamente, che sono state trasferite e abbellite, e che dopo un lungo uso sembrano a un popolo solide, canoniche e vincolanti: le verità sono illusioni di cui si è dimenticata la natura illusoria, sono metafore che si sono logorate e hanno perduto ogni forza sensibile, sono monete la cui immagine si è consumata e che vengono prese in considerazione soltanto come metallo, non più come monete.<sup>10</sup>

Il *pathos* della verità sorgerebbe dunque da un progressivo oblio dell'origine metaforica del linguaggio portato dall'abitudine. L'uomo mente inconsciamente ed è portato ad avere un'incondizionata fiducia nella verità a causa della sua utilità biologica. Egli crede così in un valore assoluto della verità, che lo porta a diffidare della natura sensibile del suo essere.

Ecco che la nascita dell'animale razionale avviene nel segno di un sempre più marcato distanziamento dell'animale uomo dal mondo proteiforme delle intuizioni. La differenza tra uomo e animale consiste infatti per Nietzsche nel fatto che nel primo le immagini intuitive si risolvano nei concetti. Grazie a questo passaggio all'uomo è possibile costruire un mondo

---

<sup>8</sup> Ivi, p. 359.

<sup>9</sup> Per un confronto tra il ruolo che la metafora riveste in questo scritto e quello che avrà poi nello *Zarathustra* si veda A. Giacomelli, *Simbolica per tutti e per nessuno. Stile e figurazione nello “Zarathustra” di Nietzsche*, prefazione di G. Pasqualotto, Mimesis, Milano-Udine, 2012, pp. 34-42.

<sup>10</sup> Ivi, p. 361.

fondato su leggi, ordinamenti, delimitazioni che possieda una solidità incomparabilmente maggiore rispetto al dominio delle prime impressioni. Conseguentemente a questa situazione si produce un sovvertimento di ordine assiologico: l'uomo si trova a contrapporre il dominio dei concetti all'originario mondo delle impressioni, facendo cadere quest'ultimo nella dimenticanza, «in breve, solo quando l'uomo dimentica se stesso in quanto soggetto, e precisamente in quanto soggetto *artisticamente creativo*, solo allora egli può vivere con una certa calma, sicurezza e coerenza».<sup>11</sup>

Nietzsche prosegue poi con una conseguente riflessione sul ruolo dell'arte: la dimensione artistica rivestirebbe un ruolo determinante nell'economia della vita umana, in quanto in essa all'uomo è concessa l'espressione del suo primo impulso all'inganno, nell'ingannare e nell'essere ingannato, senza con ciò inficiare la funzione normativa e stabilizzante propria dei vincoli sociali. Sarebbe quindi possibile una convivenza tra i due tipi umani, che Nietzsche formula con le nozioni di "artista" e "uomo di scienza", riconoscendo però una preminenza del primo sul secondo, ricordando come ogni conoscenza si costruisca a partire da originari atti poetici.

In questo saggio si coagulano una serie di riflessioni che Nietzsche intrattiene con diversi autori del proprio tempo. È opportuno soffermarsi per un momento sugli aspetti genetici di queste riflessioni rifacendoci alle letture del Nietzsche giovanile.

In primo luogo, si potrebbe dire che la riflessione nietzschiana sull'attività dell'intelletto come falsificazione o manipolazione del dato esterno si situi in una certa linea interpretativa del kantismo. I due autori di riferimento nella "lettura" di Kant sono Arthur Schopenhauer e Friedrich Albert Lange. Di quest'ultimo Nietzsche acquista la *Storia del materialismo* nell'anno 1866, un testo che rappresenterà non solo un medium tramite il quale Nietzsche potrà poi entrare in contatto con una vasta costellazioni di autori, ma un vero e proprio riferimento costante, seppur sotterraneo, di moltissima parte della sua successiva produzione.<sup>12</sup> La figura di Lange è ricollocabile all'interno di una corrente filosofica denominata fenomenalismo, i cui presupposti teorici si trovano nel kantismo e nello sviluppo di un certo positivismo in senso anti-metafisico e anti-dogmatico (post-positivismo). Secondo questa posizione filosofica tutto quello che all'uomo è possibile conoscere è il mondo delle apparenze (o dei fenomeni), mentre la realtà,

---

<sup>11</sup> Ivi, p. 365.

<sup>12</sup> Su questo si veda: J. Salaquarda, *Nietzsche e Lange*, trad. it. di F. Iurlano in G. Campioni e A. Venturelli (a cura di), *La biblioteca ideale di Nietzsche*, Guida editori, Napoli, 1992, pp. 19-43.

la “cosa in sé”, è assolutamente inconoscibile. Secondo questa corrente non possiamo neppure concedere che tale distinzione tra *noumeno* e *fenomeno* possieda una consistenza ontologica, in quanto essa potrebbe essere solo un’ulteriore finzione del nostro intelletto e appartenere perciò al mondo delle apparenze.

La funzione dell’intelletto nello scritto nietzschiano può essere intesa correttamente come un implicito riferimento alla suddetta lettura del kantismo: è dunque la funzione organica dell’intelletto a fornire al mondo una legge. Questa radicalizzazione dell’idea kantiana sul piano fisiologico ritornerà costantemente nella successiva produzione nietzschiana; si prenda come primo esempio questo frammento del 1881: «Le nostre leggi sono quelle che noi mettiamo al mondo – per quanto l’apparenza insegna l’inverso e sembri indicare noi stessi come la conseguenza di quel mondo, quelle leggi come le leggi del mondo nel loro effetto su di noi».<sup>13</sup>

L’uomo è infatti inteso da Nietzsche quale essere che misura, e già una certa analisi etimologica della parola “uomo” rimanderebbe per l’autore a questa dimensione: «la parola “uomo” significa infatti colui che misura, egli si è voluto chiamare dalla sua scoperta più grande».<sup>14</sup> Tuttavia, riprendendo quanto anticipato in precedenza, questa attività propria dell’intelletto che pone uguaglianze, leggi, discrimini, sebbene si manifesti nella sua più ampia potenza nell’uomo è propria di ogni essere vivente («Anche la pianta è un essere che misura»)<sup>15</sup>.

Questa postura di Nietzsche rispetto al kantismo deve con tutta probabilità molto anche al confronto con Schopenhauer. Quest’ultimo aveva infatti criticato l’epistemologia kantiana nella sua distinzione fondamentale tra sensibilità e intelletto, che pensa la prima come puramente ricettiva e la seconda come la facoltà di conoscere un oggetto mediante la rappresentazione.<sup>16</sup>

---

<sup>13</sup> F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1881-1882*, trad. it. di M. Montinari, in OFN, vol. V, tomo II, 1965, p. 527 [fr. 5 [9]].

<sup>14</sup> F. Nietzsche, *Umano, troppo umano, II*, cit., p. 147 [*Il viandante e la sua ombra*, af. 21]. L’idea dell’uomo come misuratore, quindi come misura del cosmo, si rilancia immediatamente anche a un discorso di carattere estetico; a riguardo si vedano in particolare i paragrafi 19-20 delle *Scorribande di un inattuale nel Crepuscolo degli idoli*: cfr. F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, trad. it. di F. Masini in OFN, vol. VI, tomo III, 1970, pp. 120-121. (In questo lavoro si terrà anche conto di una ulteriore edizione del testo curata da Pietro Gori e Chiara Piazzesi: F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, a cura di P. Gori e C. Piazzesi, Carocci, Roma, 2012).

<sup>15</sup> F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1869-1874*, trad. di G. Colli in OFN, vol. III, tomo III, parte II, 1992, p. 53 [fr. 19 [156]].

<sup>16</sup> Per una disamina del confronto di Nietzsche con la tesi di Schopenhauer rispetto all’ipotesi della cosa in sé rimando a: C. Gentili, *Introduzione a Nietzsche*, cit., pp. 104-113: «Quel che Schopenhauer giudica come la

Sintetizzando potremmo dire che la lettura di Schopenhauer e Lange permette a Nietzsche di ripensare la riflessione kantiana sul ruolo dell'intelletto in un quadro orientato in un senso fisiologico, che prenda quindi congedo dall'antropocentrismo che Nietzsche riscontra nella filosofia di Kant.

Nelle pagine di *Verità e menzogna* si trovano poi le tracce di una riflessione sulla natura del linguaggio affini a quelle di un altro autore, ossia Gustav Gerber<sup>17</sup>, filosofo del linguaggio della seconda metà del XIX secolo la cui opera principale fu *Die Sprache als Kunst*. Sappiamo con certezza che Nietzsche lesse Gerber, in quanto utilizzò il primo volume del suo testo in un corso di retorica tenuto a Basilea nell'inverno del 1873. Diversi sono gli spunti tratti da Gerber facilmente individuabili nel saggio nietzschiano del '73, il più rilevante dei quali è senza dubbio la prossimità alla teoria dei tropi, ossia una concezione che pensa in prima istanza il carattere della lingua come metaforico. Secondo questo modello la lingua avrebbe un carattere artistico-poietico, che risiede nel rapporto sempre particolare tra l'uomo e le cose; la sfera del significato sarebbe dunque sempre relativa al condizionato.

Sebbene il discorso gerberiano nasca come critica del linguaggio, avente come obiettivo polemico tutta la tradizione platonico-aristotelica, Nietzsche lo ricolloca in un più ampio contesto avente come avversario l'intero pensiero metafisico. Echi gerberiani sono infatti riscontrabili anche nel successivo periodo della produzione nietzschiana, il cosiddetto periodo "positivistico" (o "illuministico").

Nell'aforisma 39 di *Umano, troppo umano* viene analizzato l'atto feticistico per cui l'uomo, dimenticando come le sue designazioni rispetto alle azioni (in questo caso alle azioni morali) abbiano un carattere strettamente contingente essendo sorte in un rapporto in cui la loro configurazione si costituiva a partire dal loro grado di danno o utilità, attribuisca a esse un significato essenziale «con lo stesso errore per il quale la lingua designa come senz'altro dura la pietra e senz'altro verde l'albero – perché si prende per causa ciò che effetto».<sup>18</sup> Queste formule, presenti anche nello scritto del '73 esemplificanti il carattere feticistico della produzione concettuale, sono prese proprio da Gerber, il quale aveva appunto compreso come

---

contaminazione kantiana di intuizione e pensiero è all'origine dello scambio tra *conoscere* e *pensare*, sul quale Nietzsche costruisce l'omogeneità tra prospettiva umana e prospettiva animale» (ivi, pp. 108-109).

<sup>17</sup> Si veda: E. Behler, *Tradizione romantica e decostruzione nella filosofia del linguaggio del giovane Nietzsche*, trad. it. di F. Iurlano in G. Campioni e A. Venturelli (a cura di), *La biblioteca ideale di Nietzsche*, cit., pp. 99-129.

<sup>18</sup> F. Nietzsche, *Umano, troppo umano, I*, trad. it. di S. Giametta in OFN, vol. IV, tomo II, 1965, p. 49 [af. 39].

nello sviluppo del linguaggio la genesi delle parole cada in un progressivo oblio a favore di una concezione essenzialista e astorica della lingua.

Abbiamo dunque osservato come in *Verità e menzogna* confluiscono riflessioni provenienti da differenti autori che Nietzsche fa proprie rielaborandole in un differente orizzonte polemico. Come già accennato in precedenza questo saggio si conclude con una breve discussione sul carattere estetico della vita umana, al termine della quale Nietzsche rivendica per l'arte un ruolo essenziale quale liberatrice dalla schiavitù del bisogno, in cui l'intelletto possa tornare alla sua primigenia libertà creativa in un ingannare senza recar danno. Si ristabilirebbe perciò una cultura come era quella classica dove l'uomo artistico possa stare accanto all'uomo della scienza.

Benché questo scritto presenti numerosi spunti innovativi di carattere teoretico rispetto ai testi redatti nello stesso periodo, o in quello appena precedente, nello stesso tempo si posiziona all'interno di un discorso più ampio atto a esplicitare il ruolo soteriologico dell'arte. Sono infatti qui presenti vari aspetti di carattere schopenhaueriano, e sebbene non sia riportata in questo testo la concezione della musica quale 'lingua' universale in quanto "presentificazione" della Volontà,<sup>19</sup> all'arte viene in ogni caso attribuita una funzione redentrice.

La riflessione nietzschiana sui temi gnoseologici presenti in *verità e menzogna* subirà nel corso del suo sviluppo svolte anche di carattere semantico. Infatti, già dal periodo di *Umano, troppo umano* Nietzsche non adopera più i termini "metafora" e "illusione" per designare il carattere falsificante dell'intelletto, bensì il termine "errore". Si prenda ad esempio un passaggio dell'aforisma 16 di *Umano, troppo umano* in cui viene discusso il rapporto tra mondo dei fenomeni e della cosa in sé: «L'intelletto umano ha fatto comparire il fenomeno e ha trasferito nelle cose le sue *erronee* concezioni fondamentali».<sup>20</sup> In molti aforismi di questa sezione (*Delle prime e delle ultime cose*) Nietzsche tratta del ruolo dell'intelletto (e del linguaggio) nella costruzione del mondo umano che diviene sempre più profondo e ricco di significato, slegando dunque, come aveva fatto in precedenza il significato del termine "errore" da qualunque valenza morale o assiologica. Si tratta appunto di necessari errori ottici connaturati al vivente.

---

<sup>19</sup> Cfr. E. Behler, *Tradizione romantica e decostruzione nella filosofia del linguaggio del giovane Nietzsche*, cit., p. 114.

<sup>20</sup> F. Nietzsche, *Umano, troppo umano*, I, cit., p. 26 [af. 16] (corsivo mio).



Possiamo osservare diversi scritti successivi in cui si assiste alla ripresa della riflessione sul ruolo dell'intelletto umano. Come esempi potremmo prendere in prima istanza i primi due aforismi del secondo libro della *Gaia scienza (Ai realisti e Solo in quanto creatori!)*.<sup>21</sup>

Nel primo aforisma viene irrisa la pretesa degli uomini della conoscenza di poter accedere alla realtà. L'uomo sarebbe sempre soggetto alle passioni, che prese nel loro etimo indicano prima di tutto la dimensione patica dell'esser affetti: questo stesso amore, o devozione, dei realisti per la realtà non sarebbe altro che un diverso *pathos* da cui essi sono condizionati.

Nell'aforisma successivo viene discusso il rapporto tra le cose ed i nomi dati ad esse. I secondi avrebbero per la vita un'importanza enormemente superiore rispetto alle cose stesse, in quanto, come abbiamo osservato a più riprese, l'uomo vive nel mondo delle apparenze. Questo aforisma presenta nondimeno una lettura storico-evolutiva di questo rapporto. In origine i nomi e le valutazioni che vengono posti sulle cose risultano affatto estranei alle stesse, in quanto frutto di errori e convenzioni arbitrarie, ma a causa delle fede riposta in esse, che viene estesa e protratta durante le successive generazioni, tali umanizzazioni finiscono con l'andare a rivestire un ruolo sostanzialistico: «Fin da principio la parvenza ha finito quasi sempre per diventare la sostanza, e come sostanza *agisce!*»<sup>22</sup>

In un'altra coppia di aforismi, questa volta del terzo libro di quest'opera (aforismi 110-111: *Origine della conoscenza*<sup>23</sup> e *Provenienza del logico*) Nietzsche torna nuovamente a problematizzare il rapporto tra errori e verità da un punto di vista genetico, o per meglio dire evolutivo.

Viene ancora una volta affermato come l'intelletto umano non abbia prodotto che errori per lunghissima parte della sua storia. Alcuni tra essi, quelli che risultarono favorevoli alla conservazione della specie, vennero ereditati dalle generazioni successive, imponendosi come articoli di fede su cui l'umanità ha fondato il suo vivere. La storia della verità come elemento di discriminazione delle conoscenze è una storia assai recente, per lunghissimo tempo il grado questa non ha mai detto nulla sul valore di una conoscenza, è solamente in una fase piuttosto

---

<sup>21</sup> F. Nietzsche, *La gaia scienza*, trad. it. di F. Masini in OFN, vol. V, tomo II, 1965, pp. 78-79 [af. 57-58]. (In questo lavoro si farà talvolta uso anche di una diversa edizione del testo curata da Carlo Gentili: F. Nietzsche, *La gaia scienza*, a cura di C. Gentili, Einaudi, Torino, 2015).

<sup>22</sup> F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., p. 79 [af. 58].

<sup>23</sup> Si prenderà qui in esame solo la prima parte di questo aforisma. Rimando al paragrafo 3.2. di questa dissertazione per l'analisi della seconda parte.

tarda della storia umana che la verità si è imposta come criterio di determinazione del valore della conoscenza («come la forma più depotenziata della conoscenza»)<sup>24</sup> Per lungo tempo il grado di ‘verità’ delle conoscenze non si è riferito altro che a questa normatività utilitaria.

Cosicché la forza delle conoscenze non sta nel loro grado di verità, bensì nella loro età, nel loro essere incorporate, nel loro carattere di condizioni di vita. Laddove vita e conoscenza sembravano venire in contraddizione l’una con l’altra, non si dette mai seriamene battaglia; a quel punto negazione e dubbio erano ritenuti assurdità.<sup>25</sup>

In *Provenienza del logico* si tratta invece di indagare la nascita del pensiero logico. Esso, naturalmente, è derivato dall’illogico, dall’irrazionale, dall’invenzione di forme assolutamente false, come l’uguaglianza, la sostanza, la permanenza, ecc. Questo aforisma fornisce invero una lettura evoluzionista dell’affermarsi del pensiero logico. Furono infatti gli uomini più capaci di inferire uguaglianze, cioè di praticare una subitanea equiparazione di cose o fatti, che si trovarono favoriti nella sopravvivenza. All’opposto i più cauti nel giudizio, i più sensibili alle differenze, coloro con lo sguardo più fine, finirono per soccombere. La cautela, l’attesa, la sospensione del giudizio, per usare un’unica forma: l’inclinazione scettica, sarebbero elementi originariamente ostili alla vita; la conservazione della specie si deve anzitutto agli impulsi contrari.

Si ribadisce quindi una posizione gnoseologica in cui la verità ha un’istanza secondaria, per cui l’opposizione metafisica tra la verità e l’errore si rivela essere non più che un pregiudizio, un errore ancor più profondo. Questa lotta alla verità nel suo significato metafisico sarà uno dei punti capitali più importanti del pensiero nietzschiano, soprattutto nel periodo inerente e successivo alla scrittura dello *Zarathustra*.

Ora rimane aperta ancora una questione che se impostata adeguatamente porterà a proseguire poi nei successivi momenti della riflessione. Più sopra si è discusso del falsificazionalismo nietzschiano: abbiamo osservato come Nietzsche ritenga l’uomo un essere creativo, che nella manipolazione del dato esterno edifica un mondo artificiale nel quale può sopravvivere e proliferare. Nella nostra digressione è però opportuno ora analizzare un ulteriore livello di complessità dell’argomento, ovvero chiarificare lo statuto di questa attività falsificante.

Si è già detto come in *Verità e menzogna* Nietzsche presenti due livelli di falsificazione: il primo relativo alle metafore, il secondo invece ai concetti. È evidente come Nietzsche pensi

---

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

l'intelletto non in modo esclusivamente antropomorfo, essendo tutti gli esseri viventi partecipi di questa attività che il Nietzsche maturo indicherà col termine interpretazione. È stata però messa in secondo piano l'attività "immediatamente" ricettiva rispetto al dato esterno, non resta quindi che comprendere in che misura Nietzsche pensi la falsificazione rispetto all'attività degli organi di senso, al sensibile.

Ora, benché l'impostazione fisiologista di Nietzsche conservi un'idea del vivente come pluralità di attività interpretative, nel corso della sua produzione egli metterà sempre più sotto inchiesta l'attività dell'intelletto e del linguaggio nell'ambito dei processi di falsificazione, smarcando così da questo piano l'attività degli organi di senso.<sup>26</sup> Questa idea perviene al massimo sviluppo nella fase tarda della produzione nietzschiana nel biennio 1887-88. Si prenda in esame il seguente passaggio tratto del *Crepuscolo degli idoli* nella sezione *La "ragione" nella filosofia*, dove egli imputa ai filosofi una pregiudiziale avversione alla testimonianza dei sensi:

Anche Eraclito fece torto ai sensi. Essi non mentono né nel modo che credevano gli Eleati, né in quello che credeva lui – in generale essi non mentono. È soltanto quello che noi facciamo della loro testimonianza che introduce in essi la menzogna, per esempio la menzogna dell'unità, la menzogna della cosalità, della sostanza, della durata... La «ragione» è la causa del nostro falsificare la testimonianza dei sensi. In quanto i sensi ci mostrano il divenire, lo scorrere, il cambiamento, non ingannano...<sup>27</sup>

Se nel periodo giovanile l'attività dei sensi era ancora indagata in quanto attività originaria produttrice di forme stabili,<sup>28</sup> viene qui invece affermato come sia stato il pregiudiziale

---

<sup>26</sup> Ancora nell'af. 117 di *Aurora (In prigione)* Nietzsche mette in primo piano la costitutiva intrascendibilità della sensibilità nella condizione umana: «Le abitudini dei nostri sensi ci hanno irretiti nella frode e nell'inganno della sensazione: questi sono ancora una volta i fondamenti "di tutti i nostri giudizi e di tutte le nostre conoscenze" – non esiste assolutamente scampo, né alcuna strada per scivolare e sgattaiolarsene via nel mondo reale! Siamo nella nostra rete, noi ragni, e qualunque cosa venga da noi imprigionata qua dentro, non la potremmo acchiappare se non in quanto è ciò che si fa appunto prendere nella nostra rete» (F. Nietzsche, *Aurora*, trad. it. di F. Masini in OFN, vol. V, tomo I, 1964, p. 89 [af. 117]).

<sup>27</sup> F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, cit., p. 70.

<sup>28</sup> «Ai suoi studenti, Nietzsche spiega il *pànta rei* eracliteo alla luce della fisiologia della percezione del celebre biologo Karl Von Baer secondo cui la percezione della permanenza è inversamente proporzionale alla velocità del ritmo cardiaco e conclude dicendo che "solo per un certo grado di percezione esistono forme"» (P. D'Iorio, *La metafisica dei contrari e la genealogia delle gradazioni*, in P. D'Iorio, M. C. Fornari, L. Lupo, C. Piazzesi (a cura di), *Prospettive. Omaggio a Giuliano Campioni*, ETS, Pisa, 2015, p. 262).

atteggiamento di sfiducia proprio dei filosofi nei confronti della sensibilità ad aver perpetuato e ampliato una credenza in una verità eterna, assoluta, aldilà dal mondo cangiante della percezione. In questa originaria avversione ai sensi avrebbe dunque partecipato lo stesso Eraclito, riferimento centrale per la filosofia di Nietzsche sin dagli anni Settanta.<sup>29</sup>

Questo progressivo spostamento verso una posizione decisamente meno critica sulla sensibilità fa da controparte ad un altrettanto progressivo inasprimento nel giudizio nei confronti delle “cattive interpretazioni” del mondo, ovvero religione, morale e metafisica, che deriverebbero invece da un originario fraintendimento di processi fisiologici operati dall’intelletto. L’attività dei sensi, questo è il punto decisivo, non disconoscerebbe infatti la realtà mutevole del divenire. Essi non edificherebbero un mondo di forme, ma si riferirebbero unicamente a percetti, sensazioni che si presentano come fluide, impermanenti, sempre differenti. È nella dimensione del pensiero-linguaggio che avviene una reificazione del divenire, un ingabbiamento dell’esperienza nella sfera del concetto, una sussunzione dei fenomeni del mondo ad un ulteriore mondo dietro al mondo. Ecco dunque spiegata l’asserzione citata poc’anzi sulla natura non menzognera della sensibilità.

Da questa disamina sulla sensibilità risulta evidente come l’obbiettivo polemico di Nietzsche sia il pensiero metafisico, che pretendendo di poter rifuggire dagli “inganni” della sensibilità, si fonderebbe su di una impropria ipostatizzazione, ossia il mondo vero, dalla cui assunzione si predicherebbe poi il carattere falso e menzognero del mondo fenomenico.<sup>30</sup>

Nietzsche affronta anche in altri luoghi la genesi di questa forma di perversimento nella figura del filosofo. Una disamina è offerta nell’af. 372 della *Gaia scienza (Perché non siamo idealisti)*. I filosofi per paura dei sensi sarebbero rifuggiti in un “algido mondo delle idee” il quale però si rivela essere una seduzione ancor più nefasta della sensibilità, in quanto qui l’elemento vitale deve venire radicalmente negato. L’idealismo viene presentato come una filosofia vampira, che nella sua attività produce una progressiva desensibilizzazione in cui il reale viene ridotto a «categorie, formule, parole». Ma ecco che Nietzsche nella conclusione dell’aforisma introduce una distinzione aggiungendo quindi un ulteriore livello di complessità nello sviluppo dell’argomento:

---

<sup>29</sup>Cfr. G. Colli, *Scritti su Nietzsche*, Adelphi, Milano, 1980, pp. 44-46.

<sup>30</sup> «Il mondo “apparente” è l’unico mondo: il “vero mondo” è solo un’aggiunta mendace...» (F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, cit., p. 70).

In *summa*: ogni idealismo filosofico è stato fino a oggi qualcosa come una malattia, quando non fu, come nel caso di Platone, l'accorgimento di una salute esuberante e pericolosa, il timore della *strapotenza* dei sensi, la saggezza di un saggio socratico. – Forse è soltanto che noi moderni non siamo abbastanza sani *per sentire la necessità* dell'idealismo di Platone? E noi non temiamo i sensi, perché –<sup>31</sup>

Se l'idealismo è considerato da Nietzsche un sintomo di una degenerazione fisiologica, esso si rivela altresì indispensabile in un certo contesto vitale: la conclusione sulla figura di Platone mostra infatti il senso terapeutico del suo idealismo, considerato come rimedio a uno strapotere di una sensibilità che, come Nietzsche sembra segnalare nelle ultime battute, noi moderni non possediamo più.<sup>32</sup>

Questa conclusione sembra rimandare nuovamente a una ricomprensione fisiologica dell'attività filosofica, che viene ripensata quale sintomo di una determinata forma di vita in cui questa attività si afferma come mezzo vitale, come necessità.<sup>33</sup> Non a caso l'aforisma rimanda al rapporto tra salute-filosofia, uno dei capisaldi dell'opera, che viene affrontato con maggior enfasi nei capitoli secondo e terzo della *Prefazione*.

In questo e in altri passaggi Nietzsche mostra quindi di propendere per una filosofia che privilegi il corporeo, il sensibile, assumendo questa dimensione non in un senso riduzionistico di stampo naturalista, bensì come prospettiva epistemologica privilegiata: «Sensualismo quindi, almeno come ipotesi regolativa, per non dire come principio euristico».<sup>34</sup>

---

<sup>31</sup> F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., p. 251 [af. 372].

<sup>32</sup> «Si deve naturalmente completare: perché i nostri sensi non sono da temere, non sono assolutamente “strapotenti”. Ci risulta facile, fin troppo facile essere “sensisti”, e perciò non dovremmo sentirci troppo sicuri nemmeno in relazione alla verità del nostro sensismo» (G. Figal, *Nietzsche. Un ritratto filosofico*, trad. it. di A. M. Lossi, Donzelli, Roma, 1999, p. 101).

<sup>33</sup> «Il riferimento sintomatologico corrisponde alla forte impronta fisiologista che la filosofia di Nietzsche prende nella seconda metà degli anni ottanta, alla cui base sta l'idea di stabilire il valore delle manifestazioni di una specie di vita a partire da criteri e considerazioni di ordine fisiologico – cioè appunto, in quanto “sintomi” della vita che in essi si esprime» (F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, cit., p. 155 [ed. Gori-Piazzesi]).

<sup>34</sup> F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, trad. it. di F. Masini in OFN, vol. IV, tomo II, 1968, p. 20 [par. 15].

## 2. Il linguaggio

Chiariti i presupposti relativi all'attività di falsificazione è necessario svolgere un discorso a sé stante per il problema del linguaggio. La riflessione nietzschiana su di esso incomincia già con la fase giovanile e torna a più riprese negli scritti successivi così come nei quaderni.

Benché Nietzsche non possa essere considerato un filosofo del linguaggio in senso stretto, la riflessione sulla natura di questo assume nella sua filosofia un significato decisivo: in prima istanza essa rappresenta un fondamentale momento di critica rivolto ai presupposti metafisici ancora imperanti nell'età moderna, secondariamente si tratta di un nodo concettuale da cui si districano ulteriori problematiche di carattere epistemologico e gnoseologico. Nietzsche ritiene che i filosofi metafisici continuino a cadere preda in degli inganni prospettici da attribuire anzitutto alla natura dell'intelletto. Nell'aforisma undicesimo del primo libro di *Umano, troppo umano* egli evidenzia come lo straordinario sviluppo della civiltà sia strettamente connesso alla natura "duplicante" del linguaggio.

L'importanza del linguaggio per lo sviluppo della civiltà consiste nel fatto che l'uomo pose mediante il linguaggio un mondo accanto all'altro, un punto che egli ritenne così saldo da potere, facendo leva su di esso, sollevare dai cardini il resto del mondo e rendersene signore.<sup>35</sup>

L'uomo ripose però fede in questo ulteriore mondo di denominazioni e solo in una fase più tarda della sua storia arriva a comprendere come esso, sia pure nella sua impareggiabile utilità per lo sviluppo della specie, si sia rivelato essere in fondo un "mostruoso errore".

Benché questa dinamica ricordi da vicino quella esposta in *Su verità e menzogna*, vien qui posto in gioco il termine "mondo": nella fenomenologia linguistica si pone un mondo accanto all'altro, che viene creduto vero in sé. Risulta dunque centrale per il filosofo sottolineare il nesso tra la "verità linguistica" e la credenza nel mondo metafisico, un mondo altro, vero in se stesso. Va riportato a questo proposito come il Nietzsche di *Umano, troppo umano* si rapporti a tale problema con una postura che si potrebbe definire scettica; egli invita sospendere il giudizio circa l'esistenza di un tale mondo: la sua possibilità infatti non può essere da noi contestata, in quanto non possiamo formulare giudizi su ciò che trascende i limiti delle nostre

---

<sup>35</sup> F. Nietzsche, *Umano, troppo umano*, I, cit., p. 21 [af. 11].

possibilità conoscitive; d'altro canto ciò significa che anche se un mondo del genere esistesse, esso sarebbe per noi irraggiungibile, nonché assolutamente privo di significato.<sup>36</sup>

Nel corso della produzione nietzschiana questa considerazione rispetto a un mondo altro lascia spazio ad altre riflessioni. La questione passa infatti dal suddetto assetto epistemologico di carattere scettico, in cui vi è una sostanziale sospensione del giudizio su di esso, ad uno sviluppo gnoseologico con decise ripercussioni di carattere assiologico, dove l'esistenza di un mondo vero viene invece fortemente negata, cioè radicalmente contestata in quanto formulazione che nasconde una profonda ostilità alla vita. All'altezza di questo punto si tratta di sovvertire la logica per cui vi sia una Verità, una realtà in sé, un'unità dietro al mondo, in una certa concezione sostanzialistica del reale.

Ecco, quindi, che nell'aforisma sopra citato Nietzsche confuta l'immagine del mondo metafisico prodotto dalle religioni e dalle filosofie in quanto pura opera immaginifica data da erronei metodi conoscitivi. Essa non sarebbe, dunque, che un'"umana, troppo umana" proiezione. Questa ipotesi trova altresì enorme sviluppo nella produzione nietzschiana, soprattutto negli ultimi anni della produzione, anzitutto nello *Zarathustra*, nella terza dissertazione della *Genealogia* e nella sezione *Come il mondo vero finì per diventare favola* del *Crepuscolo degli idoli*.<sup>37</sup>

Già altrove, ad esempio nel libro terzo della *Gaia scienza*, si afferma come l'ipotesi di un altro mondo si sia fondata non a partire da un bisogno, o da un impulso, bensì da «un errore nell'interpretazione di determinati processi naturali, una confusione dell'intelletto».<sup>38</sup> La natura di questi errori può essere riscontrata all'altezza del frammento 14 [79] del 1888 in cui Nietzsche analizza la visione meccanica del mondo, che sorge da due distinte finzioni: il concetto di moto e quello di atomo-unità.<sup>39</sup> La prima finzione deriverebbe da un errore

---

<sup>36</sup> «È vero, potrebbe esserci un mondo metafisico; l'assoluta possibilità di esso non può essere contestata [...] del mondo metafisico non si potrebbe predicare null'altro che un esser altro, un esser altro a noi inaccessibile e incomprensibile sarebbe una cosa con proprietà negative. Quand'anche l'esistenza di un tal mondo fosse ben dimostrata, rimarrebbe tuttavia fermo che la più indifferente di tutte le conoscenze sarebbe appunto la conoscenza di esso: ancor più indifferente di quanto, per il nocchiero in pericolo di tempesta, è necessariamente la conoscenza dell'analisi chimica dell'acqua» (Ivi, pp. 19-20 [af. 9]).

<sup>37</sup> F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, cit., pp. 75-76.

<sup>38</sup> F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., p. 142 [af. 151].

<sup>39</sup> Cfr. F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1888-1889*, trad. it. di S. Giametta in OFN, vol. VIII, tomo III, 1974, pp. 47-50 [fr. 14 [79]].

prospettico situato all'altezza dei sensi, mentre la seconda deriverebbe da un fondamentale pregiudizio di carattere psicologico. È proprio di questo secondo errore che si intende trattare in queste pagine. Il concetto di atomo sorgerebbe infatti per Nietzsche da un'originaria falsificazione psicologica che viene continuamente riprodotta nel linguaggio.

Un'accurata analisi di questo movimento insito nel linguaggio viene fornita nella sezione *La "ragione" nella filosofia del Crepuscolo*.

Il linguaggio, quanto alla sua origine, appartiene all'epoca della più rudimentale forma di psicologia: noi entriamo in un grossolano feticismo se acquistiamo consapevolezza dei presupposti fondamentali della metafisica del linguaggio, ossia, per esprimerci chiaramente, della ragione. Tale *feticismo* vede dappertutto uomini che agiscono e azioni: crede alla volontà come essere, all'io come sostanza, e *proietta* la fede nell'io come sostanza in tutte le cose – soltanto in tal modo *crea* il concetto di «cosa» ... L'essere vien ovunque pensato, *interpolato* come intima causa delle cose; dal concepimento dell'«io» consegue, come derivato da esso, il concetto di «essere» ...<sup>40</sup>

Il passaggio, che si chiude poi con una disamina delle conseguenze di questa fede nella natura linguistica, in una sorta di credenza nella *adaequatio rei et intellectus*, che renderebbe difficoltosa l'evoluzione della filosofia moderna verso uno stadio pienamente antimetafisico («Temo che non riusciamo a liberarci di Dio perché crediamo ancora alla grammatica...»)<sup>41</sup>

Nel suddetto paragrafo ritroviamo elaborate le riflessioni sul linguaggio dell'ultimo Nietzsche. Si ricordi infatti che nell'originale progetto editoriale nietzschiano le riflessioni contenute all'interno del *Crepuscolo degli idoli* e dell'*Anticristo* dovevano essere inizialmente destinate alla pubblicazione di un ultimo progetto dal titolo *La volontà di potenza, saggio di una trasvalutazione di tutti i valori*, progetto che nella sua complessità è stato poi ripensato da Nietzsche. È dunque corretto riconoscere nelle due suddette opere edite il momento culminante della cosiddetta trasvalutazione di tutti i valori prefigurata già nello *Zarathustra*, a cui queste rimandano esplicitamente.<sup>42</sup>

Il pensiero metafisico è per Nietzsche correlato ad un fondamentale inganno prospettico individuabile all'altezza dell'attività linguistica. Il “vedere dappertutto azioni e agenti” segna il punto di partenza da cui sorge poi una configurazione in cui si attribuisce alle nozioni di

---

<sup>40</sup> F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, cit., p. 72.

<sup>41</sup> Ivi, p. 73.

<sup>42</sup> Cfr. P. Gori e C. Piazzesi, «Un demone che ride»: esercizi di serenità filosofica, in F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, cit., pp. 13-17 (ed. Gori-Piazzesi).



“soggetto”, “cosa”, “essere” non uno statuto finzionale, che risulta invero assolutamente utile alla vita, bensì uno ontologico, sostanziale.

Da questo inganno non sarebbero esenti nemmeno i modelli delle scienze naturali. Le nozioni di atomo, materia, forza, sono costrutti che, come ampiamente noto, vengono a più riprese criticati da Nietzsche, in particolar modo in *Al di là del bene e del male*. Secondo Nietzsche, infatti, questi concetti altro non sarebbero che il residuo di antropomorfizzazioni, o umanizzazioni. Nondimeno egli individua una stretta corrispondenza tra atomismo e metafisica e invita i filosofi del suo tempo a una “guerra all’arma bianca” contro un refrattario “bisogno atomistico”, che analogamente al «più conosciuto “bisogno metafisico”»<sup>43</sup> sarebbe celato nelle formulazioni delle scienze naturali del tempo. In questo senso, pare che questo passaggio possa essere facilmente accostato già alle riflessioni contenute nella *Gaia scienza*, in particolare si potrebbe fare riferimento alle sinistre figure delle “ombre di Dio” presentate nel primo aforisma del terzo libro (*Nuove battaglie*).<sup>44</sup> Nietzsche pensa quindi la sua epoca come il momento storico in cui l’uomo deve liberarsi dai residui di un certo pensiero idealistico, metafisico o religioso, che sopravvivono ancora nelle forme del pensiero dell’uomo moderno. Egli con ciò prende di mira anzitutto un certo sviluppo del pensiero scientifico, in questo caso quello meccanicistico, il cui il modello atomistico rimanda ancora ad una visione metafisica del mondo fondata sui concetti di soggetto e sostanza.

Il postulare atomi è solo una conseguenza del concetto di soggetto e di sostanza: in qualche posto ci dev’essere «una cosa» da cui l’attività comincia. L’atomo è l’ultimo rampollo del concetto di anima.<sup>45</sup>

Sempre nello stesso paragrafo di *Al di là del bene e del male* Nietzsche designa con la dicitura “atomismo delle anime” quella credenza secondo cui l’anima viene concepita come un’unità semplice, dunque indivisibile, ed eterna («come una monade, come un *atomon*»),<sup>46</sup> affermando inoltre come sia uno dei compiti della scienza quello di estirpare questo costrutto.

Nietzsche si riferisce qui all’antico concetto di anima di matrice cristiana che la filosofia moderna, a partire da Cartesio, metterebbe in questione con una critica del soggetto, minando

---

<sup>43</sup> F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., p. 18 [par. 12].

<sup>44</sup> F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., p. 117 [af. 108].

<sup>45</sup> F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1887*, trad. it. di S. Giametta in OFN, vol. VIII, tomo I, 1975, p. 11. [fr. 1 [32]].

<sup>46</sup> F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., p.18 [par. 12].

perciò le fondamenta di tale metafisica.<sup>47</sup> Oltre a ciò, la stretta correlazione tra il feticismo della lingua ed il cristianesimo appare ampiamente evidente nel capitolo tredicesimo della prima dissertazione della *Genealogia della morale*.<sup>48</sup> In questo passaggio Nietzsche rintraccerebbe un'estensione di una fallacia logica data dalla "seduzione della lingua" all'ambito morale. L'attribuire la libertà al volere, che si esercita nella possibilità di estrinsecare o meno la propria forza, ricalcherebbe l'erronea credenza secondo la quale all'altezza di ogni agire, di ogni forza, di ogni attività, vi sarebbe un sostrato neutro da cui essa scaturisce; si tratta della credenza in un soggetto. Nietzsche esplica questa dinamica attraverso la similitudine del fulmine:

Allo stesso modo, infatti, con cui il volgo separa il fulmine dal suo bagliore e ritiene quest'ultimo un *fare*, una produzione di un soggetto, che viene chiamato fulmine, così la morale del volgo tiene anche la forza distinta dall'estrinsecazione della forza, come se dietro il forte esistesse un sostrato indifferente, al quale sarebbe *consentito* estrinsecare la forza oppure no. Ma un tale sostrato non esiste [...] il fare è tutto.<sup>49</sup>

Da questa credenza deriverebbero dunque i concetti di imputazione, merito e libero arbitrio; invenzioni prodotte dall'uomo del *ressentiment* per interpretare l'accadere, imponendo surrettiziamente la propria debolezza come virtù.

Nietzsche conclude asserendo come il soggetto, «o per parlare in maniera più popolare, l'*anima*»,<sup>50</sup> risulti il più grande articolo di fede della terra in quanto su di essa si fonda la morale degli schiavi, ovvero quella cristiana. Ciò spiega la sua sopravvivenza e la sua pervasività

---

<sup>47</sup> Non a caso questa "scepti gnoseologica" è definita letteralmente "anticristiana". (Ivi. p. 60 [par. 54]).

<sup>48</sup> È opportuno parlare esplicitamente di cristianesimo rispetto a tutta la prima dissertazione della *Genealogia* in quanto lo stesso Nietzsche in *Ecce Homo* definisce l'oggetto del primo discorso come una "psicologia del cristianesimo": «La verità della prima dissertazione è la psicologia del cristianesimo: la nascita del cristianesimo dallo spirito del *ressentiment*, non, come in genere si vuole credere, dallo "spirito"» (F. Nietzsche, *Ecce homo*, trad. it. di R. Calasso in OFN, vol. VI, tomo III, 1970, cit., p. 362).

<sup>49</sup> F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, trad. it. di F. Masini in OFN, vol. VI, tomo II, cit., p. 244 [GM, I, 13]. Già nel *Viandante e la sua ombra* Nietzsche sostiene che la credenza nella libertà del volere presuppone un certo atomismo dei fatti e delle azioni che sarebbe giustificato dal linguaggio: «Da parole e concetti noi veniamo oi di continuo indotti a immaginare le cose più semplici di come sono, separate fra loro, indivisibili, ognuna esistente in sé e per sé. Nella lingua si cela una mitologia filosofica che in ogni momento sbuca di nuovo fuori, per prudenti che si possa essere. La credenza nella libertà del volere, cioè in fatti eguali e in fatti isolati, ha nella lingua il suo costante evangelista e avvocato». (F. Nietzsche, *Umano, troppo umano, II*, cit., p. 144 [*Il viandante e la sua ombra*, af. 11]).

<sup>50</sup> F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, trad. it. di F. Masini in OFN, vol. VI, tomo II, 1968, p. 245 [GM, I, 13].

all'interno di vasti campi del sapere quale ad esempio quello della scienza ottocentesca, ovvero il meccanicismo e i suoi concetti di atomo e materia.<sup>51</sup>

È infine doveroso aggiungere che Nietzsche non intende criticare il concetto di anima *tout court*, bensì solo quello di “anima individuale”. I concetti di anima nella sua accezione di anima mortale, o di anima come comunità intrapsichica («‘anima come pluralità del soggetto’ e ‘anima come struttura sociale degli istinti e delle passioni’»),<sup>52</sup> rappresentano invero una risorsa per lo sviluppo della conoscenza. Il deserto lasciato dalla confutazione dell'antico concetto di anima di matrice cristiana lascia perciò spazio a nuove sperimentazioni concettuali che potrebbero rivelarsi altamente proficue, ed è in questa condizione che “lo psicologo nuovo”, o altresì il filosofo indagatore dell'animo umano, «si rende conto che appunto con ciò è condannato anche a *inventare* - e, chissà, forse anche a *trovare*». <sup>53</sup>

### 2.1. Linguaggio e gnoseologia

Se il soggetto del precedente paragrafo riguardava la correlazione tra il feticismo della lingua e lo sviluppo del pensiero metafisico, ci si concentrerà ora sugli aspetti primariamente gnoseologico-epistemici legati al linguaggio.

Come si è già osservato in precedenza, la struttura stessa della grammatica si fonda su astrazioni di carattere sostanzialistico che vengono ipostatizzate e credute vere in sé: si tratta della credenza nella struttura soggetto-predicato, la quale è sostenuta a causa della sua utilità per lo sviluppo della specie umana, divenendo così dogma, verità inconfutabile nel perpetuarsi incontrastato dell'abitudine.

---

<sup>51</sup> Nietzsche vede in Niccolò Copernico e Ruggero Boscovich i pensatori che hanno abbattuto la fede nella certezza immediata e nel conseguente atomismo materialistico: il primo con la confutazione dell'immobilità della terra, il secondo con la confutazione del concetto di materia. Sebbene il nome di Boscovich venga solo una volta citato nelle opere pubblicate e compaia saltuariamente negli appunti, la sua si rivela una figura di estrema importanza per lo sviluppo di alcuni concetti fondamentali del filosofo tedesco, come quelli potenza ed eterno ritorno. A questo riguardo si rimanda a: P. Gori, *La visione dinamica del mondo. Nietzsche e la filosofia naturale di Boscovich*, cit. «Non esistono sostanze eternamente durature: la materia è un errore, né più né meno del dio degli Eleati» (F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., p. 118 [af. 109]).

<sup>52</sup> F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., p. 18 [par. 12].

<sup>53</sup> *Ibidem*.

Sebbene il punto di partenza del discorso nietzschiano sulla lingua prenda spunto dalle riflessioni sulla natura metaforica di questa, rielaborando con ciò la riflessione di Gerber al riguardo, le riflessioni sulla grammatica non si arrestano a tali considerazioni. È necessario quindi indagare i meccanismi sottostanti questa “psicologia linguistica”, chiedendosi che cosa produce il linguaggio, o per meglio dire, cosa produce l’intelletto nella fenomenologia linguistica.

In prima istanza si potrebbe rispondere che il linguaggio ordina. Esso perpetua e potenzia l’attività intellettuale misurando, ponendo uguaglianze, discrimini, semplificazioni. Come le forme più elementari dell’intelletto producono rappresentazioni semplici, così la stessa nozione di soggetto fondante la grammatica è solo una forma più evoluta delle stesse.

La genesi delle “cose” è in tutto e per tutto opera degli esseri che formano rappresentazioni, vogliono, sentono. Ciò vale per il concetto stesso di “cosa” come per tutte le qualità. Anche il soggetto” è una creazione del genere, una “cosa” come tutte le altre: una semplificazione per indicare la forza che pone, inventa, pensa, come tale, distinta da ogni singolo porre, inventare e pensare.<sup>54</sup>

Si prenda per un attimo un ulteriore spunto riscontrabile in questo frammento, ovvero l’elaborazione che Nietzsche dà della nozione di cosa, la quale risulta estremamente interessante. Tale nozione ricorda da vicino quella che ne dà Lange nella *Storia del materialismo*: «Ora la “cosa” in realtà non è altro che il punto di riposo desiderato dal nostro pensiero. Noi non conosciamo altro che le proprietà e la loro riunione in un ignoto, la cui ipotesi è una finzione del nostro spirito, ma, a quanto sembra, una finzione necessaria e imperiosamente reclamata dalla nostra organizzazione».<sup>55</sup> Si evince nuovamente come gli influssi di Lange, in particolar modo come interprete di Kant, siano stati rilevanti per lo sviluppo del costruzionismo nietzschiano.

Se la nozione di cosa rimanda ad una funzione ordinatrice e rappresentazionale degli organismi viventi, quest’ordine, per Nietzsche, è appunto limitato agli esseri che formano rappresentazioni. Il reale, il mondo è concepito dinamicamente nella filosofia nietzschiana, come un fluire continuo, privo di strutturazioni, fini e leggi.

---

<sup>54</sup> F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1887*, cit., p. 127 [fr. 2 [152]].

<sup>55</sup> F. A. Lange, *Storia del materialismo*, trad. it. di A. Treves, Monanni, Milano, 1932, p. 231.

Questa visione del mondo di chiara ascendenza eraclitea diventa sempre più determinante per la sua filosofia nel corso degli anni Ottanta.<sup>56</sup> Si prenda ad esempio la formulazione contenuta nell'aforisma 109 della *Gaia scienza (Stiamo all'erta!)*, dove Nietzsche esorta a diffidare di organicismo e meccanicismo, così come di qualunque pretesa antropomorfizzante sulla natura del mondo, asserendo come l'ordine del cosmo, che noi consideriamo a partire dal nostro condizionato punto di vista umano, non sia che un'eccezione momentanea: «Il carattere complessivo del mondo è invece caos per tutta l'eternità, non nel senso di un difetto di necessità, ma di un difetto di ordine, articolazione, forma, bellezza, sapienza e di tutto quanto sia espressione delle nostre estetiche nature umane».<sup>57</sup> Anche in questo caso si ha a che fare con un effetto prospettico: nulla è in realtà stabile, vi sono solo diversi gradi di movimento nel divenire; il mondo appare saldo per via della limitatezza della nostra percezione e la psicologia del linguaggio continuerebbe a riprodurre tale parvenza anche sul piano intellettuale pensando a soggetti, sostanze, cose, ecc.

Come già osservato nel commento a *Su verità e menzogna*, lo statuto della parola è metaforico: le parole sono per Nietzsche semplificazioni, astrazioni intellettuali. Sono segni per i pensieri, che a loro volta rimandano a determinate sensazioni,<sup>58</sup> e i concetti non sarebbero che «segni più o meno figurati per indicare sensazioni spesso ritornanti e ritornanti assieme, complessi di sensazioni».<sup>59</sup> Dalla sfera della sensazione a quella del concetto si assiste così ad un progressivo impoverimento, una spogliazione di ogni differenza, individualità e particolarità nella costruzione dell'essenza. Ma se è assolutamente corretto designare la parola quale abbreviazione, segno (*Zeichen*), è altresì vero che la sua funzione segnica non si riduce alla sola semplificazione. L'uomo ricorre al concetto laddove non si colgono i nessi strutturali dell'accadere.

---

<sup>56</sup> «Il momento dell'ombra più corta è quello in cui la conoscenza è più forte e coincide per Nietzsche con la sua immagine della natura come caos, cioè come un continuum temporale privo di strutture e leggi persistenti e privo di scopo a cui approda almeno a partire dall'estate del 1881, nei quaderni in cui troviamo per la prima volta il nome del saggio persiano» (P. D'Iorio, *La metafisica dei contrari e la genealogia delle gradazioni*, cit., p. 265).

<sup>57</sup> F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., p. 117 [af. 109].

<sup>58</sup> «I nostri pensieri sono le ombre delle nostre sensazioni – sempre più oscuri, più vuoti, più semplici di queste» (ivi, p. 147 [af. 179]).

<sup>59</sup> F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., p. 189 [par. 268].

Noi collochiamo una parola là dove comincia la nostra ignoranza, dove non possiamo vedere oltre, per esempio la parola “io”, la parola “fare”, la parola “patire”: queste saranno le linee dell’orizzonte della nostra conoscenza, ma non della nostra “verità”.<sup>60</sup>

Questo frammento offre un’importante indicazione sul ruolo del linguaggio: i concetti, anche quelli filosofici sono necessariamente dei riempitivi esplicativi. Il concetto ha dunque validità unicamente in vista della sua funzione pragmatica.

Nietzsche mette in guardia i filosofi, e forse anche sé stesso, dal cadere preda della seduzione del linguaggio: i filosofi hanno per troppo tempo sovrastimato le capacità esplicative della lingua.<sup>61</sup> Inoltre, l’invito a una prudenza epistemologica è senz’ombra di dubbio rivolto allo sviluppo del pensiero scientifico, e lo stesso concetto di causa utilizzato dalle scienze naturali ricade in questa critica. Si attribuirebbe all’uso del principio di causa-effetto un erroneo statuto esplicativo del mondo, laddove la visione scientifica produce unicamente una descrizione del reale secondo un suo proprio linguaggio simbolico.<sup>62</sup> La critica del principio di causalità non è un tema nuovo al filosofo tedesco. Nietzsche individua l’origine di tale “principio” in una “mitologia primitiva”: la credenza nella causa deriverebbe da un’atavica fede nella volontà, secondo un’interpretazione dell’accadere che introduce negli eventi un elemento volontaristico.<sup>63</sup>

La critica di Nietzsche ai concetti scientifici (causa, effetto, atomo, materia, ecc.) anche da un punto di vista storico e psicologico è propria del clima culturale che anima la seconda metà dell’Ottocento. La posizione nietzschiana può essere infatti accostata a quella di Richard

---

<sup>60</sup> F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1887*, cit., p. 175 [fr. 5 [3]].

<sup>61</sup> Cfr. L. Lupo, *Le colombe dello scettico. Riflessioni di Nietzsche sulla coscienza negli anni 1880-1888*, ETS, Pisa, 2006, pp. 232-236.

<sup>62</sup> «Occorre servirsi della “causa” e dell’“effetto” soltanto come meri concetti cioè di finzioni convenzionali destinate alla connotazione, all’intellezione, non già alla spiegazione» (F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., p. 26 [par. 21]).

<sup>63</sup> «Ora, ovunque originariamente l’uomo constatò un accadere, fu indotto a credere in una volontà come causa e in esseri capaci di volizioni personali agenti sullo sfondo – essendo ben lontano da lui il concetto di meccanismo. Ma dal momento che, per immensi periodi di tempo, l’uomo ha creduto solo a persone (e non a materie, forze, cose, ecc.), la fede nella causa e nell’effetto è divenuta per lui una fede basilare di cui si serve, ogniqualvolta accada qualcosa – ancora oggi istintivamente, e quasi fosse un residuo atavico di antichissima origine» (F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., p. 131 [af. 127]).

Avenarius o di Ernst Mach, quelli che sono ritenuti i padri del fenomenalismo.<sup>64</sup> Proprio quest'ultimo, in una conferenza del 1871 intitolata *La storia e la radice del principio di conservazione del lavoro*,<sup>65</sup> promuove l'adozione del metodo storico-critico nei confronti di concetti e leggi scientifiche, sostenendo come sia possibile attribuire a queste unicamente uno statuto contingente, affermando che esse non sarebbero altro che etichette aventi "valore economico", ovvero un valore che risiede nella loro comodità d'uso ai fini della trasmissione del sapere all'interno della comunità scientifica.<sup>66</sup> Le posizioni sostenute da Mach in questo luogo mettono in luce una rivalutazione dello statuto dei concetti scientifici e una conseguente riflessione di carattere pratico-metodologico sulla scienza;<sup>67</sup> ed è sempre nell'opera dell'epistemologo austriaco, questa volta in un altro testo, nel quarto capitolo de *La meccanica nel suo sviluppo storico critico*, che si segue Hume nella sua critica al principio di causalità, suggerendo l'idea che la fede esso si origini a partire dall'osservazione sui nostri movimenti volontari e sugli effetti che questi recano all'ambiente. L'affinità con le considerazioni nietzschiane appare oltremodo evidente.<sup>68</sup>

Si tratta di una mitologia della volontà, di una fede nella sua azione libera, incondizionata, quasi fosse una "forza magica", una forza che muove. Non a caso l'aforisma 127 della *Gaia scienza (Effetto postumo della religiosità più antica)* assume esplicitamente come referente

---

<sup>64</sup> Fu Hans Kleimpentert, allievo di Ernst Mach, che nel 1913 nel testo *Der Phänomenalismus. Eine naturwissenschaftliche Weltauffassung* fornisce una ricostruzione del fenomenalismo e dei suoi rappresentanti, individuando in Nietzsche uno degli autori fondamentali di questa corrente. Cfr. P. Gori, *Il pragmatismo di Nietzsche. Saggi sul pensiero prospettivistico*, Mimesis, Milano-Udine, 2016, pp. 132-141.

<sup>65</sup> E. Mach, *La storia e la radice del principio di conservazione del lavoro*, in Id., *Scienza tra storia e critica*, a cura di L. Guzzardi, Polimettrica, Monza, 2005, pp. 41-83.

<sup>66</sup> «Mach sostiene chiaramente che i concetti sono solo punti di appoggio dei nostri processi cognitivi, simboli mentali che uno scienziato adotta temporaneamente, come il miglior risultato fino a quel momento è stato possibile conseguire nel suo specifico campo d'indagine [...]. Queste "etichette" sono utili soprattutto per risparmiare le energie impiegate nella ricerca e permettere a un ricercatore di comunicare il risultato dei propri studi ad altri scienziati che porteranno avanti il suo lavoro. Questo, molto in sintesi, è ciò che sta alla base dell'idea di Mach che la scienza abbia un valore economico» (P. Gori, *Il pragmatismo di Nietzsche. Saggi sul pensiero prospettivistico*, cit., p. 172).

<sup>67</sup> Per uno studio approfondito del pensiero di Mach e del suo rapporto con quello nietzschiano rimando a: P. Gori *Il meccanicismo metafisico. Scienza, filosofia e storia in Nietzsche e Mach*, Il Mulino, Bologna, 2009.

<sup>68</sup> Cfr. V. Vivarelli, *Nietzsche e le spiegazioni rassicuranti di Avenarius e Mach*, in M. C. Fornari (a cura di), *Nietzsche. Edizioni e interpretazioni*, ETS, Pisa, 2007, pp. 420-421.

polemico Schopenhauer e la sua filosofia del volere, che viene definita appunto da Nietzsche una “mitologia primordiale”.

Supponendo che tutto quanto esiste sia soltanto un qualcosa che vuole, Schopenhauer ha innalzato al trono un’antichissima mitologia: non pare che abbia mai tentato un’analisi della volontà, dal momento che, come chiunque altro, anche lui aveva fede nella semplicità e nella immediatezza di ogni volere: mentre invece il volere è soltanto un meccanismo così perfetto nel funzionamento che quasi sfugge all’occhio dell’osservatore.<sup>69</sup>

Questa critica all’errore metodologico del pensiero schopenhaueriano ci porta immediatamente in un altro luogo della critica, ovvero all’analisi del cosiddetto “mondo interno”, un luogo decisivo per comprendere alcuni tratti essenziali del pensiero nietzschiano indissolubilmente legati al problema del linguaggio.

Potremmo dire che il problema del mondo interno e della seduzione che esso ha esercitato sugli uomini della conoscenza sia un fattore che contraddistingue la filosofia tutta, eppure ciò è vero in particolar modo per quella moderna. Essa agli occhi di Nietzsche sarebbe infatti caduta preda di un principio metodologico erroneo fondato sulla fede nelle “certezze immediate”. I filosofi moderni prendendo le mosse dai cosiddetti “fatti di coscienza”, essi avrebbero edificato il proprio pensiero su ciò che pareva loro più prossimo, familiare, riconoscibile e con ciò non avrebbero preso distanza nemmeno di un passo dall’antico vizio popolare di rifuggire l’ignoto per rifugiarsi nell’abituale. Questa postura metodologica si rivela essere fondamentale erronea e altamente dannosa, in quanto rende di fatto impossibile l’avvio di un’indagine “scientifica” rigorosa: «Errore degli errori! Il noto è l’abituale; e l’abituale è il più difficile da “riconoscere”, ossia da vedere come problema, e cioè come estraneo lontano come ciò che sta “fuori di noi” ...».<sup>70</sup> I filosofi si sarebbero arrestati a degli stati assolutamente superficiali del mondo interno, rimanendo ancorati alla credenza in istanze (ad es. pensiero, volontà, soggetto) che oscurerebbero l’implicita pluralità e dinamicità soggiacente del mondo pulsionale.

È nel primo libro di *Al di là del bene e del male* che Nietzsche ripropone le critiche sviluppate negli anni precedenti alle mistificazioni dell’“io penso” e dell’“io voglio”. Dietro la formula del cogito cartesiano si nasconderebbero «una serie di asserzioni temerarie, la giustificazione

---

<sup>69</sup> F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., p. 131-132 [af. 127].

<sup>70</sup> Ivi, p. 224 [af. 355]. Si noti inoltre la fortunata vicinanza con la celebre formula hegeliana presente nella *Prefazione alla Fenomenologia dello spirito*: «Ciò che in generale è noto proprio perché è noto, non è conosciuto». (G. W. F. Hegel, *La fenomenologia dello spirito*, a cura di G. Garelli, Einaudi, Torino 2008, p. 23).



delle quali mi è difficile, forse impossibile, – come per esempio che sia *io* a pensare, che debba esistere un qualcosa, in generale, che pensi, che pensare sia un'attività e l'effetto di un essere pensato come causa, che esista un "io", infine, che sia già assodato che cos'è caratterizzabile in termini di pensiero, – che io *sappia* che cos'è pensare»; all'illusoria immediatezza dello stesso Nietzsche contrappone una scomposizione per così dire anatomica che mette in luce «una serie di problemi della metafisica, vere e proprie questioni di coscienza dell'intelletto»;<sup>71</sup> mentre è nel paragrafo diciannovesimo che Nietzsche si scaglia nuovamente contro Schopenhauer, e con lui contro tutti coloro che hanno pensato al volere con una postura essenzialmente metafisica.

I filosofi sono soliti parlare della volontà come se fosse la cosa più nota di questo mondo; anzi Schopenhauer ci dette a intendere che la volontà soltanto ci sarebbe propriamente nota, nota in tutto e per tutto, nota senza detrazioni o aggiunte. Tuttavia, mi sembra sempre di nuovo che anche in questo caso Schopenhauer abbia fatto soltanto quel che appunto i filosofi sono soliti fare: cioè che egli abbia accolto un *pregiudizio del volgo* portandolo all'esagerazione. Il volere mi sembra soprattutto qualcosa di *complicato*, qualcosa che soltanto come parola rappresenta una unità [...]<sup>72</sup>

È doveroso sottolineare come Nietzsche non si scagli contro l'utilizzo di questi termine *tout court*, bensì, contro l'ingenuo e accomodante vizio di riporre fede nel noto, nell'apparente semplicità testimoniata dalla parola.<sup>73</sup> Nietzsche intende qui criticare la formulazione metafisica di *facoltà*, la cui pensabilità risulta così fuorviante, vaga e ingenua da risultare risibile.

Come sono *possibili* giudizi sintetici a priori? – si chiedeva Kant, – e che cosa rispose propriamente? *Grazie a una facoltà* [...] il vecchio Kant. Ma è poi questa – una risposta? Una spiegazione? O non piuttosto soltanto una ripetizione della domanda? Com'è che l'oppio fa dormire? "Grazie a una facoltà", cioè la *virtus dormitiva* – risponde quel medico di Molière:

*quia est in eo virtus dormitiva,  
cujus est natura sensus assoupire*

Ma risposte di tal genere appartengono alla commedia [...].<sup>74</sup>

---

<sup>71</sup> F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., p. 21 [par. 16]. Della critica al cogito cartesiano si occupa anche l'apoforisma successivo.

<sup>72</sup> Ivi, p. 22 [par. 19].

<sup>73</sup> «"Ogni verità è semplice". – Non è questa una doppia menzogna?» (F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, cit., p. 55).

<sup>74</sup> F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., p. 16. [par. 11].

Di contro a questa critica, Nietzsche è ben consapevole del fatto che un'analisi della mente si muova sempre su di un impervio crinale dal quale è prossima la caduta in derive metafisiche; il filosofo è infatti ben conscio dell'insufficienza del linguaggio filosofico, ma riconosce al contempo l'inevitabile necessità del suo utilizzo nell'ambito di una ricerca sul mondo interno, e, pur facendo proprio l'insegnamento di Lange, non si esime da questa impresa teoretica mantenendo con ciò un atteggiamento scettico e circospetto.<sup>75</sup>

È così che proprio l'analisi critica della volontà riesce a fare luce sulle dinamiche soggiacenti del mondo interiore che ci rivelano un'ulteriore problematica di carattere linguistico, o più correttamente comunicativo. Secondo Nietzsche, infatti, ogni atto di volere avrebbe sotto di sé una dinamicità pluridimensionale. Ingredienti fondamentali della volontà sono infatti il “sentire” ed il “pensare”, in ogni volere vi sarebbe infatti una molteplicità di sensazioni e una molteplicità di pensieri uno dei quali si rivela essere il “pensiero che comanda”, da cui il volere è inseparabile.

Se sia il piano sensibile che quello cognitivo si rivelano essere dimensioni fondamentali del volere, Nietzsche vi introduce un terzo tassello, ovvero una passione (*Affekt*), denominata da lui “passione del comando”. Questa, dal popolo fraintesa come “libertà del volere”,<sup>76</sup> è indice di una relazionalità del mondo interno che si struttura secondo rapporti di “comando-obbedienza”. La corporeità viene infatti pensata da Nietzsche come una “organizzazione sociale di molte ‘anime’ strutturata gerarchicamente, in cui “noi” «siamo al tempo stesso chi comanda

---

<sup>75</sup> «(Lange) intravede il pericolo di derive metafisiche legato alle difficoltà insite nel compito di delimitare il senso delle parole che si utilizzano per descrivere natura e dinamiche della mente. Facendo proprie le preoccupazioni che erano già di Lange e sempre consapevole del fatto che ogni problema conoscitivo è in primo luogo un problema di linguaggio, anche Nietzsche si mostra critico rispetto alle possibilità esplicative di parole come “sentire”, “pensare”, “volere”. Tuttavia, come nel caso delle pulsioni, anche a proposito degli stati ‘interni’ egli si trova costretto a utilizzare il lessico della tradizione filosofica pur riconoscendone l'insufficienza, la vaghezza e l'ambiguità. E pur consapevole di muoversi su un terreno incerto, il filosofo non rinuncia ad avanzare anche se con circospezione» (L. Lupo, *Le colombe dello scettico*, cit., pp. 86-87). Inoltre, cfr. L. Lupo, *Nietzsche e le immagini della coscienza*, in M. C. Fornari (a cura di), *Nietzsche. Edizioni e interpretazioni*, cit., pp. 215-216.

<sup>76</sup> «“Io sono libero, ‘egli’ deve obbedire” – in ogni volontà si annida questa coscienza [...]. Un uomo che vuole – comanda a un qualcosa, in sé, che ubbidisce o alla cui obbedienza egli crede» (F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., p. 23 [par. 19]).

e chi ubbidisce»<sup>77</sup> e siamo dunque partecipi di una pluralità di sensazioni e pensieri tra loro non necessariamente concordi, anzi spesso contrastanti. È nella pregiudiziale credenza nell'“io” come unità semplice che il dinamismo dualista del volere andrebbe smarrito, portando così ad una “mitologia filosofica”.

Nietzsche si confronta serratamente col problema relativo alla concezione del volere durante tutti gli anni Ottanta e la dinamica relazionale del rapporto gerarchico “comando-obbedienza” compare a più riprese negli scritti del filosofo nel biennio 1884-1885. Tale dinamica è fondamentale per la questione del linguaggio, in quanto il binomio nietzschiano sottende un'istanza linguistica del mondo pulsionale e una capacità intellettuale insita in ogni essere vivente: l'obbedienza ed il comando, infatti, non sono pensati da Nietzsche in termini meccanicisti, in essi sono insite valutazioni, selezioni, appropriazioni.<sup>78</sup>

Da questa breve digressione sulla volontà emerge come nell'orizzonte nietzschiano sia il mondo pulsionale che quello razionale sarebbero costituiti irrimediabilmente da strutture linguistiche e comunicative assolutamente necessarie. In questo orizzonte la realtà non può dunque che essere intesa in termini pansemiotici: la dimensione segnica è ineludibile.

Da questo punto si apre un'ulteriore critica alla filosofia moderna e alla sua pretesa di fondarsi sui “fatti di coscienza”. Se il mondo vivente è necessariamente vincolato ad una costruzione segnica, allora non può darsi immediatezza alcuna, e questo è tanto più valido per Nietzsche se prendiamo come terreno di ricerca il mondo interno.<sup>79</sup> Egli contrappone alla presunta trasparenza dell'io la fenomenalità dell'“interiorità”: «Critica della filosofia moderna: punto di partenza erroneo, come se esistessero dei fatti di coscienza – e non un fenomenalismo dell'osservazione di sé».<sup>80</sup>

Quello del fenomenalismo del mondo interiore risulta essere un nucleo tematico a cui Nietzsche dedica ampio spazio nella propria riflessione nel corso degli anni Ottanta, ed è nella fase matura del suo pensiero che esso diviene sempre più centrale; infatti, è proprio

---

<sup>77</sup> *Ibidem*. «Ribellione – questa è la nobiltà nello schiavo. Obbedienza sia la vostra nobiltà! Un obbedire sia perfino il vostro comandare!» (F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, trad. it. di M. Montinari in OFN, vol. VI, tomo I, p. 52 [Za, I, *Della guerra e dei guerrieri*]).

<sup>78</sup> Per un approfondimento sugli stati interni (sentire, pensare, volere) e sulle loro dinamiche in Nietzsche rimando a L. Lupo, *Le colombe dello scettico*, cit., pp. 85-132. In particolare, sul tema della volontà alle pagine 121-132.

<sup>79</sup> «Il “mondo interiore” è colmo di immagini ingannevoli e di fuochi fatui: la volontà è uno di questi». (F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, cit., pp. 86-87).

<sup>80</sup> F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1887*, cit., p. 153 [fr. 2 [204]].

nell'aforisma 354 della *Gaia scienza* (1887) che si ritrovano alcune tra le pagine più feconde del suo pensiero riguardanti molti dei temi sopra trattati (il linguaggio, la comunicabilità, il mondo interno, il segno ecc.).<sup>81</sup>

Tale aforisma porta il titolo *Il genio della specie*, esso rimanda esplicitamente al concetto elaborato da Schopenhauer nel *Mondo come volontà e rappresentazione*<sup>82</sup> in cui questa formula indica la capacità della volontà di ingannare la coscienza del singolo nella forma dell'amore sessuale rivolto apparentemente a un determinato individuo. Nietzsche, tuttavia, ripensa tale concetto riferendolo invece alla natura della coscienza e alla sua funzione eminentemente comunicativa.

Considerando la coscienza un fenomeno secondario per cui la vita intero potrebbe farne a meno, Nietzsche si chiede lo scopo della stessa. Essa si svilupperebbe come potenziamento della capacità comunicativa spinta dal bisogno di comunicazione e di comprensione all'interno delle comunità umane. La sopravvivenza dell'uomo è dipesa infatti dalla capacità di comprendersi con i suoi simili, di comunicare i propri bisogni ed i propri stati interni in modo quanto più rapido e preciso.

Coscienza è propriamente soltanto una rete di collegamento tra uomo e uomo [...] essendo l'animale maggiormente in pericolo, ebbe bisogno d'aiuto, di protezione; ebbe bisogno dei suoi simili, dovette esprimere le sue necessità, sapersi rendere comprensibile – e per tutto questo gli fu necessaria, in primo luogo, la «coscienza», gli fu necessario anche «sapere» quel che gli mancava, «sapere» come si sentiva, «sapere» quel che pensava.<sup>83</sup>

È chiaro, dunque, come la coscienza proceda di pari passo con la fabbricazioni di segni comunicativi, ovvero le parole.<sup>84</sup>

È in un aforisma di *Al di là del bene e del male*, affatto simile a questo per sviluppo e contenuto, che Nietzsche si sofferma maggiormente sulla genesi del linguaggio: esso si

---

<sup>81</sup> Le riflessioni di questo aforisma riguardano oltretutto il problema della coscienza. Non è possibile affrontare la totalità delle riflessioni nietzschiane sul tema, nelle seguenti pagine verranno presi in considerazione solo determinati aspetti di questo. Per una dettagliata ricostruzione di questo problema si veda L. Lupo, *Le colombe dello scettico*, cit. In particolar modo le pagine 133-202.

<sup>82</sup> A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, a cura di A. Vigliani, Mondadori, Milano, 1989, pp. 1430-1479 (cap. XLIV).

<sup>83</sup> F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., p. 221 [af. 354].

<sup>84</sup> «Per dirla in breve, lo sviluppo della lingua e quello della coscienza (non della ragione, ma soltanto del suo divenire autocosciente) procedono di pari passo» (*Ibidem*).

formerebbe da un “processo di abbreviazione”. Il linguaggio preso di per sé, in quanto condivisione dello stesso registro segnico, non è garante di una comunicazione rapida e funzionale: per produrre una comunicazione efficace è necessario che i termini utilizzati si riferiscano ad esperienze interiori eguali, e questo è possibile solo dove vi sia un popolo, ossia, laddove gli esseri umani abbiano vissuto nelle medesime condizioni di vita, in particolar modo nelle medesime condizioni di pericolo. Sarebbe quindi sulla base di esperienze ritornanti sempre più frequenti e, dunque, sempre più consolidate che si produrrebbero segni condivisi, ovvero le parole. Il genio della specie non risiederebbe dunque nell’istinto sessuale, bensì nella necessità comunicativa di non fraintendersi.<sup>85</sup>

Una delle conclusioni fondamentali di questo aforisma è che la coscienza, anziché essere la parte più singolare e intima dell’individuo, ne rappresenta piuttosto la dimensione comunitaria e gregaria; essa si è sviluppata per l’utile della comunità (del gregge), il che significa che anche la conoscenza di sé risponde all’imperativo della ri-conoscibilità.<sup>86</sup>

L’individuo accede a sé stesso solo nel suo aspetto medio e superficiale, nel suo aspetto “non-individuale”, la totalità dell’esperienza cosciente è una ritraduzione di sé e del proprio vissuto in termini gregari.

Tutte quante le nostre azioni sono in fondo incomparabilmente personali, uniche, sconfinatamente individuali, non v’è dubbio; ma appena le traduciamo nella coscienza, *non sembra che lo siano più...* Questo è il vero fenomenalismo e prospettivismo, come lo intendo *io*: la natura della *coscienza animale* implica che il mondo di cui possiamo aver coscienza è solo un mondo di superfici e di segni, un mondo generalizzato, volgarizzato – che tutto quanto si fa cosciente *diventa* per ciò stesso piatto, esiguo, relativamente stupido, generico, segno, segno distintivo del gregge; che a ogni farsi della coscienza è collegata una grande fondamentale alterazione, falsificazione, riduzione alla superficialità e generalizzazione<sup>87</sup>

---

<sup>85</sup> «Quanto più grande è la condizione di pericolo, tanto più grande è il bisogno di accordarsi facilmente e rapidamente su quel che è necessario; non fraintendersi nel pericolo è ciò di cui gli uomini non possono fare assolutamente a meno per i loro rapporti». (F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., p. 190 [par. 268]).

<sup>86</sup> «Tu devi essere conoscibile, devi esprimere la tua interiorità con segni chiari e continui altrimenti sei pericoloso [...] devi considerarti tu stesso conoscibile, non ti è lecito essere *nascosto* a te stesso» (F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1882-1884*, trad. it. di L. Amoroso e M. Montinari, in OFN, vol. VII, tomo I, parte I, 1882, p. 324 [fr. 24 [19]]).

<sup>87</sup> F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., p. 222 [af. 354].

La stessa nozione di coscienza come *coscienza animale* rimanda ancora una volta a un forte opposizione all'antropocentrismo, un tema che come si è già avuto modo di vedere è fondamentale ancora nel periodo giovanile, è determinante nella *Gaia scienza* e tale rimarrà anche nelle opere del biennio 1887-88.

Nietzsche indica quindi con il binomio “fenomenalismo e prospettivismo” la dimensione pansemiotica del reale sottomessa alla necessità biologica della coscienza: il mondo a noi accessibile è quindi racchiuso in una “linguistica” non trascendibile; questo aspetto si potrebbe dire appunto un trascendentale, in quanto condizione di possibilità della nostra esperienza formata appunto da fenomeni, apparenze, segni.<sup>88</sup>

---

<sup>88</sup> «La possibilità di risalire dal dato interno a quello esterno è resa impossibile da questo *lavoro di traduzione*, in cui il linguaggio opera, come già sappiamo, secondo la natura di *convenzione* che cancella ogni possibilità di riferimento diretto al mondo esterno [...]. Per ‘linguaggio’ Nietzsche non intende una forma culturalmente articolata e storicamente caratterizzata che è propria dell’essere umano, bensì una riduzione della realtà a ‘segno’ che caratterizza, in generale, la “coscienza animale” e che considera l’uomo nella dimensione del gregge» (C. Gentili, *Introduzione a Nietzsche*, cit., p. 115).

### 3. Prospettivismo

Se il paragrafo precedente ci ha introdotti al problema del prospettivismo con l'approdo all'aforisma 354 della *Gaia scienza*, è necessario prima trattare il tema da un punto di vista strettamente teoretico, definendo i termini in uso e il campo d'indagine che questo problema investe.

Benché si sia soliti indicare con il termine "prospettivismo" la filosofia del Nietzsche maturo, e questo risulti approssimativamente corretto da un punto di vista teoretico, tale termine ricorre unicamente una volta nelle opere pubblicate dal filosofo, appunto nel summenzionato passaggio del quinto libro della *Gaia scienza*. Diversamente, i riferimenti alla prospettiva, alla visione prospettica, alla dimensione ottica della vita, ricorrono più volte nella sua opera.<sup>89</sup> La proliferazione di queste formulazioni nella filosofia nietzschiana risente senz'ombra di dubbio dell'influenza dell'opera di Gustav Teichmüller, *Die wirkliche und die scheinbare Welt* (1882), che Nietzsche legge in questi anni. È Teichmüller, infatti, a parlare di visione prospettica e a formulare la dicotomia tra un mondo apparente (o prospettivistico) e un mondo reale, da cui Nietzsche poi sviluppa la nota opposizione: mondo apparente-mondo vero.

Per quanto l'impostazione di Teichmüller abbia avuto un influsso sulla filosofia di Nietzsche, i due pensatori divergono sostanzialmente. Sebbene infatti Teichmüller sia un critico del kantismo e sviluppi un discorso epistemologico che sostiene una natura semiotica della nostra conoscenza, concentrandosi in particolar modo su quella scientifica, e in questo la sua posizione sia assolutamente affine a quella nietzschiana, egli resta un pensatore metafisico che crede nell'esistenza di un mondo vero, indipendente dunque dalla nostra visione prospettica, posizione questa duramente critica dalla filosofia nietzschiana.

La sua influenza è in realtà cogente primariamente sul piano lessicale:<sup>90</sup> se infatti è attraverso la lettura di questi che Nietzsche adotta una nuova terminologia per la sua opera, è altresì vero che le riflessioni su questi temi sono già ampiamente sviluppate prima del 1883 e rappresentano un momento fondamentale di un percorso di natura gnoseologica che incomincia già nel periodo

---

<sup>89</sup> «Per l'esattezza il termine ricorre cinque volte nell'opera di Nietzsche: quattro nella forma *Perspektivismus*, una nella forma *Perspektivism*. Di queste solo una è l'occorrenza nelle opere pubblicate: Cfr. FW 354, 258. Assai più frequente è invece l'uso dell'aggettivo *perspektivish* e del sostantivo *Perspektive*» (C. Gentili, *Introduzione a Nietzsche*, cit., p. 135).

<sup>90</sup> Cfr. P. Gori, *Il pragmatismo di Nietzsche*, cit., p. 97.

giovanile. È infatti in *Su Verità e menzogna* che Nietzsche parla del *pathos* che l'uomo ha in comune con la zanzara, e con ogni essere vivente, nel sentirsi al centro dell'universo, ed è già nella *Seconda Inattuale* che ricorre il concetto di "orizzonte", dove questo termine sta a indicare la condizione di possibilità per lo sviluppo della vita («ogni essere vivente può diventare sano, forte e fecondo solo entro un orizzonte»).<sup>91</sup> Il discorso nietzschiano sul prospettivismo ricomprende dunque il problema della teoria della conoscenza svolto negli anni precedenti. Se con lo scritto postumo del '73 egli utilizza i termini "metafora" e "finzione", e nel periodo subito successivo gli preferisce il termine "errore", nella fase matura del suo pensiero si fa sempre più strada la metafora pittorica per indicare lo statuto falsificante dell'intelletto interpretante («la condizione fondamentale di ogni vita»),<sup>92</sup> che nella sua attività produce forme e schemi necessari all'affermazione della vita, sia essa, ad esempio, quella dell'essere umano nella sua interezza, o quella dei singoli organi di senso.

L'uomo è una creatura plasmatrice di forme e ritmi; in niente è meglio esercitato e sembra che a niente prenda piacere più che nell'inventar forme. Si osservi soltanto in che modo il nostro occhio subito cerca un'occupazione, non appena non ha più niente da vedere: si crea qualcosa da vedere. Presumibilmente nient'altro fa il nostro udito: si esercita. Senza la trasformazione del mondo in figure e ritmi non ci sarebbe per noi niente di "uguale", dunque neppure niente che ritorni, dunque neppure una possibilità di esperienza e di appropriazione, di nutrizione [...]. L'uomo impara in questo a conoscere la propria forza come una forza di opposizione e ancor più come una forza di determinazione, che rifiuta, trascoglie, costruisce, che ordina nei propri schemi [...]. Così sorge il nostro mondo, tutto il nostro mondo appartiene solo a noi, solo da noi creato, non corrisponde a nessuna "realtà vera e propria" nessun "in sé delle cose"; piuttosto esso stesso è la nostra unica realtà, e la conoscenza si dimostra, così considerata, solo come un mezzo di nutrizione.<sup>93</sup>

Ogni vita è perciò sottoposta al suo autonomo prospettivismo, ed è così situata in quel conchiuso mondo di schemi che essa stessa ha forgiato per sua necessità. Il falsificazionismo matura, per così dire, necessariamente nel prospettivismo.<sup>94</sup>

---

<sup>91</sup> C. Gentili, *Introduzione a Nietzsche*, cit., pp. 98-99.

<sup>92</sup> F. Nietzsche, *Al di là del bene del male*, cit., p.4 [Prefazione].

<sup>93</sup> F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1884-1885*, trad. it di S. Giametta, in OFN, vol. VII, tomo III, 1975, pp. 290-291 [fr. 38 [10]].

<sup>94</sup> «I processi intimi sono essenzialmente *generatori di errore*, perché la vita è possibile solo sotto la guida di tali forze restrittive e creatrici di prospettiva» (F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1887*, cit., p. 280 [fr. 7 [9]]).



Benché il tema del prospettivismo prenda le mosse da un discorso primariamente epistemologico, esso si estende ben oltre questo. Si potrebbe affermare che arriva ad assumere una dimensione “totale”. Il prospettivismo si presenta nei frammenti dell’ultimo Nietzsche come una dimensione in cui l’interpretazione va ad assumere un primato ontologico nell’ipotesi della *volontà di potenza*, ed in secondo luogo, in quanto la posta in gioco e il senso del prospettivismo nietzschiano eccedono il piano strettamente teoretico collocandosi sul piano della morale e dell’etica,<sup>95</sup> esso diviene il fondamento per una critica del tipo umano decadente (cristiano-europeo).

È nondimeno opportuno concentrarsi sugli aspetti gnoseologici ed epistemologici del discorso nietzschiano accantonando per un momento il riferimento agli aspetti “pratici” del prospettivismo, purtuttavia rimandando, là dove necessario, alle possibili implicazioni etico-morali di questi discorsi.

In questo approfondimento sul tema si è deciso di privilegiare quattro luoghi dell’opera nietzschiana in cui il carattere epistemico-gnoseologico del prospettivismo nietzschiano emerge in modo determinante. Tre di essi si trovano nelle opere edite, cioè negli aforismi 354 e 374 della *Gaia scienza* e nel capitolo 12 della terza dissertazione della *Genealogia della morale*, mentre uno di essi è tratto dai quaderni, ed è il frammento 7[60] composto tra il 1886 e il 1887.

### 3.1. *Il prospettivismo nelle opere*

Dopo aver sviluppato l’argomentazione riguardo l’origine e il ruolo della coscienza, Nietzsche utilizza il termine “prospettivismo” per indicare il carattere falsificante dell’esperienza cosciente in cui il mondo diviene comprensibile e pensabile unicamente rispetto alla prospettiva della comunità, del gregge, e dei suoi bisogni comunicativi. Egli accosta qui il termine “prospettivismo” a quello di “fenomenalismo” ad indicare come la conoscenza umana

---

<sup>95</sup> «Una nozione come quella di “interpretazione”, sulla quale molto si è scritto, porta già di per sé il discorso sul piano della morale e dell’etica, soprattutto nel momento in cui la si leghi al problema dell’attribuzione di senso al mondo [...]. Con questo, non si vuole certo negare che in Nietzsche esista una profonda relazione del modello prospettico con la teoria della conoscenza. Essi sono strettamente legati, ma senza che sia possibile realizzare una loro completa sovrapposizione» (P. Gori, *Il “prospettivismo”: epistemologia ed etica*, in P. Gori e P. Stellino, *Teorie e pratiche della verità in Nietzsche*, ETS, Pisa, 2011, pp. 102-103).

sia costitutivamente condizionata e segnica, senza alcun privilegio di accesso a una “mondo in sé”, a una “cosa in sé”, né interno, né esterno.

Il termine adottato da Nietzsche inoltre sembra per alcuni autori poter alludere a una novità della propria opera che egli avrebbe voluto rivendicare rispetto alle formulazioni elaborate dai pensatori del suo tempo (in primis Teichmüller) ponendo qui come soggetto privilegiato del prospettivismo il gregge.<sup>96</sup>

L'ultima parte dell'aforisma ironizza proprio su questi teorici della conoscenza, coloro che ancora tentano di pensare alle distinzioni “soggetto-oggetto” e “fenomeno-cosa in sé” come a binomi che pretendono di poter dire qualcosa del reale, che si pensano dunque come formulazioni aventi statuto ontologico. La prima distinzione altro non sarebbe che la nostra umana modalità di conoscere e dunque concepire il mondo, ma non si può pretendere da essa alcuna rilevanza di carattere ontologico, essa è pura grammatica.<sup>97</sup> È invece nel superamento della seconda distinzione che emerge il fenomenalismo nietzschiano in tutta la sua forza: se tutto ciò che possiamo pensare è racchiuso all'interno della nostra prospettiva coscienziale (della coscienza animale), allora quella distinzione che il kantismo pensa come assoluta non sarebbe altro che un'ulteriore prospettiva appartenente al nostro conoscere. La nostra è un'esperienza puramente fenomenica e l'ipotesi della “cosa in sé” non rientra che in questo mondo di apparenze.<sup>98</sup>

Così il testo si approssima alla sua conclusione con un'asserzione temeraria che però racchiude in sé il senso dell'intero aforisma.

---

<sup>96</sup> Cfr. P. Gori, *Il pragmatismo di Nietzsche*, cit., pp. 122-128; e P. Gori, *Fenomenalismo e prospettivismo in Gaia Scienza 354*, in C. Piazzesi, G. Campioni e P. Wotlig (a cura di), *Lecture della «Gaia Scienza» – Lectures du «Gai savoir»*, ETS, Pisa, 2010, pp. 117-130.

<sup>97</sup> «Non è forse permesso essere alla fine un po' ironici verso il soggetto, come verso oggetto e predicato? Non potrebbe forse il filosofo innalzarsi al di sopra della fiducia nella grammatica?» (F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., p. 43 [par. 34]).

<sup>98</sup> «È la conseguenza radicale che Nietzsche trae dalla dottrina kantiana della inconoscibilità della cosa in sé: se non possiamo conoscere la cosa in sé, perché la nostra conoscenza è limitata ai fenomeni, non possiamo conoscere neppure la distinzione tra la cosa in sé e i fenomeni. Sta qui la spiegazione del termine “fenomenalismo” [*Phänomenalismus*] che compare poche righe sopra, in cui è implicito, una volta ancora, un rimando a Schopenhauer il quale, in dichiarata opposizione a Kant, afferma che l'oggetto esiste solo “come puro fenomeno, non in sé, non incondizionatamente» (F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., p. 259 [ed. Gentili]). Sul problema della “cosa in sé” nella filosofia di Nietzsche si veda C. Gentili, *Introduzione a Nietzsche*, cit., pp. 104-113.

Non abbiamo appunto nessun organo per il *conoscere*, per la «verità»: noi «sappiamo» (o crediamo, o c'immaginiamo) precisamente tanto quanto può essere *vantaggioso* sapere nell'interesse del gregge umano, della specie: e anche quel che ciò qui è chiamato «vantaggio» è infine nient'altro che una credenza, un'immaginazione e forse esattamente quella quanto mai funesta stoltezza per cui un giorno precipiteremo in rovina.<sup>99</sup>

Il destino del nostro pensare è per Nietzsche indelebilmente segnato dalla necessità della specie, da un principio dunque di utilità biologica e di conseguenza non è possibile parlare di conoscenza vera, di conoscenza in sé. Con questa conclusione Nietzsche è ben lontano dal proporre una sorta di nichilismo epistemologico, per quanto il prospettivismo nietzschiano segua anche una certa tendenza allo scetticismo. Ciò che Nietzsche compie è ancora una volta un tentativo di superamento della concezione metafisica della verità, della pensabilità dunque di una conoscenza in sé, concepita anche solo come ideale a cui tendere.

Come si evince dalla lettura del frammento, l'aforisma termina però con un'ulteriore problematica di carattere teoretico che risulta essere una “naturale” conseguenza di ciò che Nietzsche ha finora avanzato sul prospettivismo della coscienza. Se è lecito considerare qualunque formulazione della coscienza come rivolta all'interesse, o all'utilità del gregge, queste stesse parole, “interesse”, “vantaggio”, “utilità”, risultano essere determinazioni della coscienza: invenzioni, segni, formulazioni al di sotto delle quali lavora il segreto gioco del fenomenalismo. L'accortezza terminologica, dunque, non è mai troppa: Nietzsche intende infatti prendere distanza dalle correnti utilitariste inglesi e dai suoi rappresentati (anzitutto Spencer e Mill) i quali riporrebbero ancora fede nel principio razionale dell'utilità.<sup>100</sup> La conclusione dell'aforisma afferma ed esibisce pertanto l'ineliminabile circolarità insita nel prospettivismo nietzschiano.

È invece un aforisma di poco successivo a evidenziare alcune delle più estreme conseguenze del prospettivismo sul piano teoretico. Si tratta dell'aforisma 374 (*Il nostro nuovo “infinito”*).

L'aforisma esordisce esibendo il carattere assolutamente intrascendibile del prospettivismo: se la nostra conoscenza è così indissolubilmente legata alla nostra prospettiva, quella gregario-collettiva, allora è impossibile determinare alcunché su questa stessa prospettiva dalla quale guardiamo il mondo, non è infatti possibile determinare il grado del carattere prospettico dell'esistenza.

---

<sup>99</sup> F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., p. 223 [af. 354].

<sup>100</sup> Cfr. F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., pp. 208-210 [af. 345]; o ivi, pp. 252-253 [af. 373].

Fino a che punto si estenda il carattere prospettico dell'esistenza, o se essa addirittura non abbia oltre a ciò un altro carattere, se un'esistenza senza spiegazione, senza «senso», non diventi appunto un «nonsense», se, d'altra parte, ogni esistenza non sia già essenzialmente un'esistenza *che spiega* – tutto questo, com'è giusto, non può essere deciso nemmeno attraverso la più diligente analisi, l'autoindagine dell'intelletto più penosamente coscienziosa; infatti, in questa analisi, l'intelletto umano non può fare a meno di vedere se stesso sotto le sue forme prospettiche e *soltanto* in esse.<sup>101</sup>

La finitezza della nostra condizione conduce a un ineliminabile scacco a qualsiasi pretesa di risoluzione dei problemi che il prospettivismo apre: la stessa indagine sul prospettivismo viene condotta attraverso le forme del fenomenalismo della coscienza che si pretende di poter determinare, il che conduce ad evidente un'aporia; la conoscenza umana è con ciò irrimediabilmente vincolata al proprio punto di vista, di conseguenza è altrettanto impossibile sapere quali ulteriori modi di conoscenza, dunque quali altri tipi di intelletto, vi siano oltre al nostro.<sup>102</sup>

Lo sviluppo della gnoseologia nietzschiana racchiuso in questa prima parte dell'apoforisma sembra dunque poter condurre a un esito paradossale, in quanto si potrebbe affermare che la natura prospettica della nostra conoscenza non può essere asserita. Per fare ciò, infatti, sarebbe necessario poter assumere un punto di vista non-prospettico dal quale determinare il carattere prospettico del nostro conoscere, che risulta per noi invece un assoluto.<sup>103</sup> Il paradossale esito della filosofia nietzschiana non conduce tuttavia ad un'implosione della teoria filosofica su se stessa, ma ad un'apertura nell'orizzonte dell'infinità: questo è infatti il tema che attraversa la seconda parte dell'apoforisma.

Benché sia inevitabile pensare all'interno del proprio orizzonte, Nietzsche afferma come l'umanità sia ormai giunta a comprendere che la pretesa di avere nel proprio angolo visuale l'unico punto di vista legittimo sul mondo sia una stupidaggine.<sup>104</sup> Questo tra l'altro è un punto che compare già nell'apoforisma immediatamente precedente (*Scienza come pregiudizio*), dove, in una critica alla pretesa dei pensatori meccanicisti di poter risolvere il mondo nella propria

---

<sup>101</sup> Ivi, p. 253 [af. 374].

<sup>102</sup> «Non possiamo girare con lo sguardo il nostro angolo: una curiosità disperata voler sapere quali altre specie d'intelletto e di prospettive potrebbero ancora esserci» (*ibidem*).

<sup>103</sup> F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., p. 300 (ed. Gentili).

<sup>104</sup> «Ma io penso che oggi per lo meno siamo lontani dalla ridicola presunzione di decretare dal nostro angolo che solo a partire da questo angolo si possono avere prospettive» (F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., p. 254 [af. 374]).

descrizione fisico-matematica, egli contrappone invece l'esigenza di mantenere uno sguardo aperto sull'irriducibile pluralismo interpretativo caratterizzante l'esistenza.

Vogliamo davvero far sì che l'esistenza si avvili in un esercizio da contabili e da matematici chiusi nel loro studio? Innanzitutto, non si deve voler spogliare l'esistenza del suo carattere *polimorfo*: lo esige il *buon* gusto, signori miei, il gusto del rispetto di fronte a tutto quello che va al di là del vostro orizzonte! Che abbia ragion d'essere una sola interpretazione del mondo, quella in cui *voi* vi sentite a posto, quella in cui si può investigare e continuare a lavorare scientificamente nel vostro senso (per voi, in realtà, *meccanicistico?*), una siffatta interpretazione, che altro non ammette se non il contare, calcolare, pesare, vedere e toccare con mano, è una balordaggine e una ingenuità, posto che non sia una infermità dello spirito, un'idiozia.<sup>105</sup>

Anziché essere racchiuso in una singola prospettiva, «il mondo è per noi divenuto ancora una volta “infinito”: in quanto non possiamo scartare la possibilità che esso racchiuda in sé infinite interpretazioni».<sup>106</sup> Il prospettivismo, dunque, si conferma una forma di pensiero in cui la finitezza di una prospettiva rinvia a un aldilà dal proprio orizzonte.<sup>107</sup> L'infinito viene ad essere condizione di possibilità del finito, in un piano che si potrebbe dire trascendentale.

Alla luce della conclusione dell'aforisma possiamo inoltre affermare che: sebbene il prospettivismo nietzschiano apra problematiche gnoseologiche che ricadono per alcuni versi nel paradosso, la sua “evoluzione” è ben lontana dal prevederne il collasso; esso può essere considerato in un certo modo una filosofia della relazione, in quanto una prospettiva sa di essere tale solo nella misura in cui rimanda a un'ulteriore prospettiva: la limitazione prospettica dell'esistenza umana rimanda all'infinità delle prospettive sul mondo.

L'aforisma termina però con un monito atto a scongiurare un'interpretazione religiosa di questo “nuovo infinito”. Una divinizzazione di questo immenso ignoto significherebbe ancora una volta chiudere questo “mare così aperto”<sup>108</sup> in una prospettiva ancora umana, troppo umana;

---

<sup>105</sup> Ivi, pp. 252-253 [af. 373].

<sup>106</sup> Ivi, p. 254 [af. 374].

<sup>107</sup> «Sarebbe, dunque, il concetto stesso di prospettiva che, in quanto angolo (visivo) e dunque in quanto porzione di spazio, induce il sospetto che altro spazio esista al di là e al di fuori di essa» (C. Gentili, *Introduzione a Nietzsche*, cit., p. 119).

<sup>108</sup> «[...] finalmente l'orizzonte torna ad apparirci libero, anche ammettendo che non è sereno, finalmente possiamo di nuovo sciogliere le vele alle nostre navi, muovere incontro a ogni pericolo; ogni rischio dell'uomo della conoscenza è di nuovo permesso; il mare, il *nostro* mare, ci sta ancora aperto dinanzi, forse non vi è ancora mai stato un mare così “aperto”» (F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., p. 205 [af. 343]).

questa infinità, infatti, non rimanderebbe a un che di metafisico o ideale, ma alle infinite prospettive possibili sul mondo, che sono ben lontane dall'essere divine.

Ancora una volta il grande brivido ci afferra – ma chi mai avrebbe voglia immediatamente di divinizzare ancora, alla maniera antica, *questo* mostruoso mondo ignoto? E di adorare forse, da *questo* momento, questa cosa ignota come «*colui* che è ignoto»? Ah, in questo ignoto sono comprese troppe possibilità *non divine* d'interpretazione, troppa diavoleria, scempiaggine, bizzarria d'interpretazione – quella nostra umana, anche troppo umana, interpretazione, che conosciamo...<sup>109</sup>

Si potrebbe dire che: da un lato il prospettivismo rivendica l'assoluta finitezza di ogni prospettiva ed esorta dunque a un principio di modestia intellettuale per il quale viene ad essere esclusa una qualsiasi interpretazione del mondo che voglia risolverne la complessità, e dall'altro, che esso incarni pienamente lo spirito del quinto libro dell'opera che invita invece ad una filosofia della sperimentazione, della scoperta, in un nuovo, sconfinato orizzonte di possibilità.<sup>110</sup>

### 3.1.1. *Il prospettivismo nella "Genealogia"*

Per introdurre i problemi inerenti il prossimo punto della trattazione che prende in esame il noto passaggio della *Genealogia della morale* (GM, III, 12), è necessario fare una piccola digressione sull'aforisma 373 della *Gaia scienza* in cui Nietzsche sembra risolvere la questione dell'apertura a orizzonti al di là del nostro come di una decisione di "buon gusto". Lo statuto del concetto di gusto (*Geschmack*) è una questione capitale del pensiero nietzschiano. Il piano del gusto rimanda infatti al peculiare rapporto con l'esperienza che ogni forma di vita, individuale, o collettiva, assume.<sup>111</sup> Questo rapporto profondo, viscerale, è situato appunto nella sfera degli affetti e delle passioni, e lungi dall'assumere un ruolo marginale, magari relegato al solo piano artistico, o ad una determinata postura intellettuale, risulta una questione di massimo grado in cui ne va della sopravvivenza e dell'affermazione di una forma di vita, la posta in

---

<sup>109</sup> Ivi, p. 254 [af. 374].

<sup>110</sup> Cfr. P. Gori, *Il pragmatismo di Nietzsche*, cit., pp. 87-89.

<sup>111</sup> «Esso manifesta in particolare le reazioni e le elaborazioni che si articolano nella sfera affettiva, sensibile, pre-razionale, in quella sfera, cioè, in cui si svolge l'attività valutativa fondamentale di una forma di vita individuale. Essendo una chiave d'accesso a questa dimensione primaria e più immediata di elaborazione, il gusto è l'elemento che meglio caratterizza il singolo, così come una comunità e/o una cultura» (ivi, p. 124).

gioco è infatti fisiologica.<sup>112</sup> All'istinto gregario che fa ancora da padrone al pensiero meccanicista, Nietzsche contrapporrebbe il proprio gusto idiosincratico, ostile ad ogni sorta di riduzionismo e di impoverimento dell'esperienza.

Non è qui il momento di affrontare i problemi relativi alla critica cultura e al senso che Nietzsche attribuisce al suo filosofare, inteso come un'opposizione e un risanamento dalla decadenza della civiltà europea; quel che ora importa rimarcare è che lo sviluppo ed il senso del prospettivismo nietzschiano si situano sul piano fisiologico, ovvero quello relativo agli istinti e agli affetti, ed è proprio su questo punto che s'incentrano le argomentazioni del capitolo dodicesimo della *Genealogia* che si prenderà ora in esame.

Nella terza dissertazione dell'opera (*Che significano gli ideali ascetici*) si tratta di problematizzare e decostruire l'unico ideale che la morale cristiana-europea ha concepito, ovvero l'ideale ascetico. L'ideale ascetico nella sua forma più propria, ovvero nella figura del prete-asceta, si caratterizza appunto come disprezzo e negazione della corporeità e dell'individualità. La vita è concepita come errore e tale ideale si esercita nella sua confutazione: essa è vita che nega sé stessa, autocontraddizione, godimento nella crudeltà contro gli stessi istinti in un conseguente deperimento fisiologico autoindotto.<sup>113</sup>

Qui il problema è quello di comprendere che cosa può produrre una tale forma di vita degenerante nel momento in cui cominci a fare filosofia. Essa, secondo Nietzsche, si svilupperebbe anzitutto negando lo statuto veridico degli istinti e della sensibilità, bollandoli come errori: «Degradere, per esempio, come fecero gli asceti della filosofia Vedanta, la

---

<sup>112</sup> «Il “gusto” (alimentare, estetico), lungi dall'essere una “posa” o un'attitudine intellettuale, ha a che fare con le condizioni di sopravvivenza, è il mezzo attraverso cui l'individuo afferma il proprio tipo, “pone” la continuazione della propria esistenza: esso è una questione “capitale”» (C. Piazzesi, *Fisiologia dell'arte ed estetica di sé*, in M. C. Fornari (a cura di), *Nietzsche. Edizioni e interpretazioni*, cit., p. 319).

<sup>113</sup> «Una vita ascetica è infatti un'autocontraddizione: domina qui un *ressentiment* senza eguali, quello di un insaziato istinto e una volontà di potenza che vorrebbe signoreggiare non su qualcosa della vita, ma sulla vita stessa, sulle sue più profonde, più forti, più sotterranee condizioni; qui si consuma un tentativo di impiegare la forza per ostruire le sorgenti della forza; qui lo sguardo si rivolge, astioso e perfido, contro la stessa prosperità fisiologica, in particolare contro la sua espressione, la bellezza, la gioia; mentre si avverte e si *ricerca* un compiacimento dell'insuccesso, della marcescenza, del dolore, della sventura, del brutto, dell'espiazione volontaria, dell'autorinuncia, della flagellazione e dell'olocausto di se stessi» (F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., pp. 321-322 [GM, III, 11]).

corporeità a illusione, e similmente il dolore, la molteplicità, l'intera antitesi concettuale "soggetto" e "oggetto" – errori, null'altro che errori». <sup>114</sup>

In secondo luogo sarebbe la ragione stessa a subire questo stesso processo di «autodisprezzo e autodileggio», <sup>115</sup> in quanto essa negherebbe alla sua stessa attività lo statuto di realtà, o verità: («"Esiste un regno della verità dell'essere ma proprio la ragione ne è esclusa!"...»). <sup>116</sup> Ed è qui che Nietzsche introduce esplicitamente il primo referente polemico del testo, ovvero Kant, è difatti nel concetto di "carattere intellegibile" delle cose si assiste perfettamente a questo movimento autocontraddittorio e masochistico che l'intelletto compie nella filosofia kantiana.

L'altro referente polemico del capitolo è Schopenhauer, Nietzsche allude a questi quando invita alla diffidenza rispetto a tutte quelle forme concettuali che predicano la realtà di una dimensione conoscitiva pura, scevra dalla sensibilità, dal corpo: «D'ora innanzi guardiamoci meglio infatti, signori filosofi, dal pericoloso, antico favoleggiamento concettuale, che ha impiantato un "puro, senza volontà, senza dolore, atemporale soggetto della conoscenza"». <sup>117</sup> Quella qui riportata da Nietzsche è infatti la citazione esplicita di un passaggio del *Mondo come volontà e rappresentazione* <sup>118</sup> in cui Schopenhauer parla della possibilità reale di un'elevazione dal soggetto conoscente al soggetto contemplativo, che può pervenire alle idee oltre il piano della rappresentazione. <sup>119</sup>

È evidente che queste formulazioni, insieme a quelle di "pura ragione", "assoluta spiritualità", "conoscenza in sé", siano tutti concetti contraddittori per Nietzsche, esse denotano un movimento di autocastrazione del pensiero e sarebbero con ciò figlie di una filosofia che si fonda sull'idea di "cosa in sé", una delle cifre del pensiero metafisico. <sup>120</sup>

---

<sup>114</sup> Ivi, p. 322 [GM, III, 12].

<sup>115</sup> *Ibidem*.

<sup>116</sup> *Ibidem*. A questo proposito si veda il capitolo *Come il mondo vero finì per diventare favola* contenuto nel *Crepuscolo*. (Cfr. F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, cit., pp. 75-76).

<sup>117</sup> F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., p. 323 [GM, III, 12].

<sup>118</sup> Cfr. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., pp. 263-267 (cap. XXXIV).

<sup>119</sup> Cfr. C. Gentili, *Prospettiva e ascetismo*, in B. Giacomini et al. (a cura di), *La "Genealogia della morale". Letture e interpretazioni*, cit., pp. 226-227.

<sup>120</sup> «Per non parlare della "cosa in sé", dell'*horrendum pudendum* dei metafisici!». (F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, cit., p. 87). Si legga inoltre quel che afferma Carlo Gentili: «Quel che Nietzsche individua come il risultato di questa disposizione ascetica della filosofia è proprio l'idea della "cosa in sé", che gli appare come l'impovertimento del mondo reale e sensibile, il risultato di una sottrazione delle determinazioni individuali da



Ed è a questo punto che Nietzsche contrappone alla disarmonicità di questi concetti il suo prospettivismo, in cui il piano della sensibilità e degli affetti è pienamente riscattato nella sua ineliminabile centralità; le formulazioni metafisiche sopracitate, infatti, sarebbero contraddittorie nella misura in cui pretendono di poter pensare la dimensione della “cosa” al di là del mondo apparente, ma gli stessi concetti di “cosa”, “soggetto”, ecc. sono possibili solo sul piano fenomenico.<sup>121</sup> È qui che Nietzsche introduce la metafora dell’occhio: quello immaginato della metafisica non risulta infatti altro che una fantasmagoria che nulla avrebbe a che vedere l’effettiva attività del vedere, «qui si pretende sempre di pensare un occhio che non può affatto venir pensato, un occhio che non deve avere assolutamente direzione, in cui devono essere troncate, devono mancare le forze attive e interpretative, mediante le quali soltanto vedere diventa un vedere qualcosa».<sup>122</sup> È necessario riabilitare l’unica visione possibile, quella prospettica, in cui il lavoro di interpretazione che ha luogo in ogni forma di vita viene esplicitato nella sua piena potenza.<sup>123</sup>

Esiste soltanto un vedere prospettico, *soltanto* un “conoscere” prospettico; e *quanti* più occhi, differenti occhi sappiamo impegnare in noi per questa stessa cosa, tanto più completo sarà il nostro “concetto” di essa, la nostra “obiettività”. Ma eliminare in genere la volontà, sospendere tutte quante le passioni, ammesso che di questo fossimo capaci: come? non significherebbe *castrare* l’intelletto? ...<sup>124</sup>

Nella sua visione continuista contraria a ogni forma di ipostatizzazione del piano razionale o morale (vedi la critica alla nozione di “facoltà”) Nietzsche utilizza la formula “intelletto interpretante” per descrivere la funzione logico-poietica propria dell’uomo e di ogni forma di vita. Egli intende confutare la visione ascetica che nel suo tentativo di sradicamento delle

---

un’idea di soggettività che si ritrova ridotta a mera astrazione» (C. Gentili, *Prospettiva e ascetismo*, cit., pp. 226-227).

<sup>121</sup> «La contraddizione sta nella pretesa di escludere dal nostro concetto della cosa quella percezione sensibile che, sola, rende la cosa percepibile» (*ibidem*).

<sup>122</sup> F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., p. 323 [GM, III, 12].

<sup>123</sup> Si veda a proposito il frammento 26 [448] del 1884 dove Nietzsche pone in stretta continuità l’attività dell’occhio, della mente e della scienza. «L’occhio, quando vede, fa esattamente la stessa cosa che fa la mente per comprendere. Esso semplifica il fenomeno, gli conferisce contorni nuovi, lo rassomiglia a cose già viste, lo riduce a cose già viste, lo trasforma finché non diventa afferrabile, utilizzabile. I sensi fanno la stessa cosa della “mente”: si impadroniscono delle cose, proprio come la scienza è una sopraffazione della natura attraverso concetti e numeri» (F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1884*, cit., p. 246 [fr. 26 [448]]).

<sup>124</sup> F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., p. 323.

passioni non giungerebbe a nulla di reale, l'antica forma di "obbiettività" porterebbe tuttalpiù ad una castrazione dell'intelletto, null'altro. Così come la parola conoscenza, ora anche il concetto di obbiettività deve essere ricollocato sul piano condizionato.<sup>125</sup>

La filosofia nietzschiana, libera com'è da ogni ipostatizzazione dei concetti sul piano metafisico, si potrebbe dire essere per vocazione anti-essenzialista, e questo non vuol dire affatto che Nietzsche intenda proporre un nichilismo gnoseologico; si tratta piuttosto di reinterpretare i concetti della filosofia, pensati perlopiù secondo uno schema dualistico, in un orizzonte pienamente pluralista. È necessario, dunque, risignificare il concetto di "obbiettività" secondo la "logica" del prospettivismo.<sup>126</sup> Il nuovo concetto di obbiettività prevede una proliferazione delle prospettive, delle interpretazioni, degli affetti; esso rappresenta il rovesciamento dell'ideale ascetico.

Sebbene da un lato questo modello possa sembrare ancora vincolato a una sorta di "ideale della conoscenza", in una sorta di rispecchiamento, tale per cui il concetto di una cosa sarebbe tanto più completo quante più sono le prospettive su di esso, le cose per Nietzsche non starebbero in questo modo. Il nuovo paradigma utilizzato da Nietzsche è difatti sì fondato sulla pluralità delle prospettive, tuttavia lo si potrebbe considerare un ampliamento della mentalità che non si configura come un accumulamento acritico di punti di vista, bensì come un processo che è al contempo estetico, riflessivo e critico.<sup>127</sup> La nuova obbiettività non può che essere estetica in quanto è caratterizzata dalla pluralità degli affetti e delle impressioni; essa è anche riflessiva, in quanto il piano dei giudizi non riguarda le cose come esse sono, ma si riferisce unicamente al rapporto del singolo e delle "sue" affezioni con il mondo; ed è infine critica, in quanto i concetti da noi formati vengono sempre ricompresi e vagliati in un ampliamento del

---

<sup>125</sup> «Questa similitudine è per voi, ipocriti sentimentali, voi dediti alla "conoscenza pura"! Io vi chiamo – pieni di cupidigia! // Anche voi amate la terra e le cose *terrene*: sì, io vi ho smascherato! [...]. // Hanno indotto il vostro spirito a disprezzare le cose terrene, ma non le vostre viscere: *queste* però sono in voi più forti di tutto il resto!». (F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 147 [Za, II, *Della conoscenza immacolata*]).

<sup>126</sup> «Il "che cosa è ciò? È un *dar senso*, visto da un'altra cosa. L'"*essenza*", l'"*entità*" sono qualcosa di prospettivistico e presuppongono già una pluralità. Alla base c'è sempre un "che cos'è ciò per *me*?" (per noi, per tutto ciò che vive, ecc.)» (F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1887*, cit., p. 127 [fr. 2 [149]]).

<sup>127</sup> Cfr. J. Costâncio, *Verso un "ampliamento del modo di pensare". Il sensus communis di Kant e la nozione di "obbiettività" di Nietzsche in GM III 12*, in P. Gori e P. Stellino (a cura di), *Teorie e pratiche della verità in Nietzsche*, cit., pp. 76-99.

nostro modo di pensare. La forza della nuova nozione di “obbiettività” risiederebbe proprio in questo movimento, nella capacità di spostare e ricombinare le prospettive.

Proprio come uomini della conoscenza, non dobbiamo infine mancare di riconoscenza verso tali risoluti rovesciamenti delle prospettive e delle valutazioni consuete, con le quali troppo a lungo lo spirito ha in guisa apparentemente empia e senza alcun vantaggio imperversato contro se stesso; vedere a questo modo per una volta diversamente è una non piccola disciplina e propedeutica dell’intelletto alla sua futura «obbiettività» – intesa quest’ultima nono come «intuizione disinteressata» (che come tale è un non-concetto e controsenso), bensì come la facoltà di *avere in proprio potere*, di scombinare e combinare il nostro pro e contro: cosicché si sa utilizzare, per la conoscenza, proprio la *diversità* delle prospettive e delle interpretazioni affettive.<sup>128</sup>

Questa capacità di rovesciare le consuete prospettive e gli apprezzamenti di valori è una delle cifre fondamentali del pensiero del Nietzsche maturo ed è indissolubilmente legata al progetto di una trasvalutazione di tutti i valori che prevede il superamento dell’umanità declinante nella genesi di nuovo tipo umano, di cui la stessa figura di Nietzsche è prodromo.<sup>129</sup>

Ai fini della comprensione del passaggio è assolutamente necessario chiarire come questo potere di scombinare i propri pro e contro, non sia riferito ad una soggettività forte che si eleva oltre il piano degli istinti e ne fa da padrona; al contrario, si tratta ancora di una questione di gusto, ed è opportuno quindi parlare di un’“incarnazione” del sapere. Malgrado il problema relativo all’influsso del “pensiero cosciente” sul piano inconscio degli affetti-istinti rimanga un quesito ancora aperto nella filosofia nietzschiana,<sup>130</sup> è chiaro come risulti contraddittorio pensare la nuova nozione di obbiettività come una “facoltà” dell’ego: il prospettivismo rimanda sì a concetti che sono inevitabilmente personali, ma lo sono in quanto idiosincrasia di una singolarità, non in quanto disposizioni di un soggetto; la nuova obbiettività implica infatti un’*incorporazione* di nuovi punti di vista, collocandosi dunque sul piano degli istinti.

È ancor sempre un *compito* del tutto nuovo, che solo ora affiora all’occhio umano ed è a stento riconoscibile con chiarezza, *quello di incarnare in se stessi il sapere e renderlo*

---

<sup>128</sup> F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., p. 323.

<sup>129</sup> «Che ogni elevazione degli uomini comporti il superamento di interpretazioni più ristrette; che ogni rafforzamento mai raggiunto, ogni allargamento di potenza apra a nuove prospettive e imponga di credere a nuovi orizzonti – tutte queste cose si ritrovano ovunque nei miei scritti» (F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1887*, cit., pp. 100-101 [fr. 2 [108]]).

<sup>130</sup> Su questo tema si veda L. Lupo, *Le colombe dello scettico*, cit.

istintivo: un compito scorto soltanto da chi è giunto a comprendere che fino ad oggi si sono incarnati in noi solo i nostri *errori* e che tutta la nostra coscienza si riferisce ad errori!<sup>131</sup>  
Si tornerà sul problema relativo allo statuto del corpo e degli istinti nel prossimo capitolo.

### 3.2 “Fatti” e “interpretazioni”

Il frammento numero 7 [60] è noto al panorama filosofico in quanto contiene la discussa asserzione secondo cui “non esistono fatti, esistono solo interpretazioni”. Questa sentenza se presa di per sé, come slogan o motto filosofico risulta per lo meno ambigua e al altamente fuorviante. Si rischia infatti di far passare Nietzsche come un pensatore relativista e antiscientista e con ciò di fraintendere completamente il senso del suo pensiero. Per comprendere quel che Nietzsche vuole veramente dire è necessario riportare questa formula al suo luogo di appartenenza.

Contro il positivismo, che si ferma ai fenomeni: «ci sono soltanto fatti», direi: no, proprio i fatti non ci sono, bensì solo interpretazioni. Noi non possiamo constatare nessun fatto «in sé»; è forse un'assurdità volere qualcosa del genere. «Tutto è soggettivo», dite voi; ma già questa è interpretazione, il «soggetto» non è niente di dato, è solo qualcosa di aggiunto con l'immaginazione, qualcosa di appiccicato dopo,- è infine necessario mettere ancora l'interprete dietro l'interpretazione? Già questo è invenzione, ipotesi.<sup>132</sup>

Ecco che il bersaglio del cosiddetto “slogan” nietzschiano è subito esplicitato, si tratta appunto del positivismo. Come si è già avuto modo di vedere la filosofia di Nietzsche è fenomenalista, nel senso che prevede l'assoluta impossibilità di giungere ad una conoscenza che si estenda oltre il piano fenomenico, ovvero oltre l'orizzonte semiotico della coscienza. La pretesa del positivismo di constatare fatti o fenomeni in sé è assolutamente negata: abbiamo a che fare unicamente con complessi sistemi di descrizione, con interpretazioni.<sup>133</sup>

La critica dei “fatti in sé”, o “fatti ultimi”, conduce però verso problematiche ben più vaste della sola confutazione del paradigma positivista. Si apre infatti il problema della reificazione dei fenomeni e delle verità. Il prospettivismo si contrappone infatti evidentemente al pensiero metafisico-sostanzialistico che, incapace di vedere sino in fondo la natura condizionata del

---

<sup>131</sup> F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., p. 45 [af. 11].

<sup>132</sup> F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1887*, cit., p. 299 [fr. 7 [60]].

<sup>133</sup> «Tutti i presupposti del meccanicismo, materia, atomo, spinta e urto, gravità non sono “fatti in sé”, ma interpretazioni basate su funzioni *psichiche*» (F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1888-1889*, cit., p. 52 [fr. 14 [82]]).

nostro conoscere, crede ancora a fatti e verità eterne.<sup>134</sup> Questa erronea credenza, lungi dall'essere effettiva solo per l'investigazione del mondo esterno, concerne anzitutto lo statuto del mondo interno. Una di queste credenze erronee è appunto, come detto a più riprese, la fede nel soggetto. Ma il soggetto è per Nietzsche un'invenzione, un'interpretazione fondata anch'essa su un'ipostatizzazione di finzioni psichiche che hanno una valenza unicamente pragmatica, ma chiaramente non ontologica.<sup>135</sup>

Si è già evinto quindi che l'ipotesi che vede nel primato nietzschiano dell'interpretazione una filosofia dell'arbitrio della soggettività, sia sconfessata proprio da questo stesso frammento: il soggetto non è che una finzione, non costituisce affatto il punto di origine dell'interpretazione.

Con la critica alla soggettività, alla fede nell'autore, si ha uno degli ultimi e decisivi passi verso una più ampia critica ai cosiddetti "fatti di coscienza". Questo risulta essere un punto cruciale, in quanto si tratta di confutare anche le ultime "verità" che la filosofia moderna ha potuto "riconoscere" («Critica alla filosofia moderna: punto di partenza erroneo come se esistessero dei "fatti di coscienza" – e non un fenomenalismo dell'osservazione di sé»).<sup>136</sup> Con questi passaggi Nietzsche sancisce nuovamente come il fenomenico sia il limite invalicabile del nostro conoscere e come qualunque principio di osservazione (o autosservazione) si ritrovi inevitabilmente relegato a prospettiva.<sup>137</sup>

Se dunque questa prima parte del frammento può essere considerata la *pars destruens* del discorso nietzschiano, è invece nella seconda che il filosofo presenta gli aspetti innovativi del suo prospettivismo.

---

<sup>134</sup> «Non vogliono capire che l'uomo è divenuto e che anche la facoltà di conoscere è divenuta; mentre alcuni di loro si fanno addirittura fabbricare, da questa facoltà di conoscere l'intero mondo. [...] tutto è divenuto; non ci sono *fatti eterni*: così come non ci sono verità assolute» (F. Nietzsche, *Umano, troppo umano*, I, cit., p. 16. [af. 2]).

<sup>135</sup> Per un approfondimento sulla natura pragmatista della filosofia nietzschiana si veda P. Gori, *Il pragmatismo di Nietzsche*, cit., pp. 161-192.

<sup>136</sup> F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1887*, cit., p. 153 [fr. 2 [204]].

<sup>137</sup> «Io sostengo la fenomenalità anche del mondo interno: tutto ciò di cui diventiamo coscienti, è assolutamente costruito a bella posta, semplificato, schematizzato, interpretato – il reale processo della "percezione" interna, l'unificazione causale tra pensieri, sentimenti, desideri, come quella fra soggetto e oggetto, sono per noi assolutamente nascosti – e forse sono pura immaginazione. Questo "mondo apparente interno" viene trattato con le stesse forme e procedimenti del mondo "esterno"» (F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-1888*, cit., pp. 262-263 [fr. 11 [113]]). Per una ricostruzione della critica nietzschiana all'autosservazione si veda L. Lupo, *Le colombe dello scettico*, cit., pp. 225-232.

In quanto la parola «conoscenza» abbia senso, il mondo è conoscibile; ma esso è interpretabile in modi diversi, e non ha dietro di sé un senso, ma innumerevoli sensi. «Prospettivismo». Sono i nostri bisogni che *interpretano* il *mondo*: i nostri istinti e i loro pro e contro. Ogni istinto è una specie di sete di dominio, ciascuno ha la sua prospettiva, che esso vorrebbe imporre come norma a tutti gli altri istinti.<sup>138</sup>

Sono due le linee che emergono dal frammento: la prima è quel che concerne lo statuto della conoscenza, mentre la seconda riguarda gli istinti.

Con questo passaggio Nietzsche intende riconsiderare lo statuto del concetto di conoscenza, e a differenza del pensiero metafisico egli non intende assumere lo statuto di questa come un *primum* indiscusso, si tratta di pensare al primato dell'interpretazione sulla conoscenza. Va da sé, dunque, che il significato di questo termine deve essere ripensato secondo un nuovo significato per il quale non si assuma più il senso come un qualcosa di immanente, di già dato, bensì come una dimensione che si produce.<sup>139</sup> Si tratta quindi di contrapporre al monismo metafisico il pluralismo delle interpretazioni.

Come può già risultare palese gli argomenti di questa partizione del frammento sono quelli che vengono poi ripresi e approfonditi nella stesura del quinto libro della *Gaia Scienza*, la continuità con gli aforismi 354 e 374 è difatti evidente già dalla sola lettura.

La seconda linea che emerge dalla conclusione del frammento è quella relativa agli istinti. Da questo passaggio si evince a chiare lettere il primato che Nietzsche accorda al piano degli istinti (o degli affetti): un ruolo cruciale; esso viene inteso infatti come uno dei principali referenti del prospettivismo.<sup>140</sup> È opportuno inoltre aggiungere come la centralità degli istinti

---

<sup>138</sup> F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1887*, cit., pp. 299-300 [fr. 7 [60]].

<sup>139</sup> «Sul senso e significato del termine 'conoscenza' Nietzsche riflette a lungo, in particolare negli anni 1885-87. Ai fini del discorso che stiamo svolgendo può essere interessante leggere un passo della nota postuma 7[4] del 1886-87 (uno degli appunti elaborati per la *Volontà di potenza* di cui si è detto sopra), in cui Nietzsche mette in discussione l'operazione critica pensata da Kant argomentando che "è un'ingenuità [volere] la *conoscenza della conoscenza*" perché, "se io non 'so' già se la conoscenza esiste o può esistere, non posso neanche formulare in termini di ragione la domanda: 'che cos'è la conoscenza?'". L'aspetto interessante è che Nietzsche fa rientrare la conoscenza tra quelle certezze immutabili che andrebbero invece poste in discussione, tra i 'fatti' di cui si è parlato finora. L'interrogativo fondamentale è quindi per lui il seguente: "Com'è possibile il fatto della conoscenza? La conoscenza è in genere un fatto? Che cos'è la conoscenza? Se non sappiamo che cos'è la conoscenza, non possiamo rispondere alla domanda se la conoscenza esista."» (P. Gori, *Il pragmatismo di Nietzsche*, cit., pp. 80-81).

<sup>140</sup> Per il problema relativo ai referenti del prospettivismo rimando a P. Gori, *Il "prospettivismo": epistemologia ed etica*, cit., p. 109-120.

sia opposta diametralmente alla centralità del soggetto metafisico precedentemente confutato: a tutta una tradizione filosofica centrata sul monismo della coscienza, dello spirito, Nietzsche contrappone la dimensione pluralistica ed agonale del gioco delle brame, la cui risultante è appunto il corpo. È quest'ultimo infatti, inteso come sistema di relazioni o campo di forze, ad essere il nuovo punto di partenza della filosofia nietzschiana.

#### 4. Il corpo

Come si è avuto modo di vedere nel precedente paragrafo, quella della corporeità rappresenta una questione di massima importanza nel pensiero Nietzsche e lo stesso prospettivismo prevede una centralità dell'elemento corporeo.

Benché questo capitolo tratti del corpo da un punto di vista prettamente teoretico, è opportuno ricordare come questa questione non possa essere ridotta a tale piano: il primato dell'elemento fisiologico, seppur si fondi su presupposti teorici ricavati anche dagli studi dello stesso Nietzsche su molta letteratura scientifica di carattere biologico a lui contemporanea,<sup>141</sup> mantiene un insopprimibile statuto etico-pratico; tale aspetto diviene infatti sempre più fondamentale nello sviluppo del pensiero del filosofo raggiungendo il suo apice nell'ultima fase della sua produzione. È infatti in *Ecce homo* che il primato del corpo nella sua relazione con l'attività filosofica viene esibito nella sua piena potenza. Le capacità del filosofo si esercitano infatti a partire da una certa disposizione fisiologica e le sue stesse virtù (la sua saggezza, la sua accortezza, la sua stessa abilità di scrittura) si fondano su una rigorosa cura del corpo.<sup>142</sup>

Queste piccole cose – alimentazione, luogo, clima, svaghi, tutta la casistica dell'egoismo – sono incomparabilmente più importanti di tutto ciò che finora è stato considerato importante. Proprio da qui bisogna cominciare a *cambiare tutte le proprie nozioni*. Quelle che finora l'umanità ha considerato cose serie, non sono neppure delle realtà, sono semplici prodotti della immaginazione, o più esattamente *menzogne* che derivano dai cattivi istinti di nature malate, dannose nel senso più profondo – tutti i concetti di «Dio», «anima», «virtù», «peccato», «al di là», «verità», «vita eterna»... Ma in essi si è cercata la grandezza

---

<sup>141</sup> Solo per citare alcuni nomi, si pensi a Nägeli, Semper e Roux. Rispetto all'influsso di quest'ultimo sul pensiero di Nietzsche si veda W. Müller-Lauter, *L'organismo come lotta interna. L'influenza di Wilhelm Roux su Friedrich Nietzsche*, trad. it. di F. Iurlano in G. Campioni e A. Venturelli *La biblioteca ideale di Nietzsche*, cit., pp.153-200; mentre per una più ampia panoramica sul dibattito biologico nella Germania dell'Ottocento si veda: A. Orsucci, *Dalla biologia cellulare alle scienze dello spirito. Aspetti del dibattito sull'individualità nell'Ottocento tedesco*, Il mulino, Bologna, 1992.

<sup>142</sup> Cfr. G. Gurisatti, *Sull'utilità e il danno dell'ideale ascetico per la filosofia*, in B. Giacomini et al. (a cura di), *La Genealogia della morale. Letture e interpretazioni*, cit., pp. 181-210. «Contro ogni 'idealismo' nel pensiero, *Ecce homo* pone il "problema della alimentazione" al centro della filosofia, laddove non c'è salute dell'anima che non sia, al tempo stesso, salute del corpo. Si badi: i consigli dietetici e le massime di astinenza riportati in *Ecce homo* non hanno, nelle intenzioni di Nietzsche, nulla di metaforico, ma rivelano la sua profonda consapevolezza della unità psico-fisica che sta all'origine della sana filosofia» (ivi, p. 200).



della natura umana, la sua «divinità» [...] si è imparato a disprezzare le «piccole» cose, che sono poi le faccende fondamentali della vita...<sup>143</sup>

Si tratta qui di un radicale rovesciamento di tutta una tradizione occidentale che ha dimenticato, escluso e disprezzato la corporeità nel culto di un presunto elemento trascendente. È invece nell'istituzione di un nuovo quadro interpretativo avente come riferimento il corpo che si assiste al ricongiungimento degli elementi biografico, fisiologico e filosofico in un unico piano.

La centralità di tale elemento fisiologico è indissolubilmente connessa alla piena consapevolezza della perdita di centralità che l'uomo aveva prima nel cosmo e ad un suo ricollocamento, dunque, sul piano dell'animalità, della specie. L'istanza anti-antropocentrica già in luce negli scritti giovanili,<sup>144</sup> si pensi anzitutto allo scritto *Su verità e menzogna in senso*

---

<sup>143</sup> F. Nietzsche, *Ecce homo*, cit., pp. 304-305.

<sup>144</sup> A tal proposito è doveroso anche riportare una diversa prospettiva sul nesso Nietzsche-antropocentrismo, per la quale non solo Nietzsche resterebbe (nonostante i suoi sforzi) un pensatore indissolubilmente legato all'antropocentrismo insito nella metafisica occidentale, ma nella sua stessa filosofia questo raggiungerebbe il suo apice, il suo estremo limite. Si sta alludendo qui all'interpretazione del pensiero nietzschiano fornita da Martin Heidegger nella sua opera dedicata al filosofo tedesco. Nel corso intitolato *Il nichilismo europeo* del 1940, che Heidegger deciderà poi di pubblicare come scritto a sé stante, il pensiero di Nietzsche viene concepito come il momento culminante della storia della metafisica e dell'oblio dell'essere, ponendosi in stretta continuità con il soggettivismo di Descartes. Sebbene Nietzsche intenda farla finita con la soggettività della coscienza razionale, dunque con il cogito cartesiano, il suo pensiero rimarrebbe vincolato alla più fondamentale concezione della soggettività nel senso metafisico di *subjectum*, ovvero di fondamento, secondo un'impostazione teoretica che pensa necessariamente in un'ottica di dominio sull'ente, sulla natura. Egli sposterebbe, per così dire, il "luogo" della soggettività dalla coscienza al corpo, ma così facendo non andrebbe affatto a destituire la posizione di fondo assunta dal filosofo francese, ignorando così (necessariamente) l'intima connessione "storico-essenziale" che lo unirebbe a questi. Per Nietzsche infatti, come vedremo successivamente, anche se secondo un'impostazione che differisce radicalmente da quella heideggeriana, il preferire il corpo alla coscienza rimane una precisa scelta di carattere metodologico, come era stato il privilegiamento del cogito per Descartes: col cogito cartesiano si darebbe il fondamentale spostamento della verità nell'attività rappresentativa del soggetto (razionale), e sarebbe proprio questo mutamento essenziale a rendere possibile il moderno dominio dell'uomo sul mondo. Con il concetto nietzschiano di volontà di potenza la prevaricazione dell'uomo sull'ente non solo non sarebbe delegittimata, ma verrebbe dispiegata totalmente, come fondamentale progetto di appropriazione del mondo: «Per Descartes l'uomo è la misura di tutto ciò che è nel senso dell'arroganza dello scioglimento del rap-presentare da tutti i limiti fino alla certezza che assicura se stessa. Per Nietzsche, non solo il rap-presentato è in quanto tale un prodotto dell'uomo; ma ogni creare e formare, di qualsiasi specie, è prodotto e proprietà dell'uomo quale assoluto signore su ogni tipo

*extramorale*, acquista nuova linfa con le considerazioni sviluppate negli anni Ottanta: si veda ad esempio l'apofisma *I teorici del fine dell'esistenza* che apre il primo libro della *Gaia scienza*, dove si afferma che le azioni degli uomini sono mosse inconsciamente dall'istinto di conservazione della specie. Sarebbe proprio a partire dalla profonda interiorizzazione di tale consapevolezza che si darebbe la possibilità di pervenire a una "gaia scienza": «Sarà quando la massima "la specie è tutto, uno è sempre nessuno" – si sarà incarnata nell'umanità, e a ognuno sarà in ogni tempo aperto l'accesso a quest'ultima liberazione e irresponsabilità. Forse il riso si sarà allora alleato alla saggezza, forse allora ci sarà, se non altro, una "gaia scienza"». <sup>145</sup> Soltanto quando l'individuo avrà compreso la sua «abiezione di mosca di ranocchio» <sup>146</sup> sarà possibile una forma di filosofia non decadente, svincolata una volta per tutte dal pregiudiziale antropocentrismo sul quale si fonda la tradizione religioso-metafisica occidentale. <sup>147</sup>

La centralità dell'elemento fisiologico e il ricollocamento dell'umano sul piano dell'animalità sono due temi che vengono affrontati contemporaneamente nel quattordicesimo capitolo dell'*Anticristo*, al termine della produzione nietzschiana. Qui si loda Descartes, uno dei primi pensatori ad aver concepito gli animali come macchine, e con ciò dunque, ad aver dato coraggiosamente il via a un'indagine scientifica sul vivente, di cui la successiva fisiologia è prosecuzione: quest'ultima, infatti, andando ben oltre Descartes, pone la stessa esistenza umana in questo piano di indagine. <sup>148</sup> Nell'apofisma si nega oltretutto qualsiasi orizzonte

---

di prospettiva in cui il mondo viene formato e ottiene potere come incondizionata volontà di potenza» (M. Heidegger, *Il nichilismo europeo*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 2003, p. 231).

<sup>145</sup> F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., p. 34 [af. 1].

<sup>146</sup> *Ibidem*.

<sup>147</sup> Si noti come questa svalutazione del valore dell'uomo non comporti necessariamente un fatale esito nichilistico. A proposito si veda il famoso frammento di Lenzerheide composto nell'estate del 1887, dove gli uomini forti, i "benriusciti", sono presentati come coloro in grado di accettare, amare e vivere nella perdita di punti di riferimento della civiltà occidentale, nella riduzione stessa del valore dell'uomo: «i più moderati, quelli che non hanno *bisogno* di principi di fede estremi, quelli che non solo ammettono, ma anche amano una buona parte di caso, assurdità, quelli che sanno pensare, riguardo all'uomo, con una notevole riduzione del suo valore, senza diventare perciò piccoli e deboli» (F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1887*, cit., p. 206 [fr. 5 [71]]).

<sup>148</sup> «Per quanto riguarda gli animali, Descartes, con un'audacia degna di rispetto, ha osato per la prima volta concepirli come *macchine*: l'intera nostra fisiologia si sforza di dare una dimostrazione a questa tesi. Ma noi, logicamente, non mettiamo da parte l'uomo, cosa che ancora Descartes fece: ciò che oggi in genere si comprende dell'uomo giunge esattamente allo stesso punto della sua comprensione meccanicistica. Un tempo si dava all'uomo, come sua dote discendente da un ordinamento superiore il "libero arbitrio": oggi gli abbiamo tolto anche

teleologico all'esistenza umana: anche se l'uomo risulta l'animale più astuto in vista dello strapotere del suo intelletto, egli non è assolutamente il fine dell'evoluzione, il suo valore è pari a quello di qualunque altro essere. Si è oramai lontani dall'antica vanità, «quella per cui l'uomo sarebbe stato la grande riposta intenzione dell'evoluzione animale».<sup>149</sup>

Queste sono le premesse necessarie a comprendere l'assetto epistemico-gnoseologico che Nietzsche attribuisce al corpo su cui sarà incentrata la prima parte del paragrafo; solo in un secondo momento, dopo avere compreso lo statuto del corpo e degli istinti, sarà possibile affacciarsi su un problema più ampio, quello relativo all'origine della conoscenza, nel quale la relazione tra l'elemento corporeo e lo sviluppo della filosofia si troveranno ad essere legati in modo indistricabile, aprendo così la strada a una riflessione più ampia sullo statuto della conoscenza.

#### 4.1. *Ripartire dal corpo*

Il primato conferito al corpo come punto di avvio dell'indagine filosofica è un aspetto che contraddistingue il pensiero di Nietzsche sin dal periodo di *Umano, troppo umano*; è infatti nell'aforisma intitolato *Innocuità della metafisica dell'avvenire* che egli contrappone al primato teoretico ancora imperante delle spiegazioni metafisiche (religiose, artistiche e morale), un futuro primato conoscitivo per i nuovi saperi nascenti della fisiologia, della storia dell'evoluzione degli organismi e dei concetti.<sup>150</sup>

Nell'inaugurarsi della filosofia dello spirito libero, l'attività filosofica non può più essere posta al servizio dello spirito artistico e della metafisica schopenhaueriana. Si assiste così ad un fruttuoso connubio tra la filosofia e la scienza, avente come cavalli di battaglia la metodologia filologica e il primato della fisiologia.

---

la volontà [...]. Il "puro spirito" è una pura stupidaggine: se detraiamo il sistema nervoso e i sensi, la "spoglia mortale", *sbagliamo nel calcolo* – ecco tutto! ...» (F. Nietzsche, *L'anticristo*, trad. it. di F. Masini in OFN, vol. VI, tomo III, cit., pp. 180-181 [par. 14]).

<sup>149</sup> *Ibidem*.

<sup>150</sup> «Poiché, comunque stiano le cose, la religione, l'arte e la morale non ci fanno toccare l'«essenza del mondo in sé»; siamo nel campo della rappresentazione, nessuna "intuizione" può portarci oltre. In tutta tranquillità si lascerà alla fisiologia e alla storia dell'evoluzione degli organismi dei concetti di chiedersi come la nostra immagine del mondo possa differenziarsi così fortemente dall'essenza del mondo conosciuta razionalmente» (F. Nietzsche, *Umano, troppo umano*, I, cit., p. 20 [af. 10]).

Se a prima vista tale accostamento può apparire peregrino a chi si approcci per la prima volta nel testo nietzschiano, il legame tra la filologia e la fisiologia è di assoluta importanza nella filosofia del pensatore tedesco. È grazie allo sviluppo della filologia, intesa come l'arte di leggere ("arte di leggere bene"), che si è formata una rigorosa metodologia ermeneutica diretta a interpretare i testi nel tentativo di comprendere ciò che gli autori stanno dicendo, escludendo con ciò principi di spiegazione esterni a tale orizzonte.<sup>151</sup> Questa impostazione ha quindi dato il via allo sviluppo del pensiero scientifico e della sua metodologia, di contro alle spiegazioni di derivazione teologica.<sup>152</sup>

Se lo sviluppo delle scienze è stato reso possibile dall'affinarsi dell'esegesi filologica, questo è ancora più rilevante nel caso della fisiologia. Nietzsche ritiene vi sia una stretta parentela tra la filologia e la medicina: per entrambe si tratta infatti interpretare due campi, il testo e il corpo, senza addurre principi di spiegazione "trascendenti". È emblematico come, sempre nell'*Anticristo*, Nietzsche pensi queste due discipline come «le due grandi avversarie di ogni superstizione»:<sup>153</sup> la filologia prevede un rigoroso esercizio di esame critico del testo scritto, mentre la medicina ne incarna lo spirito in virtù però di una rigorosa esegesi di un diverso testo, quello corporeo. Entrambe le prospettive si contrappongono diametralmente all'interpretazione teologica cristiana, smascherando i menzogneri presupposti sui quali è fondata.<sup>154</sup> Si comprende quindi come Nietzsche trasponga una decisa postura filologica, che oltretutto il lettore deve fare propria nella lettura della sua opera,<sup>155</sup> nello studio dell'elemento fisiologico e delle scienze naturali in genere.

---

<sup>151</sup> «Restituzione ed emendazione dei testi, accanto alla loro interpretazione, praticate in una corporazione per secoli, hanno finito col far trovare oggi i metodi giusti; tutto il medioevo fu profondamente incapace di un'interpretazione strettamente filologica, vale a dire del semplice voler capire ciò che l'autore dice: non fu poco, il trovare questi metodi; non sottovalutiamo questa conquista» (ivi, p. 191 [af. 270]).

<sup>152</sup> «La metafisica interpreta il libro della natura per così dire *pneumaticamente*, come una volta la chiesa e i suoi dottori facevano con la Bibbia. Ci vuole moltissima intelligenza per applicare alla natura la stessa specie di severa esegesi, quale oggi i filologi hanno creato per tutti i libri: con l'intenzione di comprendere semplicemente ciò che il testo vuole dire, non già di scovare o addirittura di presupporre un *doppio* senso» (ivi, p. 19 [af. 8]).

<sup>153</sup> F. Nietzsche, *L'anticristo*, cit., p. 230 [af. 47].

<sup>154</sup> «In realtà non si può essere filologi e medici, senza essere al tempo stesso anche anticristiani. Come filologi, infatti, si guarda *dietro* i "libri sacri", come medici dietro la fisiologica degenerazione del cristiano tipico. Il medico dice "incurabile", il filologo "frode" ...» (*ibidem*).

<sup>155</sup> «Filologia, infatti, è quella onorevole arte che esige dal suo cultore soprattutto una cosa, trarsi da parte, lasciarsi tempo, divenire silenzioso, divenire lento, essendo un'arte e una perizia di orafi dalla *parola*, che deve compiere

Egli invita a diffidare dallo spirito filosofico che ha fatto da padrone della storia occidentale sino a lui.<sup>156</sup> I filosofi, come si è già avuto modo di osservare, sono spesso preda delle seduzioni del linguaggio, perdendosi in costrutti immaginari (vedi il concetto di facoltà) da cui si dipanerebbero tutta una serie di inferenze erronee, le quali rendono di fatto impossibile una rigorosa indagine sui reali processi sottostanti, e questo si rivela tanto più vero quando gli ambiti di ricerca si estendono alla corporeità, alla coscienza o, più in generale, al mondo interno.

Quel che risulta fondamentale per il filosofo è dunque ripartire da differenti ipotesi di ricerca (o presupposti di metodo) che aprano a un nuovo approccio filosofico che sia finalmente in grado di liberarsi da spiegazioni di carattere metafisico, e che al contempo mantenga un assetto mobile, provvisorio, a-sistematico, consapevole dei limiti e delle tentazioni insite nel linguaggio.<sup>157</sup>

A questo punto è necessario ritornare a quanto si era accennato alla fine del primo paragrafo circa il sensualismo. Con questo termine si intende indicare una filosofia che elevi i sensi, e più in generale l'organico, a elemento trascendentale del conoscere. Con ciò Nietzsche però non vuole proporre un rozzo materialismo, questo significherebbe infatti ricadere nel dogmatismo. Tale ipotesi ignorerebbe quel fenomenalismo della coscienza che rende irrisolvibile qualunque questione circa i fatti in sé, siano essi riguardanti il mondo interno o il mondo esterno. Ogni genere di riduzionismo, materialista, fisiologista o psicologico, è così escluso. L'indagine fisiologica non può che tener conto delle considerazioni appena trattate, pena il ricadere surrettiziamente in un ingenuo idealismo.

Per praticare con tranquilla coscienza la fisiologia occorre tener presente il fatto che gli organi di senso *non* sono fenomeni nel significato della filosofia idealistica: come tali non potrebbero in alcun modo essere cause. Sensualismo quindi, almeno come ipotesi regolativa, per non dire come principio euristico.<sup>158</sup>

È necessario qui entrare più nel dettaglio sulle motivazioni che spingono Nietzsche a formulare tali asserzioni.

---

un finissimo attento lavoro e non raggiunge nulla se non lo raggiunge *lento* [...] questo libro si augura soltanto perfetti lettori e filologi: *imparate a leggermi bene!*» (F. Nietzsche, *Aurora*, cit., pp. 8-9 [*Prefazione*, 5]).

<sup>156</sup> «Si sia dunque, una buona volta, più cauti, si sia “non filosofici” - diciamo» (F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., p. 22 [par. 19]).

<sup>157</sup> A proposito del problema nietzschiano del linguaggio nell'attività filosofica rimando a L. Lupo, *Le colombe dello scettico*, cit., pp. 203-206 e 220-246.

<sup>158</sup> F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., p. 20 [par. 15].

#### 4.1.1. *Una grande ragione*

Uno dei momenti che probabilmente evidenzia nel modo più incisivo il primato del corpo in Nietzsche è il canto *Dei dispregiatori del corpo* contenuto nel primo libro dello *Zarathustra*. Qui Zarathustra si scaglia contro coloro che rinnegano la corporeità disprezzandola. Costoro non si accorgerebbero in realtà di come il disprezzo e il risentimento che nutrono nei confronti della dimensione corporea non siano che sintomi di una valutazione che il loro stesso “Sé”, il loro stesso corpo, sta attuando; essi esprimerebbero con ciò una recondita volontà di perire, di tramontare. Questo implica che per quanto il loro giudizio appaia come una formulazione affatto libera, in un’apparente opposizione dell’anima razionale alla corporeità, è sempre dal corpo che essa diparte e ne serve gli scopi, in questo caso auto-soppressivi.<sup>159</sup>

È però della prima parte del canto che ci si vuole qui occupare, è lì infatti che Nietzsche fornisce ai lettori l’immagine di cosa sia per lui il corpo, indicando di conseguenza anche il rapporto tra esso e la dimensione cosciente.

Il corpo è una grande ragione, una pluralità con un solo senso, una guerra e una pace, un gregge e un pastore.

Strumento del tuo corpo è anche la tua piccola ragione, fratello, che tu chiami ‘spirito’, un piccolo strumento e un giocattolo della tua grande ragione. [...]

Ciò che il senso sente e lo spirito conosce, non ha mai dietro di sé la propria fine. Ma il senso e lo spirito vorrebbero convincerti che loro sono la fine di tutte le cose: talmente vanitosi sono essi. [...]

Dietro i tuoi pensieri e sentimenti, fratello, sta un possente sovrano, un saggio ignoto – che si chiama Sé. Abita nel tuo corpo, è il tuo corpo.<sup>160</sup>

Sebbene Nietzsche ne fornisca una descrizione poetica, lo statuto del corpo emerge in maniera chiara e distinta da questo passaggio. Già dai primi versi si comprende come nella

---

<sup>159</sup> «Voglio dire una parola ai dispregiatori del corpo. Che essi disprezzino è dovuto al loro apprezzare. Ma che cos’è che ha creato l’apprezzare e il disprezzare e il valore e la volontà? // Il Sé creatore ha creato per sé apprezzare e disprezzare, ha creato per sé il piacere e il dolore. Il corpo creatore ha creato per sé lo spirito, e una mano della sua volontà. // Persino nella follia del vostro disprezzo, dispregiatori del corpo, voi servite il vostro Sé. Io vi dico: è il vostro Sé che vuol morire e si allontana dalla vita» (F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 35 [Za, I, *Dei dispregiatori del corpo*]).

<sup>160</sup> Ivi, p. 34.

concezione del filosofo il corpo consista in una pluralità di esseri viventi, in una moltitudine pulsionale che si costruisce intorno a un unico senso; tale comunità vivente è organizzata secondo rapporti gerarchici che seguono uno schema comando-obbedienza.<sup>161</sup> Esso è dunque al contempo “gregge e pastore”.

Come quanto visto in precedenza rispetto alla struttura del rapporto comando-obbedienza, i rapporti nel mondo corporeo non prevedono un principio unitario anteriore a tale pluralità in divenire, difatti ciò significherebbe ancora una volta presupporre un principio metafisico-trascendente e immetterlo surrettiziamente nella descrizione delle dinamiche fisiologiche; si tratta in realtà di un rapporto mobile, precario, fondato sulle interpretazioni che ogni singolo organo attua nel suo sviluppo: l'obbedienza, come il comando sono rapporti intelligenti, selettivi e mai definitivi. In questo senso Nietzsche afferma che il corpo consiste contemporaneamente in “una guerra e una pace”, in quanto esso si compone come un sistema pulsionale vincente dato dal gioco agonale delle brame.

Egli definisce quindi il corpo una “grande ragione”, a cui viene appunto contrapposta la piccola ragione, ovvero la mente, il pensiero cosciente. Nietzsche denuncia qui il grande errore prospettico dal quale la filosofia occidentale è stata affetta per molta parte della sua storia, ovvero la fede nell'autocoscienza e nel suo primato ontologico e temporale. Per Nietzsche le cose stanno in modo opposto: sia il sentire, che il pensare, benché vengano percepiti dall'ego quali attività prime e autonome, dipendono dal volere di un sé più profondo. I pensieri e i sentimenti sono quindi organi, funzioni, strumenti, che il corpo utilizza per la propria affermazione vitale.

Da questo punto si possono trarre due importanti conclusioni: in primo luogo al dualismo mente-corpo viene negato lo statuto ontologico, questo ha infatti unicamente una valenza morfologica e prospettica; così facendo Nietzsche intende confutare ancora una volta il concetto cristiano di anima; in secondo luogo il corpo rappresenta quella pietra d'inciampo del pensiero metafisico, pensiero contraddistinto dalla tendenza dei filosofi a pensare come primo ciò che in realtà si sviluppa per ultimo, ad esempio l'anima rispetto al corpo. Nietzsche ha ben presente questa idiosincrasia dei metafisici fin dai suoi primi scritti, ma è con la dichiarazione di guerra

---

<sup>161</sup> «Nella ‘filosofia della biologia’ nietzschiana, le dinamiche all'opera nel vivente sono accostate alle dinamiche all'opera nella società o nello stato [...] o ad ambiti problematici come quello della morale o dell'eticità, i quali solo apparentemente non hanno punti di contatto con la sfera fisiologica e biologica» (L. Lupo, *Le colombe dello scettico*, cit., p. 64).

a tale pregiudiziale atteggiamento che si apre la filosofia dello spirito libero; è infatti nel primo libro di *Umano, troppo umano*, che egli contrappone al pensiero metafisico un nuovo modo di filosofare che metta in luce il movimento storico-evolutivo delle forme e dei concetti.<sup>162</sup>

Ripartire dal corpo significa in primo luogo attuare un sovvertimento dei presupposti su cui è fondata la visione metafisica. La stessa struttura cosciente deve essere profondamente ripensata nel suo statuto, non ci si può più esimere dal ricollocare questa all'interno di quel complesso, mobile e conflittuale mondo delle pulsioni che è il corpo.<sup>163</sup>

Un'ulteriore problematica che si dipana da queste riflessioni deriva dal fatto che Nietzsche non intenda attribuire al corpo uno statuto in primo luogo materialistico, o sostanziale, bensì uno simbolico atto a esibire il sistema di relazioni pulsionali che ha luogo in noi.<sup>164</sup> Il corpo nel suo significato ultimo ci sfugge e non può che essere così, in quanto le reali dinamiche agenti nel mondo pulsionale sono a noi sconosciute; abbiamo infatti cognizione al più di stati medi, che però non dicono nulla circa i reali nessi causali che avvengono nell'infoscienza.<sup>165</sup> Come dovrebbe ormai risultare lampante, la dimensione cosciente non può pervenire ai reali movimenti del mondo interno, essa stessa è il risultato di processi pulsionali a lei ignoti e, nondimeno, ogni segno, ogni parola utilizzata per indicare il mondo corporeo rimane

---

<sup>162</sup> «Tutti i filosofi hanno in comune il difetto di partire dall'uomo attuale e di credere di giungere allo scopo attraverso un'analisi dello stesso. Inavvertitamente l'«Uomo» si configura nella loro mente una *aeterna veritas*, come un'entità fissa in ogni vortice, come una misura certa delle cose. Ma tutto ciò che il filosofo enuncia sull'uomo, non è in fondo altro che una testimonianza sull'uomo di un periodo *molto limitato*. La mancanza di senso storico è il difetto ereditario di tutti i filosofi» (F. Nietzsche, *Umano, troppo umano*, I, cit., p. 16 [af. 2]).

<sup>163</sup> «Noi, che siamo consapevoli soltanto delle ultime scene di conciliazione e della liquidazione finale di questo lungo processo, riteniamo perciò che *intelligere* sia qualcosa di conciliante, di giusto, di buono, qualcosa di essenzialmente contrapposto agli impulsi: mentre esso è soltanto *un certo rapporto degli impulsi tra di loro*. Per un lunghissimo tratto di tempo, si è considerato il pensiero consapevole come il pensiero in generale: soltanto oggi, ci balugina la verità che la maggior parte del nostro produrre spirituale si svolga senza che ne siamo coscienti, senza che lo avvertiamo» (F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., p. 192 [af. 333]).

<sup>164</sup> Cfr. F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1884-1885*, cit., 256-259 [fr. 37 [4]].

<sup>165</sup> «Tutto ciò di cui diventiamo coscienti è assolutamente costruito a bella posta, semplificato schematizzato, interpretato – il reale processo della “percezione” interna, l'unificazione causale tra pensieri, sentimenti, desideri, come quella fra soggetto e oggetto sono per noi assolutamente nascosti [...] la causalità ci sfugge [...]. Tra due pensieri svolgono la loro azione anche tutti gli affetti possibili, ma i movimenti sono troppo rapidi, perciò noi non riusciamo a conoscerli, li neghiamo...» (F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-1888*, cit., pp. 262-263 [fr. 11 [113]]).



essenzialmente prigioniera del bisogno comunicativo dell'istinto gregario, rendendo di fatto impossibile l'istituzione di un qualunque quadro risolutivo sul mondo pulsionale.

In sintesi: il corpo rimane a noi un testo sconosciuto,<sup>166</sup> ma possiede nondimeno un valore euristico incomparabilmente superiore a quello della mente per l'ampliamento della nostra conoscenza.<sup>167</sup>

Se quanto si è detto in precedenza sul primato degli istinti nel prospettivismo nietzschiano si è rivelato corretto, e il corpo mantiene sempre uno statuto altro rispetto a un qualsiasi riduzionismo, sia esso morale, materialista o scienziato, allora quale statuto dobbiamo accordare agli istinti? La risposta non può che seguire quanto detto poc'anzi, ovvero che anch'essi hanno natura simbolica, o metaforica. Tutta la fisiologia nietzschiana tratta della descrizione consapevole di un universo a noi ignoto, essa non è "spiegazione". Con ciò è indubbio che Nietzsche non intende accordare alcuno statuto sostanziale agli istinti e alle pulsioni. Il lessico che egli utilizza per descrivere i movimenti sotterranei del corpo non sottostà così ad una rigida compartimentazione: egli parla di brame, passioni, istinti, pulsioni, tendenze, eccitazioni nervose, ecc. Il lessico nietzschiano procede per la scelta di registri semantici capaci di rendere conto delle plurime istanze interpretanti che compongono quella unità dinamica che noi indichiamo con il termine "corpo", esso non avanza alcuna pretesa di carattere ontologico.

Il nuovo registro metaforico di Nietzsche è di natura fisio-psicologica, in quanto da una parte si tratta di ripensare la psicologia nel primato delle istanze pulsionali sullo spirito, sull'io, opponendosi così fermamente al precedente primato cartesiano del cogito; dall'altra si tratta di porre al centro le dinamiche interpretativo-valutative interne che compongono e determinano l'unità mobile e gerarchica del corpo, in contrapposizione alle ipostatizzazioni delle filosofie idealistiche che ancora s'insinuano nel pensiero scientifico tardo ottocentesco.<sup>168</sup>

---

<sup>166</sup> «Che anche i nostri giudizi e le nostre valutazioni morali sono soltanto immagini e fantasie di un processo fisiologico a noi ignoto, una specie di linguaggio consueto per designare certe eccitazioni nervose? Che tutta la nostra cosiddetta coscienza è un più o meno fantastico commento di un testo inconscio, forse inconoscibile, e tuttavia sentito?» (F. Nietzsche, *Aurora*, cit., pp. 91-92 [af. 119]).

<sup>167</sup> Cfr. L. Lupo, *Le colombe dello scettico*, cit., pp. 133-140.

<sup>168</sup> «Tutta quanta la psicologia è rimasta sino ad oggi sospesa a pregiudizi e apprensioni morali: essa non ha osato scendere nel profondo. Concepirla come morfologia e *teoria evolutiva della volontà di potenza*, come io la concepisco: – questo non è stato da nessuno neppure sfiorato col pensiero: stando al fatto, cioè, che ci è consentito di riconoscere, in quel che finora è stato scritto, un indizio di quel che finora è stato taciuto. Il potere dei pregiudizi morali è penetrato a fondo nel mondo più intellettuale, in apparenza più freddo e più scevro di presupposti – e,

Seguendo quanto dice Patrick Wotling, si potrebbe affermare che tutto il registro nietzschiano non procede mai per denotazione, ma per trasposizione. Come si è già avanzato poco sopra, alle istanze pulsionali che abitano la corporeità non si può attribuire alcun carattere sostanzialistico, ciò vorrebbe dire infatti tornare ad una fede nel soggetto, ad una fede nell'autore; gli stessi termini così utilizzati da Nietzsche servirebbero ad esibire le plurime dinamiche che prendono piede nel mondo infracoscienze, in cui l'attività fondamentale dell'organico viene ricondotta alla *volontà di potenza*, intesa come pulsione fondamentale tesa all'affermazione, all'appropriazione, al dominio, la cui cifra è appunto l'interpretare.<sup>169</sup>

I testi nietzschiani procedono sempre per trasposizione, per spostamento, per rinvio, mai per denotazione o designazione diretta di un riferimento assoluto. Questa è anche la ragione per la quale, come si è visto, Nietzsche continua sempre a giocare con variazioni lessicali per designare gli istinti e gli affetti, cosa che gli permette di mettere l'accento, a seconda dei casi, su questo o quell'orientamento anti-idealistico della sua psicologia: il termine 'istinto' è privilegiato, dunque laddove Nietzsche vuole insistere sul carattere derivato della coscienza, e opporgli il carattere inconscio dei processi originari della volontà di potenza (cioè, quando vuole ricordare che l'uomo è in primo luogo animale, e non puro spirito), mentre il termine 'affetto' è impiegato quando Nietzsche intende rimandare alla volontà di potenza come affettività, e sottolineare il ruolo che la capacità di essere affetto e la ricerca del dominio svolgono nei processi elementari di interpretazione. A dispetto della vicinanza dei due termini 'istinto' e 'pulsione', si può inoltre osservare che il termine *Trieb*, che richiama l'idea dell'essere spinti, evoca in maniera più netta rispetto al termine *Instinkt* il carattere imperativo, coercitivo, degli istinti.<sup>170</sup>

Lasciando per un momento da parte il discorso riguardante la *volontà di potenza*, che verrà ripreso in seguito, si è quindi chiarito come non si possa che accordare ai termini del lessico nietzschiano uno statuto simbolico. La posta in gioco della fisio-psicologia nietzschiana non si

---

com'è facile comprendere, in maniera nociva, inibitoria, accecante e distorta. Una peculiare fisio-psicologia deve lottare con resistenze incoscienti poste nell'animo dell'indagatore, essa ha il "cuore" contro di sé» (F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., p. 28 [par. 23]).

<sup>169</sup> «La volontà di potenza interpreta: nella formazione di un organo si tratta di una interpretazione; essa traccia confini, determina gradi, diversità di potenza [...]. In verità *l'interpretazione stessa costituisce un mezzo per impadronirsi di qualcosa. Il processo organico presuppone costantemente L'INTERPRETARE*» (F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1887*, cit., p. 126 [fr. 2 [148]).

<sup>170</sup> P. Wotling, *Il pensiero del sottosuolo. Statuto e struttura della psicologia nel pensiero di Nietzsche*, trad. it. di C. Piazzesi, ETS, Pisa, 2006, pp. 49-50.

gioca tanto sul piano epistemologico, quanto su quello metodologico, nell'inaugurarsi di una nuova modalità di lettura del testo corporeo che si dimostri in grado di superare i presupposti morali e metafisici che ci attraversano.<sup>171</sup>

#### 4.2. *Origine della conoscenza e perversimento della ragione*

Compreso dunque lo statuto del corpo e degli istinti rimane ancora aperto un problema fondamentale di carattere gnoseologico: quale statuto assume l'attività conoscitiva ora che la dimensione dello spirito (la piccola ragione) è stata ricondotta alle dinamiche pulsionali infracoscienze? Qual è dunque l'origine del conoscere, e quale il suo senso?

Se l'attività cosciente della mente non può che obbedire all'oscuro gioco delle pulsioni in quanto derivata dalle stesse, il suo ruolo sarà necessariamente legato all'economia della specie. Come si è già affermato nel primo paragrafo, la conoscenza non può che essere compresa secondo un principio di utilità biologica: essa è conoscenza incarnata, la fantasia di un conoscere disinteressato è un'ipotesi assolutamente contraddittoria.

Resta però da chiedersi a quali impulsi e istinti risponda, per così dire, l'attività conoscitiva. È nel già citato aforisma 355 della *Gaia scienza* che Nietzsche intende dare risposta a tale interrogativo. Il senso in cui i filosofi hanno sinora concepito la conoscenza non si discosta di molto dal modo in cui essa è concepita dal popolo, dal gregge. Il senso della conoscenza riposerebbe infatti nell'imperativo della riconoscibilità, ovvero del ricondurre qualcosa di nuovo, ignoto, sconosciuto, a un che di già noto, di abituale. Nietzsche gioca qui abilmente su un'ambiguità semantica, in quanto riconduce il termine *Erkenntnis*, conoscenza, al verbo *erkennen*, che significa in primo luogo 'riconoscere'.

Questa spiegazione la prendo dalla strada; ho sentito qualcuno del popolo che diceva: «lui mi ha riconosciuto» – al che mi sono chiesto: che cosa intende propriamente il popolo per conoscere? Che cosa vuole, allorché vuole «conoscere»? Nient'altro che questo: qualcosa

---

<sup>171</sup> «Il senso di questa reciproca implicazione tra psicologia e fisiologia è prima di tutto quello di mostrare come Nietzsche non le consideri in alcun caso come discipline autonome, autosufficienti, in una parola come scienze in senso stretto [...]. La vera posta in gioco di questo doppio riferimento non è di ordine epistemologico, ma metodologico: nel testo nietzschiano, psicologia e fisiologia non sono scienze, ma linguaggi simbolici la cui funzione è rimandare in modo non univoco a una nuova concezione del corpo, rispetto alla quale essi svolgono il ruolo di descrizioni figurate» (ivi, pp. 33-34).

d'ignoto dev'essere ricondotto a qualcosa di *noto*. E noi filosofi – abbiamo veramente inteso per conoscenza qualcosa *di più*?<sup>172</sup>

L'istinto che si cela dietro tale concetto di conoscenza altro non sarebbe che l'istinto che muove il gregge, ovvero la paura, si ricerca così viziatamente una spiegazione che ci riporti ad un ritrovato sentimento di sicurezza.<sup>173</sup> La stessa riconduzione del mondo all'“idea” nella filosofia platonica, a cui Nietzsche sembra alludere nella prosecuzione dell'aforisma, o il prendere le mosse dai “fatti di coscienza” proprio della filosofia moderna, sono riconducibili a tale imperante bisogno di sicurezza e di riconoscimento.

Per comprendere appieno il meccanismo che Nietzsche prospetta in questo aforisma è necessario affacciarsi su un altro luogo imprescindibile del pensiero nietzschiano, dove il filosofo dà una ricostruzione degli errori psicologici su cui si è sviluppato il pensiero morale-religioso. Si sta qui alludendo (chiaramente) alla sezione del *Crepuscolo degli idoli* intitolata *I Quattro grandi errori*. È opportuno rammentare che tale testo era stata innanzitutto partorito dalla mente del filosofo quale uno dei capitoli del suo progetto editoriale ultimo, ovvero: la *Volontà di potenza. Saggio per una trasvalutazione di tutti i valori*.<sup>174</sup> Questa sezione assume dunque un ruolo niente affatto secondario nell'economia del pensiero dell'ultimo Nietzsche, che qui individua quattro forme di pensiero fondamentali fondate su un uso erroneo del concetto di causa, sulle quali si fonda la *Weltanschauung* cristiano-europea.

Il primo errore consiste nello scambio della causa con la conseguenza: l'inversione del rapporto causa-effetto rappresenta il “caratteristico perversimento della ragione”, un errore umano antichissimo sul quale sono sorte morali e religioni. In esso si nasconderebbe in realtà un fraintendimento del corpo, per cui le conseguenze di un certo stato di salute, o malattia, le conseguenze di un certo stato fisiologico, dunque, verrebbero scambiate per le cause di quello stato. Nella prospettiva nietzschiana viene attuato un rovesciamento di tale inferenza con un conseguente primato degli istinti che scardina la struttura delle formule morali-religiose.<sup>175</sup>

---

<sup>172</sup> F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., p. 223 [af. 355].

<sup>173</sup> «Non potrebbe essere l'istinto della paura a comandarci di conoscere? Il giubilo di chi conosce, non potrebbe essere precisamente il giubilo di un recuperato senso di sicurezza? ...» (*Ibidem*).

<sup>174</sup> Su di questo e su altre informazioni di carattere storiografico sul *Crepuscolo* si veda: P. Gori e C. Piazzesi, «*Un demone che ride*»: *esercizi di serenità filosofica*, cit., pp. 9-17.

<sup>175</sup> «La formula più universale, che sta a fondamento di ogni religione e di ogni morale, dice: “Fa’ questa e quella cosa, trascura questa e quest'altra – così sarai felice! Diversamente invece ...”. Ogni morale, ogni religione è questo imperativo – io lo chiamo il grande peccato originale della ragione, l'*immortale irrazionalità*. Sulle mie

Il secondo errore è detto: della falsa causalità. Qui si tratta della fede nei fatti interni (volontà, coscienza e Io), della credenza in presunte cause spirituali (o mentali).<sup>176</sup> Anche qui si ravvisa un errore umano antichissimo in cui si produce un rovesciamento, nella tendenza a considerare ciò che è ultimo, ovvero le rappresentazioni del pensiero cosciente, come ciò che è primo. Con la confutazione di tali errori prospettici Nietzsche intende attuare una critica alle presunte facoltà e alle astrazioni metafisiche sorte in un'equivoca interpretazione del linguaggio.<sup>177</sup>

Il terzo errore, su cui ci si soffermerà in seguito, è la creazione delle cause immaginarie: esso consiste nell'accordare alle rappresentazioni che accompagnano una certa condizione fisiopsicologica il motivo, o la causa, di tale condizione. Si tratta anche qui di un meccanismo primordiale, fondato però su un preciso assetto pulsionale.

Il quarto errore è quello della fede nella volontà libera (libero arbitrio), una credenza in cui si anniderebbe l'istinto di punire e giudicare: pensare l'uomo come libero significa pensarlo come responsabile, e con ciò colpevole per il proprio essere. Questa invenzione per la quale le caste sacerdotali hanno potuto imporre il loro dominio, comporta una moralizzazione del mondo, una spogliazione dell'esistenza umana, e del divenire stesso, della sua innocenza.

Chiariti brevemente i quattro errori, ci si concentrerà ora sul terzo. Per esplicitare la fenomenologia della creazione di cause immaginarie, Nietzsche utilizza come esempio la dinamica del sogno, cosa che aveva già presentato in modo pressoché identico nell'aforisma 13 di *Umano, troppo umano (Logica del sogno)*.<sup>178</sup> Nella condizione onirica si rivela in maniera quanto più chiara come vi sia in noi una pulsione causale (*Ursachentrieb*), la quale costruisce il senso di ciò che accade, ovvero produce una causa, una motivazione, per quanto sta succedendo. L'esperienza del sogno sarebbe sempre costruita su un apparente rovesciamento temporale, tale per cui: gli effetti del mondo esterno su di sé vengono intercettati dalla pulsione

---

labbra questa formula si converte nel suo opposto – *primo* esempio della mia “trasvalutazione di tutti i valori”: un uomo ben riuscito, un “felice”, *non può* che fare certe azioni e si guarda istintivamente da altre azioni, e l'ordine che fisiologicamente rappresenta egli lo trasferisce all'interno dei suoi rapporti con gli uomini e con le cose. In una formula: la sua virtù è la *conseguenza* della sua felicità ...» (F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, cit., p. 85).

<sup>176</sup> «Non esistono affatto cause spirituali! Tutta la loro presunta empiria se ne è andata al diavolo!» (ivi, p. 87).

<sup>177</sup> Vedi paragrafo 1.2.

<sup>178</sup> Cfr. F. Nietzsche, *Umano, troppo umano, I*, cit., pp. 22-24 [af. 13].

causale che attribuisce loro un'interpretazione arbitraria, la quale viene vissuta però dal dormiente come la causa (la motivazione) di quegli stessi stati interni.<sup>179</sup>

Prendiamo le mosse dal sogno: a una determinata sensazione, dovuta, per esempio, a un lontano colpo di cannone, vien in un secondo tempo attribuita una causa (spesso un intero romanzetto in cui appunto colui che sogna è il personaggio principale). Intanto la sensazione perdura, in una specie di risonanza: aspetta per così dire che la *pulsione causale* le consenta di mettersi in primo piano – orma non più come caso, bensì come «*sensò*». Il colpo di cannone si presenta in un aspetto *causale*, in un apparente ribaltamento del tempo. Quel che è posteriore, la motivazione, viene vissuto per primo, spesso con cento dettagli che svaniscono come in un baleno, *segue* la detonazione ...Che cosa è avvenuto? Le rappresentazioni che *vennero generate* da un certo stato intimo sono state erroneamente intese come causa del medesimo.<sup>180</sup>

Questa dinamica non sarebbe per Nietzsche relegata unicamente all'esperienza del sogno, ma contraddistingue anche il nostro stato di veglia; in ogni nostra esperienza, infatti, vi è sempre un senso precostruito per i nostri stati interni, l'aggiunta celata di una causa che “spieghi” ciò che proviamo, percepiamo, sentiamo. In altre parole: ogni nostra esperienza cosciente è predeterminata dall'attività della pulsione causale.<sup>181</sup>

---

<sup>179</sup> Non è qui possibile soffermarsi sulla dinamica del rovesciamento temporale. Per un approfondimento di questo tema si vedano: P. Gori, *Il meccanicismo metafisico. Scienza, filosofia e storia in Nietzsche e Mach*, cit., pp. XLIX ss. e L. Lupo, *Le colombe dello scettico*, cit., pp. 42-54. «L'ordine temporale invertito. Il “mondo esterno” agisce su di noi: l'effetto viene telegrafato al cervello, là viene aggiustato, elaborato e ricondotto alla sua causa; poi la causa viene *proiettata e allora il fatto viene alla nostra COSCIENZA*. Vale a dire il mondo dell'apparenza ci *appare* come causa solo dopo che “essa” ha agito e l'effetto è stato elaborato. Vale a dire noi *capovolgiamo costantemente l'ordine dell'accadimento*. – Mentre “io” vedo, *esso* vede già qualcosa d'altro. Avviene come per il dolore» (F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1884-1885*, cit., p. 116 [fr. 34 [54]]).

<sup>180</sup> F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, cit., p. 88 (traduzione leggermente modificata).

<sup>181</sup> Si vedano in proposito le considerazioni di Luca Lupo, il quale invita a considerare le variazioni rispetto all'aforisma del '78 dove l'attività della pulsione causale nello stato di veglia è attribuita unicamente a uno stadio più antico dello sviluppo umano: «In *Umano, troppo umano* Nietzsche interpretava il sogno “ricerca e rappresentazione di cause” (MA 13) per sensazioni eccitate e circoscriveva al sogno ‘creazione di cause immaginarie’ e ‘successione invertita’ (*umgedrehtes Nacheinander*), osservando che solo in taluni casi i due fenomeni mostrano la tendenza a manifestarsi nella veglia. L'importanza della loro presenza anche nello stato di veglia è significativamente accentuata nel *Crepuscolo* in cui creazione e ribaltamento sono posti come processi essenziali alla base dell'esperienza cosciente» (L. Lupo, *Le colombe dello scettico*, cit., pp. 45-46).

È nel capitolo successivo della sezione che Nietzsche dà una spiegazione psicologica di tale fenomeno, ed è qui che riecheggiano le parole dell'aforisma 355 della *Gaia scienza*.

Ricondurre qualche cosa di ignoto a qualche cosa di conosciuto alleggerisce, acquieta, appaga, infonde inoltre un senso di potenza. Con l'ignoto è dato il pericolo, l'inquietudine, la preoccupazione, – l'istinto primo mira a *sopprimere* questi penosi stati d'animo. Primo principio: una spiegazione qualsiasi è meglio di nessuna spiegazione.<sup>182</sup>

La funzione della pulsione causale risponde perciò al sentimento della paura, essa infatti costruisce l'esperienza su rappresentazioni note, sul già vissuto, sul ricordo. Le esperienze successive vengono perciò riportate a spiegazioni abituali già iscritte nella nostra memoria. La conseguenza di ciò è che alcuni ordinamenti causali divengono preponderanti andando a escludere altre possibili spiegazioni, così: «Il banchiere pensa subito all' "affare", il cristiano al "peccato", la fanciulla al suo amore».<sup>183</sup> Si potrebbe dire che con lo smascheramento delle cause immaginarie viene istituito un diverso tipo di indagine filosofica incentrata sulla decifrazione psico-fisiologica degli istinti: la presunta causa diverrebbe qui sintomo di un sistema di istinti e credenze incorporate che contraddistinguono una certa forma di vita.<sup>184</sup>

È a questo punto della trattazione che Nietzsche assume l'errore delle cause immaginarie come l'errore fondamentale su cui si fondano le morali e le religioni. I sentimenti religiosi positivi come la buona coscienza, o negativi, come il senso del peccato, altro non sarebbero che interpretazioni falsificanti di stati fisiologici, si tratterebbe di deduzioni su un certo sentimento di piacere o dispiacere operate a partire da determinate credenze di carattere metafisico. Questo tipo di spiegazioni, che di fatto impossibilita ogni possibile indagine sui reali processi in atto nel mondo interno, si estende anche oltre la morale e la religione, anche nella filosofia infatti si assiste a tale pervertimento. Nietzsche denuncia qui la mistificazione compiuta da Schopenhauer, il quale ricollega la realtà del dolore alla necessità di una colpa ontologica, immettendo surrettiziamente una dinamica di merito-colpa nell'esistenza: «in forma impudente ciò è stato generalizzato da Schopenhauer in una tesi in cui la morale appare così com'è, come

---

<sup>182</sup> F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, cit., p. 89.

<sup>183</sup> Ivi, p. 90.

<sup>184</sup> A questo riguardo si vedano le pagine di Wotling relative all'operazione genealogica come luogo di decifrazione delle interpretazioni: P. Wotling, *Il pensiero del sottosuolo*, cit., pp. 53-61.

vera avvelenatrice e calunniatrice della vita: “Ogni grande dolore, sia dal corpo sia dallo spirito, attesta quel che noi meritiamo: giacché non ci potrebbe colpire se non lo meritassimo”». <sup>185</sup>

Risulta tanto più chiara ora la contrapposizione tra le figure di medico e filologo e quella del teologo. Le interpretazioni morali-religiose si compongono di un fondamentale fraintendimento della corporeità in un evidente pervertimento della ragione.

La morale e la religione appartengono completamente alla *psicologia dell'errore*: in ogni singolo caso si scambia la causa con l'effetto; ovvero si confonde la verità con l'effetto di ciò che è *creduto* vero; ovvero si scambia uno stato della coscienza con la causalità di questo stato. <sup>186</sup>

L'ipotesi per la quale i sentimenti morali e religiosi derivano da fondamentali errori dell'intelletto non è affatto nuova al pensiero nietzschiano, essa rappresenta un cavallo di battaglia sin da *Umano, troppo umano* e torna a più riprese nei suoi testi, così come la critica dei sentimenti morali stessi (compassione, cattiva coscienza, ecc.). Quel che si rivela essere qui rilevante è il fatto che in questa sezione del *Crepuscolo* le riflessioni degli anni precedenti (sviluppate in molta parte nei quaderni) si compongono in una precisa disposizione atta a confutare la costruzione morale del mondo. Il discorso gnoseologico va qui di pari passo con la distruzione della morale e con la stessa critica al senso della conoscenza. In quest'ottica la confutazione del concetto di “Dio” auspicata dal filosofo in chiusura della sezione, <sup>187</sup> non deve essere interpretata tanto nel senso di una manifestazione di ateismo, essa ha una portata molto maggiore; con questa si prospetta infatti un sovvertimento dei presupposti sui quali si fonda la civiltà cristiano-borghese, ed il riscatto del corpo rappresenta uno dei tasselli fondamentali di tale de-costruzione.

Ecco che il compito di questa redenzione del divenire spetta a un nuovo immoralismo, un movimento teso all'avvenire, che si contrappone all'ancora diffusa maledizione della pena, della colpa, a quell'“ordine morale del mondo” profuso dai teologi.

Oggi che siamo entrati nel movimento *opposto*, oggi che specialmente noi immoralisti, con tutta la nostra forza, torniamo a cavar dal mondo il concetto di colpa e quello di pena, e cerchiamo di purificare da essi psicologia, storia, natura, istituzioni e sanzioni sociali, non esistono ai nostri occhi avversari più radicali dei teologi, i quali col concetto dell'«ordine

---

<sup>185</sup> F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, cit., p. 90.

<sup>186</sup> Ivi, p. 91.

<sup>187</sup> «Il concetto di “Dio” è stato fino a oggi più grande obiezione contro l'esistente...Noi neghiamo Dio, neghiamo in Dio, la responsabilità: *in questo modo* noi redimiamo il mondo». (Ivi, p. 93).



etico del mondo» continuano ad appestare l'innocenza del divenire per mezzo della «pena» e della «colpa». Il cristianesimo è una metafisica del boia ...<sup>188</sup>

Con questa sezione del *Crepuscolo* si sancisce nuovamente come la resa dei conti con la morale rappresenti il più ampio orizzonte in cui i vari problemi di ordine teoretico (psicologia, storia, natura, ecc.) devono essere ricompresi. Gli aspetti presi in esame in queste pagine (il problema della verità, il linguaggio, il prospettivismo, il corpo) benché possano essere presi in esame autonomamente, svolgendo considerazioni di carattere eminentemente epistemologico, o gnoseologico, acquistano un senso ben più ampio quando riportati a un diverso ordine di problemi.

Per essere adeguatamente compreso, il problema della conoscenza non può che transitare nel campo della morale. Se in queste pagine ci si era quindi limitati ad accennare solamente la continuità tra queste dimensioni, è ora giunto il momento di proseguire per una strada diversa.

---

<sup>188</sup> Ivi, p. 92.

## CAPITOLO II

### IL PROBLEMA DELLA MORALE IN NIETZSCHE

#### 1. *Introduzione: l'immoralismo nietzschiano*

Le riflessioni svolte nel capitolo precedente hanno condotto all'inevitabile confronto con il problema della morale. Come si è già avuto modo di osservare nelle pagine dedicate alla riflessione sul corpo, così come in quelle riguardanti il prospettivismo (soprattutto nell'analisi dell'aforisma 354 di *Gaia Scienza*), lo sviluppo del problema gnoseologico sfocia inevitabilmente in una riflessione più ampia. L'idea nietzschiana secondo la quale le prospettive vanno ricollegate a determinate forme di vita, in una ricostruzione semiotico-sintomatologica, acquista sempre maggior rilevanza, specialmente con, e dopo, la stesura dello *Zarathustra*.

È così che nel 1886 Nietzsche riprende in mano le sue opere precedenti pubblicandone una seconda edizione. Nel caso di *Umano, troppo umano* egli decide di apporre una prefazione prima assente, e di pubblicare la precedente appendice contenente *Il viandante e la sua ombra* e *Opinioni e sentenze diverse* come un unico volume a sé stante (*Umano, troppo umano II*) dotata anch'esso di una prefazione; anche ad *Aurora* viene aggiunta la prefazione, mentre per *La nascita della tragedia*<sup>1</sup> e *La gaia scienza* il discorso è differente. Nell'opera del '72 la precedente prefazione (*Prefazione a Richard Wagner*), viene ora sostituita con una introduzione intitolata *Tentativo di autocritica* e lo stesso titolo dell'opera subisce un cambiamento: da *La nascita della tragedia dallo spirito della musica* a *La nascita della tragedia ovvero grecità e pessimismo*. Ma è la seconda a subire maggiori cambiamenti: essa vede l'aggiunta di una prefazione, di un ulteriore libro dal titolo *Noi senza paura* e di un'appendice composta da una raccolta di poesie sotto il titolo di *Canzoni del principe Vogelfrei*, nonché del sottotitolo *La gaia scienza*.<sup>2</sup>

Questa ri-sistematizzazione deriva da una volontà di dare coerenza a quello che Nietzsche riferisce essere un continuo sviluppo delle sue opere. Se, come affermato in *Al di là del bene*

---

<sup>1</sup> F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, trad. it, di S. Giametta in OFN, vol. III, tomo I, 1972.

<sup>2</sup> Per un'introduzione esaustiva de *La gaia scienza* rimando a C. Gentili, *Il giullare nella forma della scienza*, in F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., pp. VI-LVII (ed. Gentili).

*del male*, opera prodotta in questo stesso periodo, c'è una filosofia dietro ogni filosofia<sup>3</sup> e ogni azione è, nella sua origine, a noi assolutamente sconosciuta, si dischiude allora l'orizzonte di «un'ermeneutica interminabile»<sup>4</sup> da cui la stessa opera nietzschiana certo non si esime. Nietzsche ricomprende quindi nell'86 come nella sua opera vi sia un'intrinseca evoluzione, che assume come uno dei suoi nodi fondamentali il problema della morale.

Un elemento sintomatico di questa rilettura è appunto la sopracitata seconda prefazione alla *Nascita della tragedia*; quest'opera del periodo giovanile non affronta direttamente i problemi relativi alla morale come avviene invece esplicitamente in altri luoghi delle opere del cosiddetto periodo illuministico, si pensi ad *Aurora (Pensieri sui pregiudizi morali)* o alla seconda parte del primo volume di *Umano, troppo umano (Per la storia dei sentimenti morali)*; eppure in questa nuova introduzione Nietzsche ricolloca la riflessione estetica dello scritto del '72 in una dimensione morale, più precisamente antimorale, in diretta polemica con lo spirito del cristianesimo: «La profondità di questa tendenza antimorale si può forse misurare nel modo migliore dal silenzio cauto e ostile con cui in tutto il libro è trattato il cristianesimo».<sup>5</sup> La tendenza antimorale di cui Nietzsche sta parlando è quella di pensare la morale come derivata da un originario impulso di carattere estetico, in una lettura che si oppone così a ogni prospettiva di matrice metafisica, o religiosa, sulla stessa.

Gli argomenti contenuti in quest'opera, a cui potremmo aggiungere anche quelli trattati in *Verità e menzogna*, vengono riletti dal Nietzsche dell'86 come i primi passi inconsapevoli di una battaglia decisiva contro la morale cristiano-borghese, lotta che viene intesa dal filosofo come destino sia personale che europeo, in cui il piano biografico e quello storico filosofico sembrano convergere in un medesimo movimento che li rende perciò indistinguibili.<sup>6</sup>

Un altro luogo tematico che ci può aiutare per comprendere la collocazione di questa riflessione sulla morale e la sua evoluzione è la sopracitata appendice dell'edizione seconda della *Gaia scienza*, ovvero le *Canzoni del principe Vogelfrei*.<sup>7</sup> Con questa raccolta Nietzsche

---

<sup>3</sup> «Ogni filosofia *nasconde* anche una filosofia; ogni opinione è anche un nascondimento, ogni parola anche una maschera» (F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., p. 201 [af. 289]).

<sup>4</sup> G. Pasqualotto, *Saggi su Nietzsche*, Franco Angeli, Milano, 1988, pp. 9-52.

<sup>5</sup> F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, cit., p. 10.

<sup>6</sup> Si veda al riguardo la sezione intitolata *Perché sono un destino*, in *Ecce homo*: F. Nietzsche, *Ecce homo*, cit., pp. 375-385.

<sup>7</sup> Cfr. F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., pp. 265-276.

acuisce l'istanza poetica dell'opera, conformemente allo stesso sottotitolo *gaya scienza* apposto nella seconda edizione, segnalando con ciò un tratto di maggior consapevolezza rispetto alla prima edizione, il cui titolo era stato preso ispirandosi alle poesie dei *troubadeurs* provenzali, letti alla luce dell'opera *Dell'amore*<sup>8</sup> di Stendhal, in cui lo scrittore francese elogia la cultura dei cantori, nella sua dimensione gaia che non risenti dell'ostilità della vita che contraddistingue il cristianesimo.

Le Canzoni del principe Vogelfrei, che misi in versi perlopiù in Sicilia, ricordano esplicitamente il concetto provenzale della "gaya scienza", quella unità di cantore, cavaliere, e spirito libero, che differenzia quella meravigliosa e precoce civiltà dei Provenzali da tutte le civiltà equivoche; l'ultima poesia soprattutto "Al Mistral", una sfrenata canzone a ballo, in cui, con licenza! si balla sulla morale, è in perfetto stile provenzale.<sup>9</sup>

Come ricaviamo dallo stesso Nietzsche buona parte di queste poesie derivano da una precedente fase altamente proficua nella produzione poetica che risale 1882, in particolar modo durante il soggiorno in Sicilia, basti pensare che *Prinz Vogelfrei* è il titolo della poesia che apre gli *Idilli di Messina*.<sup>10</sup> Benché questo recupero della dimensione poetica miri in primo luogo allo statuto globale dell'opera, in cui la dimensione di una conoscenza gaia si contrappone a una tradizione plurisecolare in cui la stessa era concepita invero come grave, seria, in contrapposizione al riso, e questa stessa *Fröhliche Wissenschaft* si realizzi in un delicato equilibrio tra l'aforisma filosofico e il testo poetico, tra l'assennatezza del saggio e la stoltezza del giullare,<sup>11</sup> essa è piena manifestazione dell'immoralismo nietzschiano. Il passaggio di *Ecce Homo* si conclude infatti con un'allusione al danzare sulla morale. Questo atteggiamento immoralistico ed extramorale, è in realtà già anticipato dal titolo stesso dell'opera.

Se è corretto da un punto di vista strettamente linguistico tradurre *Vogelfrei* come "uccel di bosco", ne andrebbe altresì persa la polivalenza semantica, tale nome indica infatti colui che è messo al bando, che si è dato alla macchia, il senza patria (*der Heimatlose*)<sup>12</sup>, una figura che

---

<sup>8</sup> Stendhal, *Dell'amore*, trad. it. di A. Pasquali e G. Passalacqua, con un saggio di I. Calvino, Rizzoli, Milano, 1981. Cfr. C. Gentili, *Il "giullare" nella forma della "scienza"*, cit., pp. XXIX-XXX.

<sup>9</sup> F. Nietzsche, *Ecce homo*, cit., p. 343.

<sup>10</sup> F. Nietzsche, *Idilli di Messina*, trad. it. di F. Masini in OFN, vol. V, tomo II, cit., pp. 1-10.

<sup>11</sup> C. Gentili, *Il giullare nella forma della scienza*, cit., pp. XXVII-XXXVI.

<sup>12</sup> Cfr. F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., pp. 255-258 [af. 377].

incarnerebbe «l'assoluta libertà di chi non è soggetto alla legge».<sup>13</sup> Essa è quindi un "personaggio" prossimo allo spirito libero (*Freigeist*), al viandante (*Wanderer*) che, come ampiamente noto, entrano in scena con il primo volume di *Umano, troppo umano*, ma che continuano ad essere centrali in questa fase della filosofia nietzschiana, questa volta ricomprese in un progetto filosofico di più ampio respiro avente come riferimento il destino della civiltà europea nella prospettiva di un superamento di se stessa, in un decisivo autosuperamento del cristianesimo («noi siamo buoni Europei ed eredi del più lungo e più valoroso autosuperamento dell'Europa»)<sup>14</sup> Questa tensione epocale del problema morale, che si sviluppa ampiamente nello *Zarathustra*, vive i suoi momenti salienti nella *Genealogia della morale* (1887), più precisamente nella terza dissertazione (*Che significano gli ideali ascetici?*)<sup>15</sup> e, appunto, nel quinto libro della *Gaia scienza*.

È necessario delineare un quadro più chiaro circa l'immoralismo nietzschiano per comprendere la portata della critica della morale. Per farlo è bene cominciare da un'asserzione contenuta nella sezione *I miglioratori dell'umanità nel Crepuscolo* in cui il filosofo riprende la sua stessa perentoria asserzione per la quale non si danno assolutamente fatti morali. Come noto la questione del prospettivismo è intrinsecamente legata alla morale e qui Nietzsche sostiene come quest'ultima non sia che un'interpretazione, per di più un'interpretazione falsificante, al pari della religione. Egli invita i filosofi a porsi da punto di vista ulteriore, più alto, da cui poter realmente affrontare il problema morale, in un orizzonte libero dal pregiudiziale atteggiamento per cui essa è stata preservata per millenni da una critica che possa dirsi rigorosa.

È noto quel che esigo dai filosofi, porsi, cioè, *al di là* del bene e del male – avere *sotto* di sé l'illusione del giudizio morale. Questa esigenza consegue da una idea che è stata da me formulata per la prima volta: *che non esistono per nulla fatti morali*. Il giudizio morale ha in comune col religioso la credenza in realtà che non sono. La morale è soltanto una interpretazione di determinati fenomeni, o per parlare con maggior precisione, una *falsa* interpretazione.<sup>16</sup>

---

<sup>13</sup> F. Nietzsche, *La gaia scienza*, p. 320 (ed. Gentili).

<sup>14</sup> F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., p. 229 [af. 357].

<sup>15</sup> F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., pp. 299-367 [GM, III].

<sup>16</sup> F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, cit., p. 94.

Questa formulazione ripresa da momenti precedenti, come ad esempio nell’ aforisma 108 di *Al di là del bene e del male*,<sup>17</sup> segna un nuovo sguardo sul fenomeno morale. L’essenza dell’immoralismo nietzschiano risiede in questo nuovo orizzonte prospettivistico, in cui bene e male rappresentano delle interpretazioni: bene e male, buono e cattivo, sono dunque valutazioni contingenti formate nelle varie comunità umane.<sup>18</sup> Nella filosofia nietzschiana è imperativo riconoscere la storicità delle valutazioni morali analizzandone genesi e mutamenti; il filosofare storico è infatti l’antidoto alle velenose formulazioni dell’egittismo filosofico, che, incapace di pensare la natura storica dei concetti, ha generato pericolose illusioni, prime su tutte le idee platoniche di “puro spirito” e “bene in sé”, di cui Nietzsche parla nella *Prefazione* dell’opera.<sup>19</sup>

Sebbene la morale rientri nella logica della prospettiva, e rappresenti perciò una condizione fondamentale della vita, l’umanità sarebbe ora giunta al punto in cui poter fare a meno di riporre in essa un valore assoluto. Questo perché la morale si rivela costruita su di fondamentali errori (inferenze) dell’intelletto. Si veda a riguardo quanto contenuto nel paragrafo 32 di *Al di là del bene e del male*, in cui si delinea una scansione dell’umanità secondo due periodi: un primo lunghissimo tempo della storia umana, che viene definito preistorico, nel quale il valore delle azioni è dedotto dalle conseguenze da esse prodotte, tale fase è detta premorale. Una seconda fase, nella quale, per un sovvertimento interpretativo, il valore di un’azione riposa nella sua origine, che risiede nelle intenzioni degli agenti; tale è la fase morale. Nietzsche ora annuncia la necessità di un nuovo rovesciamento prospettico. I presupposti teoretici sui quali si fonda la credenza nell’elemento intenzionale sono infatti smentiti; il pensiero cosciente non rappresenta nulla di originario; la coscienza è un fenomeno di superficie, la risultante dell’accadere inconscio degli istinti.<sup>20</sup> La morale dell’intenzione si rivela quindi come un pregiudizio da cui dobbiamo liberarci e in base a questa presa di coscienza si dà il superamento della morale.<sup>21</sup>

---

<sup>17</sup> «Non esistono affatto fenomeni morali, ma soltanto una interpretazione morale dei fenomeni...» (F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., p. 75 [par. 108]).

<sup>18</sup> Cfr. F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1887*, cit., p. 153 [fr. 2 [206]].

<sup>19</sup> Cfr. F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., p. 4 [*Prefazione*].

<sup>20</sup> A riguardo si vedano i paragrafi 3 e 4 del precedente capitolo di questo lavoro.

<sup>21</sup> «Crediamo che la morale, nel senso avuto fino ad oggi, dunque come morale delle intenzioni, sia stata un pregiudizio, una cosa avventata e forse provvisoria, ma in ogni caso qualcosa che deve essere superato. Il superamento della morale, in un certo senso persino l’autosuperamento della morale: possa essere questa la denominazione di quel lungo lavoro segreto che è riservato alle più fini ed oneste e anche maliziose coscienze

Un movimento per molti versi analogo di superamento della morale è riscontrabile nell'aforisma 39 di *Umano, troppo umano (La favola della libertà intellegibile)*, in cui Nietzsche ricostruisce la genesi storico-psicologica della credenza nella responsabilità, evidenziando come essa sia sorta da errori dell'intelletto. Le scansioni sono similari a quanto visto per il paragrafo di *Al di là del bene e del male*. Ai primordi dell'umanità le valutazioni sulle azioni sono date unicamente dalle conseguenze delle stesse, ignorandone i motivi. Col passare del tempo l'origine delle designazioni sulle azioni è dimenticata, così si pensa che le designazioni di "buono" e "cattivo" ineriscano le azioni in sé.<sup>22</sup> Da qui si passa invece a un terzo stadio per il quale le azioni sarebbero moralmente indifferenti, e la bontà o la cattiveria sono invece riferite ai presunti motivi che hanno portato all'azione. Vi sarebbe un ultimo stadio per il quale la responsabilità dell'uomo non è accordata nemmeno più ai motivi, bensì all'essere di un uomo, alla sua costituzione. È a questo punto che la morale si rivela illusoria, in quanto si scopre che l'essere di un uomo non è imputabile moralmente, essendo costituito da avvenimenti passati e presenti che anticipano e determinano l'esistenza del soggetto imputato, per cui in lui non vi sarebbe contenuta neppure una singola goccia di libertà. Ciò implica che:

L'uomo non è da ritenersi responsabile per niente, né per il suo essere, né per i suoi motivi, né per le sue azioni, né per i suoi effetti. Con ciò si è giunti a riconoscere che la storia dei sentimenti morali è la storia di un errore, dell'errore della libertà del volere.<sup>23</sup>

L'aforisma sviluppa poi una critica a Schopenhauer, il quale giustificerebbe impropriamente la realtà della libertà (la quale è comunque relegata all'*esse*, non all'*operari*) a partire dal sentimento di disagio provato rispetto a una colpa. Ma questa è un'inferenza erronea, non è affatto necessario, infatti, presupporre una libertà intellegibile: il solo fatto di credere di essere liberi è sufficiente a spiegare il sentimento della colpa.<sup>24</sup>

---

d'oggi, quali viventi pietre di paragone dell'anima» (F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., p. 40 [par. 32]).

<sup>22</sup> Si ha qui un'inversione dei rapporti causali: «con lo stesso errore per il quale la lingua designa come senz'altro dura la pietra e senz'altro verde l'albero – perché si prende per causa ciò che è effetto» (F. Nietzsche, *Umano, troppo umano, I*, cit., p. 49 [af. 39]).

<sup>23</sup> Ivi, p. 50.

<sup>24</sup> «Qui si fa l'errore di indurre, dal fatto del disagio, la fondatezza, l'*ammissibilità* razionale di questo disagio; e partendo da questo errore Schopenhauer giunge alla sua fantastica conseguenza della libertà intellegibile. Ma il disagio dopo l'azione non ha affatto bisogno di essere razionale: anzi, certamente non lo è, giacché riposa

Sebbene il paragrafo di *Al di là del bene del male* riprenda le tematiche affrontate nell'aforisma poc'anzi analizzato,<sup>25</sup> negli anni che intercorrono tra i due scritti l'atteggiamento rispetto al fenomeno morale va incontro a importanti cambiamenti. Innanzitutto, la linearità che assume lo spostamento del centro di imputazione morale nel testo di *Umano, troppo umano*, lascia spazio a una nuova forma di mutamento, che procede invece per rovesciamenti prospettici. Se nel primo testo il movimento sembra avanzare per gradi evolutivi consequenziali, nel testo dell'86 viene esibito invece il carattere discontinuo che la storia della morale subisce nelle sue svolte interpretative. L'enfasi posta da Nietzsche in questo testo è sintomo di una nuova consapevolezza in merito ai processi evolutivi; è infatti nel corso degli anni Ottanta che egli sviluppa pienamente il suo metodo genealogico di contro alle posizioni positivistico-evoluzioniste che sono ancora influenti negli scritti del decennio precedente, data anche l'influenza sul filosofo del pensiero dell'allora amico Paul Rée, con il quale condivise il gioioso soggiorno a Sorrento cominciato nell'ottobre del '76 e terminato nella primavera dell'anno seguente.<sup>26</sup>

Un altro elemento di non secondaria importanza sono le conclusioni tratte dai due momenti. Nel testo del '76 Nietzsche conclude affermando che ogni giudizio sarebbe fondato su un'intrinseca ingiustizia, e contrappone alla chiarezza per la quale ogni valutazione morale appare ora erronea una pavida volontà di ignoranza e oscurità in cui ricadrebbero gli uomini, incapaci di fronteggiare tale sconvolgente consapevolezza.<sup>27</sup> Si potrebbe dire che con la conclusione di questo testo si sia appena aperta la possibilità di affrontare la morale come problema. L'aforisma mette in luce la necessaria natura menzognera sulla quale si fonda ogni morale, analogamente a come viene dedotta la natura menzognera della verità in *Su verità e*

---

sull'errato presupposto che l'azione appunto *non* sia dovuta seguire necessariamente. Dunque: perché l'uomo si ritiene libero, ma non perché è libero, prova pentimento e rimorsi» (*ibidem*).

<sup>25</sup> Si noti oltretutto come il paragrafo trentaduesimo sia contenuto all'interno del secondo capitolo dell'opera dedicata alla figura dello spirito libero, da cui prende il nome (*Lo spirito libero*). Cfr. F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., p. 31.

<sup>26</sup> Per un'analisi dell'influenza del pensiero di Rée su Nietzsche e le risposte di quest'ultimo si rimanda a M. C. Fornari, *La morale evolutiva del gregge*, cit., pp. 17-120.

<sup>27</sup> «Nessuno è responsabile per le sue azioni, nessuno per il suo essere; giudicare equivale a essere ingiusti. Ciò vale anche quando l'individuo giudica se stesso. La proposizione è chiara come la luce del sole e tuttavia ognuno preferisce qui ritornare nell'ombra e nella non verità; per paura delle conseguenze» (F. Nietzsche, *Umano, troppo umano*, I, cit., pp. 50-51 [af. 39]).



*menzogna*.<sup>28</sup> Ma la deduzione circa l'erroneità dei sentimenti morali, anziché rappresentare la fine del discorso sulla morale, ne segna invece l'inizio, la possibilità di fare finalmente filosofia su di essa, liberi dai pregiudizi che la morale stessa ha finora esercitato sui filosofi.

Il testo dell'86 delinea infatti un'altra prospettiva sul fenomeno morale che rileva, ancora una volta, come la decifrazione sintomatologica contraddistingua la filosofia del Nietzsche maturo. Egli si riferisce infatti all'intenzione come un fenomeno superficiale della coscienza, il quale ha valore in quanto segno di un qualcosa di soggiacente: le valutazioni morali esibite nella dimensione cosciente hanno qui peso unicamente in quanto sintomi.<sup>29</sup>

Una prospettiva analoga è presente a conclusione del primo paragrafo dei *Miglioratori dell'umanità*, a conferma della continuità degli intenti del filosofo negli ultimi anni della sua produzione.

In questo senso, il giudizio morale non è mai da prendersi alla lettera: sempre, in quanto tale, esso non racchiude che un controsenso. Come *semiotica*, tuttavia, resta inestimabile: esso rivela, almeno per il sapiente, le più preziose realtà delle civiltà e delle interiorità, che non *sapevano* abbastanza per «comprendere» se stesse. La morale è un mero discorso per segni, una mera sintomatologia: si deve già sapere *di che* si tratta per trarre da essa un vantaggio.<sup>30</sup>

Con la decifrazione dei giudizi morali si aprono nuovi orizzonti prima inesplorati per la conoscenza. Se le riflessioni di *Umano, troppo umano* mantengono ancora una certa prossimità alle posizioni degli storici della morale inglesi, i quali nella loro impostazione metodologica rintracciano l'origine e l'evoluzione dei fenomeni morali in base alla categoria dell'utile, il metodo genealogico dischiude lo sguardo su abissi ben più profondi. L'esigenza di Nietzsche

---

<sup>28</sup> «Oblío, convenzione, antropomorfismo sono pertanto gli elementi che concorrono alla formazione delle verità nel campo della lingua. Ma questi stessi elementi intervengono nel formarsi delle verità della morale [...]. Il passaggio da *Su verità e menzogna* a *Umano, troppo umano* – riguardo specificamente alla II parte: *Per la storia dei sentimenti morali* – rappresenta un mutamento dell'oggetto, non del metodo» (C. Gentili, *Introduzione a Nietzsche*, cit., p. 73).

<sup>29</sup> «Insomma, noi crediamo che l'intenzione sia soltanto un segno e un sintomo che esige in primo luogo una decifrazione, e, oltre a ciò, un segno che significa troppe cose diverse e quindi, per sé soltanto, quasi nulla» (F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., p. 40 [par. 32]).

<sup>30</sup> F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, cit., p. 94.

concerne infatti una critica del valore morale,<sup>31</sup> elemento che è invece lasciato da parte dagli utilitaristi.

Si è preso il valore di questi «valori» come dato, come risultante di fatto, come trascendente ogni messa in questione; fino a oggi non si è neppur avuto il minimo dubbio o la minima esitazione nello stabilire «il buono» come superiore, in valore, al «malvagio», superiore in valore nel senso di un avanzamento, di una utilità, di una prosperità in rapporto all'uomo in generale (compreso l'avvenire dell'uomo).<sup>32</sup>

Una posizione analoga è presente nell'aforisma 345 della *Gaia Scienza (Morale come problema)*. L'aforisma del quinto libro pubblicato nell'86, è assai prossimo alle considerazioni svolte nella *Genealogia*; qui vengono messe in luce le ingenuità degli storici della morale inglesi i quali, in una ricostruzione storico-geografica dei valori morali, si presentano o come difensori dell'universalismo morale, rintracciando principi etici inter-culturali vincolanti sempre e per ognuno; o di contro, non appena si mostra la radicale contingenza di ogni sistema valoriale, negano il valore prescrittivo di ogni morale. Entrambe le proposte sarebbero sciocchezze agli occhi del filosofo. Benché le indagini degli storici della morale siano proficue, in quanto si rivelano capaci di far luce sugli errori e le superstizioni che costituiscono i fenomeni morali, esse non colgono nel segno di quello che è il problema decisivo che concerne la critica della morale, ovvero il valore della morale in quanto tale.

L'errore dei più sottili tra essi sta nel mettere a nudo e nel criticare le opinioni, forse assurde, di un popolo riguardo alla sua morale, o degli uomini riguardo a ogni morale umana, quindi le opinioni sull'origine e la sanzione religiosa della morale, la superstizione del libero volere e simili; e appunto ritengono di aver con ciò criticato questa morale stessa. Ma il valore di un precetto «tu devi» è ancora fundamentalmente diverso e indipendente da tali opinioni su di esso e dalla malerba dell'errore, dalla quale forse esso è soffocato: come indubbiamente il valore di un farmaco per l'ammalato è ancora pienamente indipendente dal fatto che le nozioni dell'ammalato sulla medicina siano scientifiche, oppure ch'egli la pensi al riguardo come una vecchia donniciola. Una morale potrebbe anche essersi sviluppata da un errore: tuttavia, anche se ciò fosse riconosciuto, non sarebbe ancora toccato il problema del suo valore.<sup>33</sup>

---

<sup>31</sup> Si veda a riguardo quanto viene detto nel paragrafo 6 della prefazione alla *Genealogia*: F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., pp. 218-219 [Prefazione, 6].

<sup>32</sup> *Ibidem*.

<sup>33</sup> F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., p. 209-210 [af. 345].

Con ciò gli storici morali si privano della possibilità di saggiare i reali effetti di tale farmaco. Essi in realtà tradiscono la loro stessa appartenenza alla morale: l'utilitarismo inglese, il cui primo rappresentante è Spencer, pensatore con cui il pensatore tedesco si confronta in modo serrato, soprattutto nel primo biennio degli anni Ottanta,<sup>34</sup> riporta i segni della sua derivazione cristiana, in una celata opposizione degli egoismi a favore del gregge. Nondimeno lo stesso Spencer è attaccato nella prima dissertazione della *Genealogia* dove Nietzsche critica la tesi degli utilitaristi secondo la quale il concetto di "buono" è nella sua origine sovrapponibile a quello di "utile", "conforme al fine".<sup>35</sup>

È giunto il momento di saggiare il valore del farmaco chiamato morale. Per prima cosa è necessario sottolineare come l'immoralismo nietzschiano non debba essere fatto passare per amoralismo: l'erroneità dei fondamenti su cui sono sorte le morali non dice nulla circa il loro senso, il loro valore. Non si tratta di negare valenza all'effettività della morale, né di negare il valore di molte azioni dette morali. Il nichilismo etico così come l'universalismo sono «puerilità parimenti grosse»,<sup>36</sup> si tratta piuttosto di attuare un sovvertimento, o per dirla con Nietzsche, una trasvalutazione, dei valori. È nell'aforisma 103 di *Aurora* (*Vi sono due tipi di negatori dell'eticità*) che il filosofo sostiene la necessità di un fondamento differente, ovvero extramorale, per le nostre azioni, il che non toglie che molte di esse mantengano con ciò ancora un loro valore, come altre il loro disvalore. In questo passaggio Nietzsche mostra come vi siano due diverse forme di negazione dell'eticità. La prima consiste nel negare che i giudizi etici abbiano parte nella costituzione degli impulsi che muovono all'azione, per cui le azioni considerate etiche deriverebbero in realtà da mascherati impulsi di altro genere; la seconda, con cui lo stesso Nietzsche si identifica, consiste invece nell'accordare ai giudizi etici un ruolo imprescindibile nella costituzione degli impulsi dell'azione: si tratta piuttosto di negare la veridicità degli stessi.<sup>37</sup>

Io nego dunque l'eticità come nego l'alchimia, vale a dire io nego i suoi presupposti: con questo non nego che siano esistiti degli alchimisti i quali credevano in questi presupposti e

---

<sup>34</sup> Cfr. M. C. Fornari, *La morale evolutiva del gregge*, cit., pp. 121-128.

<sup>35</sup> Cfr. F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., pp. 223-237 [GM, I, 1-3].

<sup>36</sup> F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., p. 209 [af. 345].

<sup>37</sup> Nietzsche non si esime tuttavia dall'accordare veridicità alla prima forma di negazione in moltissimi casi, così come all'attribuire a tale forma di sospetto una grandissima utilità per l'indagine psicologica. Mostrando con ciò la sua profonda stima per La Rochefoucauld e i moralisti francesi in genere. Cfr. F. Nietzsche, *Umano, troppo umano*, I, cit., pp. 45-49 [af. 35-38].

agivano sulla base di essi. [...] Io non nego, come va da sé, – ammesso che io non sia pazzo, – che molte azioni, dette non etiche, siano da evitare e da combattere; e così pure che molte dette etiche, debbano essere compiute e perseguite; però penso che nell’uno come nell’altro caso si debba partire *da fondamenti diversi da quelli esistiti fino ad oggi*.<sup>38</sup>

Questo nuovo convincimento su fondamenti differenti assume un significato immorale non in quanto amorale; infatti, ciò non significa negare valore alle azioni considerate etiche, ma in quanto ci si oppone a una determinata specie di morale, ovvero quella cristiana. E in secondo luogo è extramorale in quanto propone nuove valutazioni svincolate dalla presunta “verità” della morale, secondo una prospettiva che nega ad essa qualunque fondamento metafisico.<sup>39</sup>

È indubbio come questa nuova interpretazione sulle azioni umane porti con sé un mutamento del sentire, ma tale mutamento non è solamente un effetto da considerarsi secondario, quanto uno degli obiettivi della trasvalutazione nietzschiana.<sup>40</sup> L’immoralismo nietzschiano stesso ha anzitutto un carattere squisitamente personale, esso sembra iscriversi nella disposizione d’animo dello stesso Nietzsche, una *Stimmung* questa, che si mostra presente sin dalla giovinezza, andando poi sviluppandosi attraverso l’integrazione di un possente armamentario teoretico (si pensi in primo luogo a filologia, storia e psicologia). Naturalmente è bene evitare qualunque forma di mistificazione rispetto a tale dimensione, scongiurando una ricaduta nel mito dell’intuizione del genio. La reinterpretazione a posteriori che il filosofo dà allo sviluppo del suo pensiero (si pensi anzitutto alle nuove prefazioni alle sue opere) non deve così trarre in inganno circa l’enorme mole di letture che egli ha affrontato durante questo periodo. La stessa *Genealogia*, benché riporti scarsamente fonti e riferimenti esterni, rappresenta in realtà un luogo di fecondi confronti e rielaborazioni, che risente della lettura di molta letteratura contemporanea

---

<sup>38</sup> F. Nietzsche, *Aurora*, cit., p. 72 [af. 103].

<sup>39</sup> «“Partire da fondamenti diversi da quelli esistiti fino ad oggi” significa, anzitutto, per Nietzsche non solo svincolarsi dalla morale cristiana predominante (e dunque dalla sua prospettiva decadente di valutazione), ma anche proporre una concezione prospettica dei valori morali, rifiutando così la pretesa di una fondazione metafisica degli stessi» (P. Stellino, *Conseguenze pratiche del prospettivismo nietzscheano*, in P. Gori e P. Stellino (a cura di), *Teorie e pratiche della verità in Nietzsche*, cit., p. 136).

<sup>40</sup> «Noi dobbiamo *apprendere in un modo diverso*, affinché si possa finalmente raggiungere, forse molto tardi, ancora qualcosa di più: *il sentire in un modo diverso*» (F. Nietzsche, *Aurora*, cit., p. 72 [af. 103]).

a Nietzsche, spaziando dalla fisica (ad esempio J. R. Mayer) alla letteratura (Dostoevskij), dalla biologia (Roux) alla storia delle religioni (Renan).<sup>41</sup>

Si ricapitolino dunque gli elementi fondamentali che contraddistinguono l'immoralismo nietzschiano: a) la necessità di svincolare l'esistenza umana e il divenire tutto dal giogo imposto dall'interpretazione morale del mondo;<sup>42</sup> b) la necessità di riconoscere la natura prospettica di ogni valutazione, compresa quella morale; c) la conseguente opposizione alla morale vigente (cristiano-moderna);<sup>43</sup> d) la necessità di fondare nuove tavole dei valori, rendendo con ciò necessario un'altra fondazione per i giudizi morali. Il problema nietzschiano si risolve così in quadro più ampio della sola storia della morale, che tuttavia rappresenta un tassello imprescindibile della sua indagine filosofica.<sup>44</sup>

È necessario nondimeno procedere partendo da un'impostazione metodologica differente da quella dei pensatori inglesi: si tratta di contrapporre alla mistificazione metafisica della ricerca dell'origine (*Ursprung*) di cui sono preda questi ultimi il metodo genealogico, che, forte di una straordinaria meticolosità nello studio dei movimenti storici, renda invece conto dei punti di

---

<sup>41</sup> «Nietzsche in realtà nel corso del 1887, al momento in cui attende alla Genealogia, intensifica le sue ricerche, in maniera quasi febbrile, nelle più diverse direzioni. Riprende in mano la storia del cristianesimo di Ernst Renan, comincia ad affrontare le indagini di Julius Wellhausen sulla più antica tradizione ebraica (ancora di grande importanza, decenni dopo, per Max Weber), raccoglie informazioni sulle religioni orientali studia e chiosa testi di biologia e di fisica, e si occupa inoltre di diritto, di etnologia e di antropologia, non tralasciando di leggere con grande attenzione anche alcuni testi di Fëdor M. Dostoevskij» (A. Orsucci, *La "Genealogia della morale" di Nietzsche. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2001, p. 19).

<sup>42</sup> «Mi sono sempre sforzato di dimostrare la a me stesso l'innocenza del divenire: e probabilmente volevo, a questo modo, acquistare il senso della piena "irresponsabilità" – rendermi indipendente da lode e biasimo, da ogni presente e passato per mirare a fini che si riferiscono al futuro dell'umanità» (F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1882-1884*, cit., p. 227 [fr. 7 [7]]).

<sup>43</sup> «In fondo sono due le negazioni che implica la mia parola *immoralista*. Con la prima io nego un tipo di uomo che era stato giudicato finora il tipo più alto, i *buoni*, i *benevolenti*, i *benefici*; dall'altra parte, poi, io nego un tipo di morale che è valsa da morale in sé e come tale ha dominato – la morale della *décadance*, in termini più concreti, la morale *cristiana*. Non sarebbe ingiustificato pensare che la negazione propriamente decisiva sia la seconda, in quanto la sopravvalutazione della bontà e della benevolenza nelle sue grandi linee, è per me già una conseguenza della *décadence*, un sintomo di debolezza, incompatibile con una vita che ascende e dice sì: condizione del dire sì è il negare e il *distuggere*» (F. Nietzsche, *Ecce homo*, cit., p. 377-378).

<sup>44</sup> «Moralità – la quintessenza di tutti i giudizi di valore incorporati dentro di noi: che fare di questa somma immane di energia? La questione dell'origine di tali giudizi mi interessa soltanto in questo senso» (F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1882-1884*, cit., p. 146 [fr. 4 [151]]).

discontinuità, dei rovesciamenti, delle contese e degli spostamenti di senso che caratterizzano la storia della morale. Una storia innanzitutto del corpo e dei significati violentemente iscritti in esso.<sup>45</sup>

Forti delle considerazioni svolte in questo paragrafo, è necessario entrare nel merito di una decifrazione del problema nietzschiano della morale, visionando più nel dettaglio i significati e le dinamiche che la concernano.

---

<sup>45</sup> Si veda a riguardo la brillante lettura data da Michel Foucault, il quale, evidenziando lo scarto semantico tra *Ursprung* ed *Herkunft* rintracciabile nella prefazione della genealogia, mette in luce un'opposizione tra due differenti forme di ricerca. Alla prima ricerca lineare dell'origine ancora ancorata a presupposti teleologico-metafisici si contrappone il modo genealogico, il quale delinea invece le discontinuità, gli spostamenti, le assenze che costituiscono l'effettivo divenire storico. «La genealogia è grigia, meticolosa, pazientemente documentaria. Lavora su pergamene ingarbugliate, raschiate, più volte riscritte. Paul Rée ha torto, come hanno torto gli inglesi, a descrivere delle genealogie lineari, – a ordinare per esempio alla sola preoccupazione dell'utile tutta la storia morale: come se le parole avessero conservato il loro senso, i desideri la loro direzione, le idee la loro logica; come se questo mondo di cose dette e volute non avesse conosciuto invasioni, lotte, contese, rapine, simulazioni, astuzie. Di qui, per la genealogia, un'indispensabile cautela: reperire la singolarità degli avvenimenti al di fuori di ogni realtà monotona; spiarli dove meno li si aspetta e on ciò che passa per non avere storia – i sentimenti, l'amore, la coscienza, gli istinti [...]. La genealogia non si oppone alla storia come la vista altera e profonda del filosofo allo sguardo di talpa del dotto; si oppone al contrario al dispiegamento metastorico dei significati ideali e delle indefinite teleologie. Si oppone alla ricerca dell'"origine"» (M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in Id., *Microfisica del potere. Interventi politici*, Einaudi, Torino, 1977, pp. 29-30).

## 2. Per una decifrazione della morale

Si sono scelti tre aspetti attraverso i quali procedere per una decifrazione del problema morale: morale come senso, morale come strumento, morale come contronatura. Si è ben consci di come questi tre aspetti benché possano fornire una mappatura funzionale del fenomeno morale, non ne risolvono il senso, o per meglio dire, la pluralità dei sensi in esso contenuti. La morale si dimostra essere un costrutto assai complesso, a uno sguardo attento essa si mostra una variegata stratificazione, la quale denota una storia di scontri e rovesciamenti interpretativi. Come lo stesso Nietzsche annuncia in una lettera all'amico Overbeck il 4 gennaio del 1888, le tre dissertazioni che compongono la *Genealogia* non sarebbero sufficienti a risolvere la vastità dei problemi che essa concerne.<sup>46</sup>

Non è quindi qui possibile prendere in esame l'intero problema morale, su questo sarebbe infatti necessario aprire una trattazione a parte che condurrebbe troppo lontano dagli obiettivi di questo lavoro; di conseguenza s'intende qui far luce su alcuni degli aspetti più salienti che contraddistinguono il problema morale in Nietzsche, e per far ciò è necessario seguire una scomposizione di quella complessa rete di dispositivi che contraddistingue la morale.

### 2.1. Morale come senso

Nel precedente paragrafo si è già accennato come il compito nietzschiano di una trasvalutazione di tutti i valori passi necessariamente per la fondazione di un nuovo senso dell'esistenza antitetico a quello della morale che ha prevalso in Occidente, ovvero la morale giudaico-cristiana. Il problema dell'introduzione del senso (*Sinn hineinlegen*) rappresenta uno dei nodi fondamentali del pensiero di Nietzsche, specialmente nella maturità. È infatti proprio attraverso la parola epifanica dello *Zarathustra* che si annuncia la necessità della distruzione delle vecchie tavole dei valori e della creazione di nuove valutazioni.<sup>47</sup> Se il cosmo, la natura, risulta di per sé un *caos* privo di senso, gli uomini hanno avuto la necessità di introdurre uno e, di conseguenza, di creare delle valutazioni per poter vivere in questo mondo, valutazioni di cui è costituita la storia dell'uomo. Il primo fondamentale aspetto della morale è, similmente a

---

<sup>46</sup> Cfr. F. Nietzsche, *Epistolario 1885-1889*, a cura di G. Campioni e M. C. Fornari, trad. it. di V. Vivarelli, Adelphi, Milano, 2011, p. 531

<sup>47</sup> Cfr. F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., pp. 240-262 [Za, III, *Di antiche e nuove tavole*].

quello della religione, il conferimento di senso all'esistenza degli uomini, che altrimenti sarebbe risultata insopportabile, permettendo così loro di poter agire nel mondo grazie alla fede in valori stabiliti.<sup>48</sup>

Ed è in apertura del noto frammento scritto nel breve soggiorno a Lenzerheide nell'estate del 1887, dal titolo *Il nichilismo europeo*<sup>49</sup> che il filosofo rende conto dei vantaggi della morale cristiana. Essa, in primo luogo, conferisce all'uomo un valore assoluto, di contro alla casualità e al non senso della sua esistenza nel flusso continuo del divenire: l'esistenza individuale è dunque giustificata. In secondo luogo, pur non potendo negare il male e il dolore, dà a essi un senso tramite una giustificazione teologica del mondo; in terzo luogo, essa riserva all'uomo un sapere circa i valori assoluti attribuendo così un incomparabile valore alla sua conoscenza.

È alla forza di tali ipotesi che la morale cristiana deve il suo successo, esse si sono dimostrate altamente vantaggiose in un determinato periodo della storia, preservando l'esistenza umana dal collasso. In sintesi, essa «impediva all'uomo di disprezzarsi in quanto uomo, di prendere partito contro la vita, di disperare del conoscere: era un mezzo di conservazione; insomma: la morale era il grande antidoto contro il nichilismo teorico e pratico».<sup>50</sup>

Lasciando per un attimo da parte il contenuto globale di questo breve, quanto decisivo, frammento, appare utile concentrarsi sugli elementi messi in evidenza in questo primo paragrafo, in particolare sui primi due punti, in quanto ai temi evocati dal terzo punto verrà dedicato uno spazio a parte.

Il primo punto è quello relativo al valore dell'uomo e al senso della sua esistenza. È opportuno spostarsi in un altro luogo dove il filosofo affronta questo problema, cioè al primo aforisma della *Gaia Scienza (I teorici del fine dell'esistenza)*.

---

<sup>48</sup> «In verità, gli uomini hanno dato a sé stessi tutto il loro bene e male. In verità, essi non lo presero, non lo trovarono, né cadde loro come una voce dal cielo. // Per conservarsi, l'uomo fu il primo a porre dei valori nelle cose, – per primo egli creò un senso alle cose, un senso umano! Perciò si chiama 'uomo', cioè: colui che valuta. // Valutare è creare [...]. // Solo valutando egli conferisce valore: e senza di ciò la noce dell'esistenza sarebbe vuota» (ivi, p. 68 [Za, I, *Dei mille e uno scopi*]). Inoltre cfr. P. Stellino, *Conseguenze pratiche del prospettivismo nietzscheano*, cit., pp. 130-132.

<sup>49</sup> Per un commento si veda: G. Campioni, *Il sentimento del deserto. Dalle pianure slave al vecchio occidente*, in F. Nietzsche, *Il nichilismo europeo: frammento di Lenzerheide*, a cura di G. Campioni, trad. it. di S. Giametta, Adelphi, Milano, 2006, pp. 33-43.

<sup>50</sup> F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1887*, cit., p. 200 [fr. 5 [71]].



L'aforisma si apre con una tesi perentoria, ovvero che qualunque attività umana è necessariamente atta a promuovere l'economia della specie, la sua conservazione. I migliori e i peggiori desideri, dai comportamenti morali alle brame più denigrate (odio, dominio, gioia per l'altrui male), appartengono a quella prodiga, dispendiosa e folle economia della specie che continuamente si fa beffe dell'individuo. Una conoscenza che si fondasse su questo principio aprirebbe la possibilità a una forma di esistenza libera e irresponsabile, tale è il tempo in cui la grande commedia dell'esistenza diviene consapevole di sé e la saggezza si unisce al ridere di se stessi. A tale commedia si contrappone la tragedia, il tempo che contraddistingue ancora "oggi" la storia dell'uomo, ovvero il tempo delle morali e delle religioni.<sup>51</sup>

Fanno così la loro comparsa sulla scena del mondo gli eroi tragici. Questi attori, pur a propria insaputa, servono anch'essi gli "interessi" della specie, in quanto forniscono all'esistenza degli uomini un senso, una direzione, uno scopo, favorendo la fede nella vita stessa. Queste nuove figure, i "teorici dello scopo dell'esistenza", devono inventare un mondo dietro il mondo, una diversa esistenza dotata di valore assoluto, e in questa nuova interpretazione, o per meglio dire creazione, del senso della vita, l'individuo, anziché risultare un qualcosa di fugace e degno di riso, un "frammento di casualità" nell'inesorabile sviluppo della specie, diviene un che di serio, che può e deve affermare il suo senso, la sua esistenza («Sì, vale la pena di vivere! Sì, vale la pena che io viva!» la vita e io, e tu, e noi tutti diventavamo interessanti ancora una volta, per qualche tempo, l'uno per l'altro»).<sup>52</sup>

Pur con tutto lo sforzo di questi eroi tragici, la commedia dell'esistenza continua a lungo andare a prevalere sempre di nuovo su questo spirito tragico: il riso, la ragione e la natura

---

<sup>51</sup> «Forse il riso si sarà allora alleato alla saggezza, forse allora ci sarà, se non altro, una "gaia scienza". Per il momento le cose stanno ben diversamente, per il momento la commedia dell'esistenza non è ancora "diventa cosciente" di se stessa – per il momento continua ad essere il tempo della tragedia, il tempo delle morali e delle religioni» (F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., p. 34 [af. 1]).

<sup>52</sup> «"Vale la pena di vivere", così grida ognuno di essi "c'è qualcosa in questa vita che ha un peso, la vita ha qualcosa dietro di sé, sotto di sé, state attenti!". Quell'istinto che in egual misura vige negli uomini più elevati e in quelli più comuni, l'istinto della conservazione della specie, erompe di tanto in tanto come ragione e passione dello spirito; esso ha allora intorno a sé uno splendente corteggio di motivi e vuole far dimenticare a tutti i costi d'essere, in fondo, impulso, istinto, assurdità, assenza di fondamento. Perciò la vita dev'essere amata! Perciò l'uomo deve favorire lo sviluppo di se stesso e del suo prossimo! Comunque si chiamino tutti questi «deve e perciò» e comunque si possano chiamare ancora in avvenire!» (ivi, pp. 34-35).

ritornano inevitabilmente sulla scena spazzando via questi attori tragici. Ma è proprio nella conclusione dell'aforisma che emerge un orizzonte inaspettato.

La natura umana, diversamente da quella delle altre specie, viene infatti segnata indelebilmente dalle continue incursioni dei teorici della morale, per cui il bisogno di senso, ovvero il bisogno di uno scopo, di un fine, diviene ora una necessità del genere umano.

L'uomo è divenuto gradatamente un fantastico animale che deve assolvere ad una condizione di esistenza in più rispetto a ogni altro animale: di quando in quando l'uomo deve ritenere di sapere perché esiste, la sua specie non può prosperare senza una periodica fiducia nella vita! Senza credere alla ragione nella vita! E sempre di nuovo, di tanto in tanto, la razza umana decreterà: «C'è qualcosa su cui non è assolutamente più lecito ridere!». E il più previdente filantropo di rincalzo: «Non soltanto il riso e la gaia saggezza, bensì anche ciò che è tragico, con tutta la sua sublime irrazionalità, appartengono ai mezzi e alle necessità della conservazione della specie!».<sup>53</sup>

Come il riso della commedia, ora anche l'elemento tragico è divenuto uno dei mezzi necessari per la conservazione della specie. Lo stesso aforisma si chiude così enigmaticamente, alludendo alla presenza di questa nuova scoperta della legge “del flusso e del riflusso” che detta i ritmi della storia umana, in cui lo stesso *pathos* ridente della *gaia scienza* viene ricompreso.

Dalla conclusione di questo passaggio si comprende come la morale abbia necessariamente plasmato l'animale uomo, la cui affermazione vitale dipende ora necessariamente da uno scopo (*telos*). Oltre l'orizzonte sereno (*heiter*) della *gaia scienza*, si dipana il problema di fondare un nuovo senso, di porre nuovi scopi, nuovi orizzonti nell'umano, e la stessa *gaia scienza* appare ora più come una meta, che come una semplice casualità della storia umana. È nello *Zarathustra* che questo aspetto del pensiero nietzschiano si presenta nella sua massima forza. Tutta la predicazione di Zarathustra è votata a redimere l'uomo dal suo stesso essere frammento del caso: «Io passo in mezzo agli uomini, come in mezzo a frammenti dell'avvenire: di quell'avvenire che io contemplo. // E il senso di tutto il mio operare è che io immagini come un poeta e ricomponga in uno ciò che è frammento ed enigma e orrida casualità». <sup>54</sup> Zarathustra annuncia così il superuomo (*Übermensch*), un nuovo senso della terra di contro alle

---

<sup>53</sup> Ivi, p. 36.

<sup>54</sup> F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 170 [Za, II, *Della redenzione*].

formulazioni dei maestri dell'etica, i quali, nell'affermare uno scopo all'esistenza umana, sono creatori di retromondi, e con ciò negatori della vita.<sup>55</sup>

Si passi ora al secondo vantaggio messo in luce nel frammento dell'87: la giustificazione morale del mondo. La teologia cristiana è stata in grado di dare al male un senso, impedendo così all'uomo di cadere nella disperazione. Il problema del male, del dolore, apre un'ulteriore finestra sulla natura dell'uomo. Come il filosofo indica nel paragrafo settimo della seconda dissertazione della *Genealogia*, il senso e la tolleranza del dolore divengono problema con il progressivo incivilimento dei popoli. Si ricordi che il dolore per Nietzsche non può essere inteso come un fatto, bensì come processo interpretativo del corpo.<sup>56</sup> Se la storia è essenzialmente storia del corpo e degli istinti, allora la variabile storico-sociale gioca un ruolo di primo piano nella sensibilità alla sofferenza, e in ciò pare vigere un rapporto di proporzionalità inversa tra lo sviluppo dell'attività cosciente e la tolleranza al dolore.<sup>57</sup>

È oltre una certa soglia di sofferenza che il dolore, il male, diviene problema per la specie, a quel punto entrano in gioco le religioni. Il fenomeno religioso emerge infatti come rimedio allo strapotere della sofferenza, che diviene tale a proprio a partire da un progressivo potenziamento

---

<sup>55</sup> «Ecco, io vi insegno il superuomo! // Il superuomo è il senso della terra. Dica la vostra volontà: *sia* il superuomo il senso della terra! // Vi scongiuro, fratelli, *rimanete fedeli alla terra* e non credete a quelli che vi parlano di sovraterrane speranze! Lo sappiano o no: costoro esercitano il veneficio. // Dispregiatori della vita essi sono, moribondi e avvelenati essi stessi, hanno stancato la terra: possano scomparire!» (ivi, p. 6 [Za, *Prefazione*, 3]).

<sup>56</sup> «Piacere e dispiacere sono effetti dell'intelligenza complessiva, conseguenze di giudizi critici, che noi sentiamo come piacere o sofferenza» (F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1884*, trad. it. di M. Montinari, in OFN, vol. VII, tomo II, 1976, p. 132 [25 [517]]).

<sup>57</sup> L'interpretazione nietzschiana su questo tema risente della lettura da parte del filosofo delle considerazioni di Charles Richet, fisiologo e medico parigino, il quale nel testo *L'homme et l'intelligence* (1884) intende mostrare come vi siano sostanziali differenze di grado nella sensibilità al dolore tra i popoli, individui, razze ecc. che metterebbero in luce la reale natura del dolore il quale si dimostrerebbe non quale fenomeno dato dall'eccitamento nervoso, quanto come funzione intellettuale. «Grazie a Richet, in definitiva, Nietzsche comincia a fare i conti, tra il 1884 e il 1887, con l'“intellettualità del dolore, col suo radicamento in un sottile processo interpretativo (“il dolore come intellettuale e dipendente dal giudizio ‘dannoso’) destinato a farsi sempre più raffinato nel corso della storia. Gli studi del fisiologo francese mirano a far vedere come vi sia “tra l'intelligenza e il dolore un rapporto [...] stretto”, come la capacità di sopportare sofferenze fisiche non costituisca un dato rigido, ma presenti significative variazioni in civiltà diverse» (A. Orsucci, *La “Genealogia della morale” di Nietzsche*, cit., pp. 102-103).

dell'intelletto.<sup>58</sup> Quello del dolore è allora un problema legato al senso del dolore stesso: l'uomo soffre non per il dolore in sé, ma per la sua mancanza di senso, così, quando questo viene, come per un gioco di prestigio, ricompreso in un quadro ermeneutico capace di fornirgliene uno, allora diviene nuovamente sopportabile. È a questo bisogno umano fondamentale che le costruzioni ciclopiche della religione devono servire, esse sono menzogne atte a occultare l'assurdità del dolore.

Ciò che propriamente fa rivoltare contro la sofferenza non è la sofferenza in sé, bensì l'assurdità del soffrire: ma un tale assurdo soffrire non ci fu in generale né per il cristiano, che trasferito all'interno della sofferenza tutto un segreto macchinario di salvezza, né per l'uomo semplice di più antiche età, che sapeva spiegarsi ogni sofferenza in relazione a spettatori o a provocatori di sofferenza. [...] Grazie a tali invenzioni, infatti, la vita si scaltrì nello stratagemma, in cui è sempre stata scaltra, di giustificare sé stessa, di giustificare il suo «male».<sup>59</sup>

Se l'uomo antico fa apparire il dolore come spettacolo per gli dèi, i quali sono il frutto di un meccanismo di sublimazione (o proiezione) della gioia umana per la crudeltà, un istinto per il quale nel formarsi di ordini sociali complessi si è dovuto trovare altri canali di deflusso; e il cristiano gioca invece la degenerazione della cattiva coscienza contro di sé, nell'invenzione del peccato, entrambi danno una risposta, un senso, un'interpretazione al dolore. Proseguendo nell'argomentazione Nietzsche propone *en passant* l'adozione di nuove invenzioni atte a dar senso al dolore ora che la morale cristiana si è svuotata di senso («per esempio vita come enigma, vita come problema della conoscenza»)<sup>60</sup> Risulta però in definitiva incompleto un discorso che voglia trattare tali problematiche senza passare attraverso le enormi trasformazioni

---

<sup>58</sup> Il discorso potrebbe essere ulteriormente ampliato alla morale. Come denota l'aforisma *Intelletto e morale* tratto dal primo volume di *Umano, troppo umano*, la possibilità dell'esercizio della morale è legata indistricabilmente allo sviluppo delle facoltà intellettuali: «Bisogna avere una buona memoria, per poter mantenere le promesse fatte. Bisogna avere una forte immaginativa, per poter avere compassione. Tanto strettamente la morale è legata alla bontà dell'intelletto» (F. Nietzsche, *Umano, troppo umano*, I, cit., p. 61 [af. 59]).

<sup>59</sup> F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., p. 267 [GM, II, 7].

<sup>60</sup> *Ibidem*. È opportuno segnalare a riguardo come in molti luoghi della sua opera, ad esempio nella *Nascita della tragedia* ma anche in diversi frammenti di molto successivi, il filosofo ricorra alla teorizzazione di una giustificazione estetica dell'esistenza in contrapposizione alla giustificazione morale che ha caratterizzato la storia dell'Occidente. Per il filosofo nel concetto stesso di giustificazione sarebbe racchiuso un significato eminentemente estetico e sarebbe con ciò necessario ricomprendere la dimensione morale in quella estetica. Cfr. C. Gentili, *Introduzione a Nietzsche*, cit., pp. 61-71.

che i costumi hanno prodotto nell'animale umano, senza comprendere cosa significhi pensare la morale come strumento.

## 2.2. *Morale come strumento*

È già nell'aforisma quarantesimo di *Umano, troppo umano*, dopo aver mostrato nell'aforisma precedente la natura erronea dei sentimenti morali, che il filosofo difende però l'assoluta necessità della morale per lo sviluppo dell'uomo: solo attraverso la fede nella morale, una fede dunque in un inganno, l'uomo si è potuto elevare sugli altri esseri (non a caso l'aforisma reca il titolo *Il superanimale*). Ma in cosa consiste precisamente questa elevazione sull'animale? Che cosa si è dovuto incidere nelle carni di questo essere affinché ciò fosse possibile?

La risposta a questi interrogativi è data dal filosofo nella seconda dissertazione della *Genealogia della morale (Colpa, cattiva coscienza e simili)*. L'uomo è dovuto divenire un animale in grado di stringere promesse, questa, secondo Nietzsche, la cifra dell'essere umano.<sup>61</sup> Per poter far ciò l'uomo ha dovuto accantonare l'attività più animale, più naturale, del dimenticare in favore di un potenziamento della memoria. Nella promessa è implicito l'esercizio di una "memoria della volontà", essa prevede tutta una serie di disposizioni acquisite nel soggetto che promette: la possibilità di ritardare lo stimolo, il pensare in modo teleologico e consequenziale, ecc. La capacità da parte dell'uomo di adoperare un tale comportamento calcolante è conseguenza dell'aver reso l'uomo stesso un animale calcolabile, regolare, necessario. In questo salto evolutivo consiste l'origine della responsabilità, il cui presupposto necessario è il pieno sviluppo dell'eticità dei costumi.

Questa è appunto la lunga storia dell'origine della *responsabilità*. Quel compito di allevare un animale che possa fare promesse, implica in sé, come già ci siamo resi conto, quale condizione e preparazione, il più immediato compito di *rendere* dapprima l'uomo, sino a un certo grado, necessario, uniforme, uguale tra gli uguali, coerente alla regola e di conseguenza calcolabile. L'enorme lavoro di quella che è stata da me chiamata «eticità dei costumi» (cfr. «Aurora», pp. 7; 13; 16) – il peculiare lavoro dell'uomo su se stesso nel più

---

<sup>61</sup> «Allevare un animale, cui sia *consentito far delle promesse* – non è forse precisamente questo il compito più paradossale impostosi dalla natura per quanto riguarda l'uomo? Non è questo il vero e proprio problema dell'uomo?» (F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, p. 259 [GM, II, 1]).

lungo periodo di tempo della specie umana, tutto quanto il suo lavoro *preistorico* trova qui il suo significato, la sua grande giustificazione, indipendentemente da quanto sia insito in esso di durezza, tirannide, ottusità e idiotismo: grazie all'eticità dei costumi e alla sociale camicia di forza l'uomo venne *reso* effettivamente calcolabile.<sup>62</sup>

Lo sviluppo degli uomini transita necessariamente per lo sviluppo dell'eticità, si è infatti dovuti passare da uno stadio naturale dell'esistenza dell'uomo (lo stato di natura)<sup>63</sup> ad una forma di ordinamento sociale. L'eticità dei costumi risponde così in prima istanza al sentimento della paura, il quale spinge gli uomini a formare delle comunità. Il costume si configura per Nietzsche come una sistema chiuso, composto di coercizioni volte a conservare l'ordine stabilito. L'obbedienza dei singoli è data quindi non dalla validità, dall'utilità di quel che è comandato, ma dal solo fatto che l'autorità lo comanda.<sup>64</sup>

Essendo l'inizio della società corrispondente a un processo di addomesticamento dell'animale uomo, è necessario produrre un nuovo processo di adattamento rispetto alle esigenze emergenti. La tirannide dei costumi deve essere esercitata affinché nell'uomo si formi una memoria, e la preistoria umana si costituisce di tutta una serie di tecniche disciplinari (una "mnemotecnica") necessarie a produrre tale risultato. Tali pratiche si applicano in primo luogo al corpo degli uomini, sono infatti il dolore e il terrore che esso suscita gli stimoli su cui fare leva: si tratta di attuare pene crudeli e azioni indicibili affinché le norme sociali si iscrivano nel comportamento dell'uomo.

Quando l'uomo ritenne necessario formarsi una memoria, ciò non avvenne mai senza sangue, martiri, sacrifici; i sacrifici e i pegni più spaventosi (in cui si ricomprendono i sacrifici dei primogeniti), le più ripugnanti mutilazioni (per esempio le castrazioni), le più crudeli forme rituali di tutti culti religiosi (e tutte le religioni sono, nel loro ultimo fondo, sistemi di crudeltà) – tutto ciò ha la sua origine in quell'istinto che colse nel dolore il coadiuvante più potente della mnemotecnica. [...] Quanto peggio stava l'umanità «riguardo

---

<sup>62</sup> F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., pp. 256-257 [GM, II, 2].

<sup>63</sup> Per un confronto su Nietzsche e Hobbes si veda: M. Casalboni, "Aurora": una tappa della "Genealogia della morale", in M. C. Fornari (a cura di), *Nietzsche. Edizioni e interpretazioni*, cit., pp. 155-178.

<sup>64</sup> «Così, per esempio, anche il principio fondamentale: eticità non è nient'altro (dunque in particolare modo *niente più*) che obbedienza ai costumi, di qualunque specie essi possano essere. I costumi peraltro sono il modo *tradizionale* di agire e di valutare. In cose dove nessuna tradizione comanda, non esiste eticità; e quanto meno la vita è determinata dalla tradizione, tanto più piccolo diventa il circolo dell'eticità. [...] cos'è la tradizione? Un'autorità superiore, alla quale si presta obbedienza non perché comanda quel che ci è *utile*, ma soltanto perché ce lo *comanda*» (F. Nietzsche, *Aurora*, cit., p. 13 [af. 9]).

alla memoria», tanto più terrifico era l'aspetto dei suoi usi; la durezza delle leggi penali in particolare dà una misura di quanto sia stata la sua fatica nel raggiungere la vittoria contro l'oblio e nel mantenere presenti a questi schiavi istantanei degli affetti e delle brame un paio di primitive esigenze della convivenza sociale.<sup>65</sup>

In questo luogo, così come nei successivi paragrafi che compongono la seconda dissertazione, Nietzsche intende mostrare come la crudeltà sia stata una delle spinte fondamentali per la genesi della civiltà e come le stesse componenti che costituiscono l'animo del cittadino moderno siano state rese possibili da tali spinte istintuali (ad. es. la coscienza, la ragione).

Un discorso a parte vale per l'origine della cattiva coscienza (o rimorso). Tale dimensione si ascriverebbe anch'essa a un processo di ri-direzionamento della crudeltà, solo che qui la sua estrinsecazione avviene nell'uomo stesso: qualora tale istinto non possa più essere liberato in società, in quanto ciò significherebbe minare il fondamento stesso della convivenza, esso si scarica sull'uomo. Questo processo, che Nietzsche chiama interiorizzazione, rappresenta uno dei necessari esiti dello sviluppo dei costumi:<sup>66</sup> con esso l'uomo diviene un animale interessante, caratterizzato ora da una sconfinata profondità d'animo, ma con ciò egli è anche l'essere dal dolore più profondo, il più lontano da se stesso, sempre esposto al grande pericolo di soffrire della sua stessa esistenza.<sup>67</sup> Seppur il rimorso sia essenzialmente malattia agli occhi del filosofo, egli coglie in esso i germi per un progresso dell'umanità, dove l'uomo sinora conosciuto non rappresenta che un momento, «una via, un episodio, un ponte, una grande promessa».<sup>68</sup>

Benché tale dimensione costituisca un momento gravido di futuro, l'uomo della cattiva coscienza trae diversamente le sue conclusioni. Nel suo sviluppo il sentimento della cattiva coscienza viene difatti irretito nelle interpretazioni religiose e morali, finendo così per trovare il suo significato in una colpa ontologica nei confronti degli antenati, degli dèi, della vita, che non può essere in alcun modo ripagata. Ciò si traduce in una inestinguibilità del debito, e dunque

---

<sup>65</sup> F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., p. 259 [GM, II, 3].

<sup>66</sup> «Tutti gli istinti che non si scaricano all'esterno, *si rivolgono all'interno* – questo è quella che io chiamo *interiorizzazione* dell'uomo: in tal modo soltanto si sviluppa nell'uomo quella che più tardi verrà chiamata la sua "anima"» (F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., p. 284 [GM, II, 16]).

<sup>67</sup> «Con essa fu però introdotta la più grande e la più sinistra delle malattie, di cui fino a oggi l'umanità non è guarita, la sofferenza che l'uomo ha *dell'uomo, di sé*» (ivi, pp. 274-275).

<sup>68</sup> *Ibidem*.

una espiazione senza fine, che rende l'uomo un animale debole, declinante, depauperato della sua stessa salute a causa della crudeltà che continuamente agisce su sé stesso.<sup>69</sup> L'uomo finisce così per svilire e riconoscere come colpevoli quelle stesse pulsioni animali che caratterizzano la sua natura.

Nel penultimo paragrafo Nietzsche apre a nuove possibilità ermeneutiche dell'avvenire di tale cattiva coscienza. Essa, l'esito dell'enorme lavoro di automartirio dell'uomo si è tradotta nell'europeo di fine Ottocento in stanchezza, svilimento, depressione. Se nella sua storia è stata giocata contro gli istinti primari dell'essere umano, i quali in fondo sono gli stessi presupposti sui quali si sono costruite le comunità e gli Stati di diritto, si tratta di erigere un contro-ideale a quello sinora dominante (l'ideale ascetico, l'oggetto della terza dissertazione) capace di ridirezionare l'avversione della coscienza dell'uomo moderno contro «le tendenze innaturali, tutte quelle aspirazioni al trascendente, all'anti-senso, all'anti-istinto, all'anti-natura, all'anti-animale, insomma gli ideali esistiti sino ad oggi, che sono tutti quanti ideali ostili alla vita, ideali calunniatori del mondo».<sup>70</sup>

A questo punto si dipana lo sguardo su due differenti forme di impiego della moralità, le quali mirano a scopi completamente difformi: ogni morale è costruita su di una tirannide sopra gli istinti, ma la schiavitù dei primi impulsi spontanei è necessaria ai fini dell'elevazione della bestia uomo.<sup>71</sup> Si tratta di comprendere come venga concepita tale elevazione, tale miglioramento.

È nel capitolo del *Crepuscolo degli idoli* dal titolo *Quelli che migliorano l'umanità* che il filosofo distingue due forme fondamentali in cui si è sviluppato il cosiddetto miglioramento degli uomini. Nietzsche si serve qui di due termini zoologici per definire queste due forme, ovvero: addomesticamento (o ammansimento) e allevamento.<sup>72</sup>

---

<sup>69</sup> Cfr. Ivi, pp. 291-292 [GM, II, 21].

<sup>70</sup> F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., p. 296 [GM, II, 24]. Inoltre cfr. F. Nietzsche, *Ecce homo*, cit., pp. 362-363.

<sup>71</sup> «Ogni morale, in antitesi com'è al *laissez aller*, rappresenta una buona dose di tirannide contro la "natura" e anche contro la "ragione": ciò però non è ancora un'obiezione contro di essa, giacché si dovrebbe pur sempre, sulla base di una qualsiasi morale, decretare che non è permessa alcuna specie di tirannide e d'irrazionalità. L'elemento sostanziale e inestimabile di ogni morale sta nel fatto che essa è una lunga costrizione» (F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, p. 85 [par. 188]).

<sup>72</sup> Cfr. F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, cit., pp. 94-95.



La prima forma, quella che, secondo Nietzsche, caratterizza la quasi totalità delle morali e delle religioni, attua un processo di depotenziamento degli istinti, delle brame, dell'individualità al fine di rendere la bestia uomo un animale docile, innocuo, mansueto, in grado di poter vivere pacificamente in società. Si svela così il progetto insito in questa specie di miglioratori: rendere l'uomo un animale malato.

Benché qui il filosofo faccia riferimento alla figura del sacerdote, essa non si riferisce solamente all'uomo religioso, in quanto sotto la figura del sacerdote ricadono tutti gli inconsapevoli promotori della decadenza della società occidentale, dalla religione alle idee moderne.<sup>73</sup>

La seconda forma è quella dell'allevamento (*Züchtung*). Con questo termine si indica un diverso ideale di elevazione dell'umano; qui il fine della civilizzazione è posto nello sviluppo di uomini superiori, di una *élite* di uomini che si elevi dalla massa. Nella formazione di caste o razze superiori si è sempre trattato secondo Nietzsche di attuare una lotta contro il tipo umano inferiore, contro il grande numero, anche attraverso pratiche crudelissime.

È proprio nella vendetta del grande numero che ha la sua origine la morale cristiana: essa è derivata dall'odio, dal risentimento del popolo, dei dominati verso le caste superiori. Essa rappresenta per Nietzsche un "contromovimento" alla morale d'allevamento. Il cristianesimo incarna così una prima trasvalutazione di tutti i valori, il risentimento contro i dominanti diviene qui creatore e generatore di valori.<sup>74</sup>

Nella chiusa del capitolo Nietzsche evidenzia come non vi possa essere alcun criterio morale per giudicare quale delle due forme di "miglioramento" risulti superiore; entrambe, infatti, sono forme che mirano a un sovrappiù di potenza benché con modalità e "finalità" opposte. Quel che interessa a Nietzsche, infatti, è appurare come la morale si fondi in ultima istanza su altri elementi di carattere extramorale (si rammenti il ricorso a una terminologia zoologica). Attraverso un'indagine psicologica sui miglioratori dell'umanità si ha così lo mascheramento

---

<sup>73</sup> «La *degenerazione totale dell'uomo*, che nel suo grado più basso arriva a quel che per i babbuassi socialisti e per le teste vuote rappresenta l'"uomo dell'avvenire" – il loro ideale! – questa degenerazione e questo immeschinimento dell'uomo in perfetta bestia d'armento (o, come costoro dicono, in uomo di una "libera società"), questo animalizzarsi dell'uomo in bestia nana fornita di uguali diritti ed esigenze è *possibile*, non vi è dubbio! Chi anche una sola volta ha meditato sino in fondo questa possibilità, conosce un disgusto di più rispetto agli uomini, e forse anche un nuovo *compito!*» (ivi, p. 104 [par. 203]).

<sup>74</sup> Gli argomenti qui trattati vengono sviluppati più approfonditamente dal filosofo nella prima dissertazione della *Genealogia*, cfr. F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, pp. 230-239 e pp. 243-249 [GM, I, 6-10 e 13-15].

della morale, mostrandone la natura strumentale. Essa consiste nell'utilizzo di pratiche disciplinari atte a produrre un determinato mutamento nell'animale-uomo.

### 2.3. *Morale come contronatura*

In molti luoghi della sua opera, Nietzsche insiste sul carattere antinaturale di ogni morale. La morale è innanzitutto costrizione, coercizione e violenza esercitate sulla spontaneità degli affetti. Essa contiene sempre un certo grado di ottusità e ristrettezza prospettica: è necessario negare in parte la prodigalità della vita per poter produrre cambiamenti nei soggetti.<sup>75</sup> Come affermato già nella *gaia scienza*, tutte le etiche contengono elementi assurdi e contronaturali, tali che se una qualunque di esse si fosse effettivamente imposta sulla vita, avrebbe mandato portato l'umanità al tracollo.<sup>76</sup>

Anche per quanto concerne questo elemento, il filosofo, nel *Crepuscolo degli idoli*, introduce una distinzione fondamentale tra due forme di morale: una prima forma definita "sana", per la quale le prescrizioni sono atte al superamento delle difficoltà che la vita presenta, essa risponde all'istinto della vita e mira con ciò al superamento, alla crescita; e una seconda forma di morale, definita "contronatura", la quale insegna invece il disprezzo e lo svilimento degli istinti *tout court*, risultando con ciò una morale che condanna la vita in se stessa. La morale cristiana, come la quasi totalità delle morali sulla terra, ricade in questa seconda casistica.

La tecnica del prete asceta mira, in primo luogo, alla rimozione delle passioni, ma minare le passioni significa attentare al fondamento della vita stessa. Se al loro esordio tutte le brame rappresentano un pericolo per l'integrità del singolo, nella loro grossolana naturalità, risulta però affatto possibile, ad una natura sana, forte, imporre una misura alle stesse e far sì che esse, dopo lungo tempo ed esercizio, si elevino dalla loro prima rozzezza e divengano con ciò più affini allo "spirito". Nietzsche parla qui appunto di spiritualizzazione (*Vergeistigung*) delle passioni. La formula del prete asceta, la quale risponde alla necessità di una forma di vita

---

<sup>75</sup> «Ogni morale può essere riguardata in questo senso: la "natura" in essa è ciò che insegna a odiare il *laissez aller*, l'eccessiva liberalità, e radica l'esigenza di limitati orizzonti, di compiti immediati - che insegna la *riduzione della prospettiva*, e quindi, in un certo senso, la stupidità, come una condizione di vita e di crescita» (ivi, p. 87 [par. 188]).

<sup>76</sup> Cfr. F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., p. 35 [af. 1].

declinante, di un vivente che non ha la forza per imporre la volontà sulle proprie brame,<sup>77</sup> mira invece a un distacco assoluto delle passioni che si traduce in pratiche ascetiche avverse alla corporeità. In questo contesto il concetto di spiritualizzazione non è neppure pensabile.

*Annientare* le passioni e le brame semplicemente per la loro stupidità e per prevenire le spiacevoli conseguenze della loro stupidità, non ci appare oggi che una forma acuta di stupidità. Non ammiriamo più i dentisti che *strappano* i denti perché essi non facciano più male... Si ammetterà d'altro canto, non senza ragione, che sul terreno su cui è allignato il cristianesimo il concetto di "spiritualizzazione della passione" non poteva affatto essere concepito. [...] La chiesa combatte la passione con l'estirpazione di ogni senso: la sua pratica, la sua "terapia" è il *castratismo*.<sup>78</sup>

In un successivo paragrafo della sezione (il quarto), il filosofo muove nuovamente una critica alla morale, nell'intenzione di smascherarne l'origine extramorale. Se infatti la morale del prete si impegna in una condanna alle radici della vita, ogni forma di valutazione, compresa quest'ultima, obbedisce di fatto alla logica di questa, la quale prevede necessariamente la creazione di valutazioni.<sup>79</sup> Una valutazione della vita da parte della vita stessa non può che risultare un controsenso, il quale però, letto attraverso uno specifico paradigma semiotico, acquista valore in quanto sintomo, ovvero in quanto indizio per una comprensione sulla forma di vita che lo ha generato.<sup>80</sup> La morale come contronatura incarna con ciò i valori di una

---

<sup>77</sup> «Lo stesso rimedio, castrazione, distruzione, viene istintivamente scelto, nella lotta con un desiderio, da coloro che sono troppo fiacchi nella volontà, troppo degenerati per potersi imporre una misura in esso» (F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, cit., p. 78).

<sup>78</sup> Ivi, p. 77 (traduzione leggermente modificata).

<sup>79</sup> Cfr. F. Nietzsche, *Umano, troppo umano, I*, cit., p. 38-39 [af. 32].

<sup>80</sup> «Una condanna della vita da parte di un vivente finisce per restare, insomma, nient'altro che il sintomo di una determinata specie di vita: con ciò non si solleva affatto la questione se tale condanna sia giusta o no. Si dovrebbe avere una posizione *al di fuori* della vita e d'altro canto conoscerla tanto bene come l'ha conosciuta quel tale o quei molti o tutti coloro che l'hanno vissuta, per potere toccare in generale il problema del *valore* della vita: motivi sufficienti, questi, per comprendere che il problema è un problema per noi inaccessibile. Quando parliamo di valori, parliamo sotto l'ispirazione, sotto l'ottica della vita: la vita stessa ci costringe a stabilire dei valori, la vita stessa valuta per nostro tramite, *quando* noi stabiliamo valori ...» (F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, cit., p. 81).

specifica forma di vita: una vita degenerata, malata, declinante, che brama segretamente la sua fine; essa ubbidisce all'istinto della *décadence*.<sup>81</sup>

È nella conclusione del capitolo che il filosofo affronta le ultime conclusioni riguardo alla condanna che la morale attua sull'esistenza. La morale infatti imponendo all'uomo di essere altro da ciò che è nega implicitamente la sua esistenza particolare, la sua unicità. Si tratterebbe anche in questo caso di uniformare il singolo rispetto a un'idea di uomo che non è affatto universale come si crede, ma rappresenta altresì una proiezione degli stessi predicatori della morale, la quale verrebbe imposta a tutti gli altri uomini.<sup>82</sup> Oltre a ciò entra in gioco un ulteriore ordine di problemi che concerne la questione della fatalità. Nietzsche parla infatti del singolo come frammento di fatalità: negare l'esistenza anche di un solo frammento della totalità, significa negare il mondo stesso.

Il singolo è un frammento di *fatum* dal principio alla fine, una necessità di più per tutto ciò che accade e accadrà. Dirgli «trasformati» significa pretendere che tutto si trasformi e perfino che se ne vada all'indietro... E in realtà sono esistiti moralisti conseguenti: essi volevano l'uomo diverso, cioè virtuoso, lo volevano a loro immagine, cioè bacchettone: con ciò *negavano* il mondo!<sup>83</sup>

Come quanto afferma in seguito nella conclusione del capitolo sui *Quattro grandi errori* è necessario superare l'interpretazione morale del mondo, la quale sopprime l'esistenza nelle

---

<sup>81</sup> Il ragionamento è analogo a quello sviluppato nel capitolo *Dei dispregiatori del corpo* dello *Zarathustra*. Per uno sguardo sulla questione della *décadence* si vedano: P. Gori e C. Piazzesi, «Un demone che ride»: *esercizi di serenità filosofica*, cit., pp. 23-30; e M. Montinari, *Che cosa ha detto Nietzsche*, a cura di G. Campioni, Adelphi, Milano, 1999, pp. 54-55.

<sup>82</sup> A riguardo si veda quanto Nietzsche afferma rispetto all'imperativo categorico kantiano: «Come? Ammiri in te l'imperativo categorico? Questa "stabilità" del tuo cosiddetto giudizio morale? Questo sentire "in maniera incondizionata" che "così come giudico io, in questo caso, devono giudicare tutti"? Ammira piuttosto, in ciò, il tuo *egoismo*! E come il tuo egoismo è cieco, limitato, senza pretese! Difatti è egoismo sentire il *proprio* giudizio come legge universale, ed è daccapo un egoismo cieco, limitato e senza pretese, poiché rivela che tu non hai ancora scoperto te stesso, che non ti sei ancora creato un tuo proprio ideale, un ideale assolutamente tuo: e questo non potrebbe infatti mai essere quello di un altro, tanto meno poi quello di tutti, di tutti! ...» (F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., p. 195 [af. 335]).

<sup>83</sup> F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, cit., p. 82.

spire della colpa, in favore di una nuova visione che “risponda” invece con un risoluto “Sì” alla vita.<sup>84</sup>

Un ulteriore problema che concerne la singolarità, e che in questo capitolo è solamente accennato, riguarda il rapporto dell’individuo con la comunità. Si potrebbe dire che un fattore contronaturale della morale, o per meglio dire dell’eticità, riguarda la cattiva coscienza, il sospetto verso l’elemento individuale. Nell’eticità dei costumi prevale infatti sempre l’elemento gregario e il singolo è con ciò portato a, per così dire, nascondersi, camuffarsi sotto la più generale idea di uomo.<sup>85</sup> Ma benché questo svilimento dell’idiosincrasia individuale risulti affatto utile ai fini della formazione di una comunità, esso rappresenta un sacrificio troppo grande: le tendenze egoistiche tornano continuamente a ripresentarsi nella storia, per poi essere nuovamente percepite come pericolose ed essere di nuovo combattute e così via.<sup>86</sup> Di contro all’istinto della paura che muove il gregge, e che lo porta al continuo tentativo aporetico dell’eliminazione del pericolo con un conseguente depauperamento delle forze vitali,<sup>87</sup> si necessita di individui autonomi, uomini capaci esercitare la propria volontà di potenza in senso affermativo, senza con ciò ripararsi sotto le vesti della morale europea, la quale nasconde in fondo la noia e la paura che l’animale d’armento nutre nei confronti di se stesso.<sup>88</sup>

---

<sup>84</sup> «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!» (F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., p. 159 [af. 276]).

<sup>85</sup> Riguardo alla dissimulazione dell’essere umano nella sua dimensione gregaria si veda l’aforisma 26 di *Aurora (Animali e morale)*: F. Nietzsche, *Aurora*, cit., p. 25-26 [af. 26]. Per un approfondimento sul tema si veda: M. C. Fornari, *La morale evolutiva del gregge*, cit., pp. 209-217.

<sup>86</sup> Cfr. F. Nietzsche, *Umano, troppo, umano, II*, cit., pp. 154-155 [*Il viandante e la sua ombra*, 31].

<sup>87</sup> Cfr. F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., pp. 98-101 [par. 210].

<sup>88</sup> «L’Europeo si traveste con la morale, giacché è divenuto una bestia malata, cagionevole, storpia, che ha buone ragioni per essere “addomesticata”, essendo quasi un aborto di natura, qualcosa di dimezzato, di debole, di sgraziato... Non è la terribilità della bestia da preda a trovar necessario un travestimento morale, ma è l’animale del gregge con la sua profonda mediocrità, paura e noia di se stesso. *La morale agghinda l’Europeo* – confessiamolo! – facendo di lui una cosa più nobile, più importante, più rispettabile, “divina”» (F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., p. 218 [af. 352]).

### 3. Le risposte del filosofo

Se nel precedente paragrafo è stata fornita una ricostruzione sommaria degli elementi essenziali che caratterizzano la morale secondo Nietzsche, seguendo così la linea critico-decostruttiva del suo pensiero, si vuole qui ora esporre brevemente le “risposte” del filosofo alle dimensioni prima analizzate seguendo una scansione corrispondente a quella attuata in precedenza (morale come senso, morale come strumento, morale come contronatura).

Se il frammento di Lenzerheide (1887) comincia con una considerazione sui vantaggi della religione cristiana, la quale è stata in grado di fornire al mondo, al dolore e alla conoscenza umana un senso e un valore che hanno permesso all'uomo di non soccombere al nichilismo, il progetto filosofico nietzschiano, benché in via non sistematica, tenta sin dai primi anni Settanta di fornire un nuovo senso a un'Europa che è finita fatalmente sull'orlo del baratro della decadenza in cui la narrazione cristiana è definitivamente tramontata. Non potendo qui esaurire un tema così vasto, ci si concentrerà brevemente su un tipo di pensiero e di atteggiamento rilanciato dal filosofo di Roken, ovvero il dionisiaco. Questo tema è infatti legato indissolubilmente alle note formulazioni nietzschiane dell'*amor fati* e dell'*eterno ritorno*, le quali per molta parte della critica rappresentano la cifra del pensiero del filosofo tedesco.<sup>89</sup>

Questa dimensione rappresenta, in coppia con l'apollineo, il filosofema fondamentale nella *Nascita della tragedia*, in cui la dialettica tra l'impulso della visione e della forma e quello dell'ebbrezza, dell'estasi, costituisce l'essenza dell'antica tragedia attica. Il pensiero di Nietzsche vede però un decisivo ritorno al dionisiaco nella fase ultima del suo pensiero. Egli parla di se stesso nei termini di «ultimo discepolo e iniziato del dio Dionysos» nel penultimo paragrafo di *Al di là del bene e del male*,<sup>90</sup> ma è nelle opere del 1888, in particolar modo nel *Crepuscolo degli idoli* e in *Ecce homo*, che il tema torna pienamente alla luce; è infatti nel capitolo di quest'ultimo scritto dedicato alla *Nascita della tragedia* che il filosofo parla di due fondamentali scoperte del libro del '72, prendendo invece congedo dall'entusiasmo wagneriano che in essa si respira: la comprensione del fenomeno dionisiaco come fondamento di tutta l'arte greca, e Socrate come momento di disgregazione, massimo esponente della decadenza della civiltà greca nella lotta della razionalità contro l'istinto.<sup>91</sup>

---

<sup>89</sup> Cfr. M. Montinari, *Che cosa ha detto Nietzsche*, cit., pp. 105-128.

<sup>90</sup> Cfr. F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., p. 204 [par. 295].

<sup>91</sup> Cfr. F. Nietzsche, *Ecce homo*, cit., pp. 318-321.

È nella rilettura del proprio percorso biografico nell'autunno del 1888 che il filosofo vede in se stesso il primo scopritore del fondamentale contrasto tra l'affermazione dionisiaca e il risentimento contro la vita insito nell'istinto della *décadence*.

Con queste due scoperte ero saltato, e fino a quale altezza, al di là delle miserevoli chiacchiere delle teste piatte su ottimismo *contra* pessimismo! – Ero il primo a vedere il vero contrasto: – da una parte l'istinto *degenerante*, che si rivolta contro la vita con rancore sotterraneo (– il cristianesimo, la filosofia di Schopenhauer, in un certo senso già la filosofia di Platone, tutto l'idealismo ne sono forme tipiche –), e dall'altra parte una formula della *affermazione suprema*, nata dalla pienezza, dalla sovrabbondanza, un dire sì senza riserve, al dolore stesso, alla colpa stessa, a tutto ciò che l'esistenza ha di problematico e di ignoto...<sup>92</sup>

È al termine del terzo momento di questo capitolo che il filosofo cita Zarathustra e il pensiero dell'eterno ritorno, la formula suprema in cui l'affermazione della vita giunge alla sua massima espressione possibile, andando così di fatto a tessere un *fil rouge* che caratterizzerebbe il suo percorso filosofico.

Si ricordi come nel capitolo dell'opera dedicato allo *Zarathustra* egli parli proprio del dionisiaco come spirito dell'opera e del ditirambo come linguaggio necessario per la stessa.<sup>93</sup>

Ma in cosa consiste propriamente il fenomeno dionisiaco, il vero e proprio fondamento del pensiero tragico, della saggezza tragica? Nietzsche parla approfonditamente dell'arte dionisiaca negli ultimi paragrafi della sezione del *Crepuscolo* dedicata agli antichi (*Quel che debbo agli antichi*). Qui egli vede nella psicologia dell'orgiasmo il principio di questa dimensione in cui viene espresso «il *fatto fondamentale* dell'istinto ellenico – la sua “volontà di vivere”». <sup>94</sup> I misteri dionisiaci celebrano la vita che ritorna eternamente, l'esistenza oltre la morte nella procreazione. La sessualità, la gravidanza, il parto sono qui i simboli nei quali la vita viene sacralizzata totalmente, e finanche le massime contraddizioni dei dolori e delle pene trovano il loro senso nella volontà creatrice: è qui santificato il dolore stesso.

Perciò il simbolo *sessuale* fu per i Greci il simbolo venerabile in sé, rappresentò il vero senso profondo all'interno di tutta la religiosità antica. Ogni particolare nell'atto della

---

<sup>92</sup> Ivi, p. 320.

<sup>93</sup> Si pensi come l'ultimo manoscritto a cui il filosofo pose mano prima del definitivo tracollo psichico nei primi giorni del 1889 furono i *Ditirambi di Dioniso* (F. Nietzsche, *Ditirambi di Dioniso*, trad. it. di G. Colli, in OFN, vol. VI, tomo IV, 1970, pp. 3-71).

<sup>94</sup> F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, p. 159.

procreazione, della gravidanza, della nascita destò i sentimenti più elevati e solenni. Nella dottrina dei misteri il *dolore* è santificato: le «sofferenze della partoriente» consacrano il dolore in generale, – ogni divenire, ogni crescere, tutto ciò che sia garanzia d'avvenire porta con sé il dolore... Affinché esista l'eterno piacere del creare, affinché la volontà di vita affermi sé stessa eternamente, *deve* esistere anche eternamente il «tormento della partoriente» ... Tutto questo significa la parola Dioniso: per quanto ne so non vi è nessuna più elevata simbologia di questa simbologia *greca*, quella delle feste dionisiache. In esse è religiosamente sentito il più profondo istinto vitale, quello dell'avvenire della vita, dell'eternità della vita, – la stessa via della vita, la generazione, è sentita come la *via sacra*...<sup>95</sup>

Da questa suprema speranza nel continuo movimento generativo prende le mosse la *Stimmung* del poeta tragico, la quale si esprime nell'eterno piacere del divenire, in un “sì” pronunciato alla vita anche nei suoi momenti più oscuri. La gioia del creare ricomprende qui l'indispensabile piacere alla distruzione. Nietzsche parla in *Ecce homo* del fondamentale problema psicologico del tipo Zarathustra, ovvero di comprendere come questa figura che dice “no” e demolisce tutto quello che sulla terra è già stato eretto sia in realtà l'opposto di uno spirito negatore, come colui che ha pensato il pensiero più abissale (l'eterno ritorno di tutte le cose) viva in esso la suprema affermazione e non una condanna contro l'esistenza.<sup>96</sup>

Zarathustra rappresenta così il contro-ideale dionisiaco che si staglia contro quello metafisico-cristiano che ha dominato l'Occidente. Non a caso egli parla dell'opposizione del cristianesimo a tutta la simbologia sessuale dei misteri greci, la quale rappresenta la massima espressione della volontà di vivere. Si potrebbe dire che in tutto il *Crepuscolo*, come in *Ecce homo*, si assiste alla contrapposizione fondamentale tra la “giustificazione” tragica dell'esistenza, la quale rappresenta un superamento del pessimismo romantico, e la teodicea cristiana, fondata sui concetti di colpa, peccato, retromondo, la quale incarna pienamente l'istinto della decadenza. Non a caso il capitolo finale di *Ecce homo* termina con la perentoria formula che contrappone Dioniso al crocefisso.<sup>97</sup>

Se in Dioniso troviamo la contrapposizione al senso morale del mondo dato dalla morale cristiana, è invece nella potenza dell'individuo che Nietzsche vede l'antitesi al processo di

---

<sup>95</sup> Ivi, 159-160.

<sup>96</sup> Cfr. F. Nietzsche, *Ecce homo*, cit., p. 354.

<sup>97</sup> «– Sono stato capito? – *Dioniso contro il Crocefisso*...» (ivi, p. 385).



depotenziamento e normalizzazione che contraddistingue il moderno, in particolare i suoi ideali democratici.

Come osservato nel precedente paragrafo la morale si scopre come strumento per dirigere gli uomini e nella società occidentale ha sinora prevalso il modello dell'addomesticamento per il quale l'individuo singolare doveva essere ridotto e depotenziato a membro del gregge umano. La posizione di Nietzsche è per molti versi analoga a quella di molti pensatori dell'Ottocento, tra cui Tocqueville e Mill, i quali scorgono i pericoli del conformismo e del livellamento nell'inevitabile ampliamento delle società democratiche.<sup>98</sup> Nietzsche parla appunto del travestimento del singolo sotto il concetto di uomo:<sup>99</sup> una società che perseguisse il potenziamento e lo sviluppo dell'"umanità" sacrificerebbe così lo sviluppo delle tipicità e delle idiosincrasie individuali. Il filosofo parla qui della pericolosa tendenza alla cineseria, termine ampiamente adoperato al tempo per indicare quel processo di progressiva omologazione delle società moderne, in cui non solo le sperimentazioni di forma di vita alternative e assolutamente singolari non sarebbero incentivate, ma andrebbero anche viste con sospetto e cattiva coscienza, intuendo come nello sviluppo e nell'ampliamento delle personalità individuali vi possa essere un pericolo per la comunità.<sup>100</sup>

Nella seconda dissertazione della *Genealogia*, al secondo paragrafo, viene trattato il problema della trasformazione dell'uomo in animale sociale e responsabile. In precedenza, nel trattare di queste tematiche, si è tralasciato (volutamente) un elemento del testo che tratta dell'evento dell'individuo sovrano, il frutto tardivo dello sviluppo del costume. Sebbene lo sviluppo della civiltà esiga l'adozione di mnemotecniche che producano la metamorfosi dell'animale da preda in un essere standardizzato e calcolabile, l'esito ultimo dello sviluppo del costume è l'individuo sovrano, il quale possiede la forza necessaria a mantenere fede alla parola data anche contro le avversità del caso. Questo rappresenta la piena evoluzione dal piano

---

<sup>98</sup> Cfr. M. C. Fornari, *La morale evolutiva del gregge*, cit., pp. 267-314.

<sup>99</sup> Cfr. F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1879-1881*, trad. it. di M. Montinari in OFN, vol. V, tomo I, 1964, p. 460 [fr. 6 [158]].

<sup>100</sup> «In fondo, tutte le civiltà hanno quella terribile paura del "grande uomo" che soltanto i Cinesi hanno confessato a se stessi con il proverbio: "Il grande uomo è una sciagura pubblica". In fondo, tutte le istituzioni sono organizzate in modo che il grande uomo sorga più raramente possibile e cresca nelle condizioni più sfavorevoli possibili» (F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1881-1882*, cit., p. 450 [fr. 14 [15]]).

animale, egli solo è «signore del libero volere».<sup>101</sup> Benché Nietzsche non utilizzi qui il termine “aristocratico”, appare chiaro come questo tipo di uomo rappresenti perfettamente l’uomo nobile concepito dal filosofo. È infatti sempre in questo luogo che Nietzsche parla di un élite di individui di rango superiore, i quali si considerano pari nel riconoscimento reciproco della forza del loro volere e in questo privilegio percepiscono la misura del proprio valore, distanziandosi così da coloro che non la detengono.<sup>102</sup>

Questo individuo sovrano, autonomo, capace di dirigere da sé la propria condotta, di legiferare su se stesso, di comandare e di obbedire, appare come una figura paradossale in quanto, da un lato rappresenta l’esito ultimo dell’eticità e dall’altro ne è la negazione.

L’*individuo sovrano*, l’individuo eguale soltanto a se stesso, nuovamente riscattato dall’eticità dei costumi, autonomo, sovramorale («autonomo» e «etico» si escludono), insomma l’uomo dalla propria, indipendente, durevole volontà, al quale è *consentito promettere* – e in lui una superba coscienza, palpitante in ogni muscolo, di *quel che* ora finalmente è stato conseguito e che è divenuto, in lui, carne e sangue, una vera consapevolezza di potenza e di libertà, un senso di compimento dell’uomo in generale.<sup>103</sup>

L’individuo sovrano non rappresenta così solo la negazione dell’“uomo in generale”, si potrebbe dire dell’uomo generico, ma ne è invece lo sviluppo, il suo auto-superamento.

Se la decadenza inscritta nelle idee moderne e nel cristianesimo mira a un livellamento progressivo, ad un benessere diffuso e all’eliminazione (sempre impossibile) del dolore e del pericolo, è necessario contrapporre ad essa nuove sperimentazioni: ogni elevazione del tipo uomo è resa possibile in società aristocratiche che fanno valere la gerarchia e la conseguente differenziazione tra gli uomini. A questo riguardo il filosofo parla di una necessità della schiavitù. Attenzione però: il significato di questo termine in Nietzsche, infatti, non indicherebbe tanto la forma della schiavitù antica della mercificazione e della degradazione degli uomini, quanto una condizione implicita in ogni forma di disciplinamento e addestramento spirituale. Analogamente è qui necessario comprendere lo statuto del concetto di gerarchia nell’orizzonte del progetto politico-culturale nietzschiano per l’Europa

---

<sup>101</sup> Sul senso della libertà del volere dell’individuo sovrano si veda J. Costâncio, *Libertà e autonomia dell’individuo sovrano in Nietzsche: una lettura non deflazionista*, trad. it. di P. Gori, in B. Giacomini et al. (a cura di), *La genealogia della morale. Letture e interpretazioni*, cit., pp. 125-152.

<sup>102</sup> Cfr. F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., pp. 224-228 [GM, I, 2-4].

<sup>103</sup> Ivi, p. 257 [GM, II, 2].

dell'avvenire, ovvero la “Grande politica” (*große Politik*), in termini spirituali.<sup>104</sup> Il senso di tale concetto è il superamento della piccola politica degli Stati nazionali, nella prospettiva di una lotta spirituale in Europa: una guerra di una vita ascendente contro una vita declinante (contronatura), che prevede la selezione di uomini capaci di portare avanti questo movimento grazie alla loro volontà di futuro.<sup>105</sup> È nello stesso frammento di Lenzerheide che Nietzsche colloca la categoria del “disgraziato” (o decadente) non secondo una classificazione di carattere politico, ma fisiologico: l'uomo decadente, difatti, è trasversale a ogni classe sociale. Così la stessa nuova gerarchia di forze pensata dal filosofo non ha nulla a che vedere con l'ordinamento politico-sociale in vigore e si fonda bensì su un diverso criterio selettivo, ovvero il grado di potenza e salute degli uomini, che si fa valere in ultima istanza nella “risposta” che essi danno alla crisi nichilistica della società occidentale.

Il VALORE di una tale crisi sta nel purificare, nel concentrare gli elementi affini facendo in modo che si rovinino a vicenda, nell'assegnare a uomini di opposte mentalità compiti comuni – portando alla luce anche i più deboli e insicuri, e dando così la spinta alla formazione, dal punto di vista della salute, di una gerarchia delle forze; riconoscendo chi comanda come chi comanda e chi obbedisce come chi obbedisce. Naturalmente al di fuori di ogni ordinamento sociale esistente.<sup>106</sup>

Come sostiene successivamente il filosofo, gli uomini più forti sono i più moderati, coloro che non confidando in principi di fede estremi, e nella sicurezza della loro potenza riescono a vivere pienamente la crisi nichilistica dell'uomo moderno, rappresentando di fatto il superamento stesso del nichilismo.

Sempre al riguardo, è nell'aforisma 347 della *Gaia Scienza (I credenti e il loro bisogno di fede)* che Nietzsche rintraccia nel bisogno di fede in principi saldi (religiosi, metafisici, scientifici, ecc.) un sintomo di malattia, di debolezza della volontà.

La fede è sempre tanto più ardentemente desiderata, tanto più urgentemente necessaria, laddove manca la volontà: la volontà, infatti, come passione del comando, è il più decisivo

---

<sup>104</sup> «Va ricordato che l'aggettivo *vornehm*, usato da Nietzsche, indica tanto l'appartenere alla nobiltà come classe sociale quanto il 'nobile d'animo'. Con il riferimento alla classe, la lingua tedesca, usa solitamente il termine *Adel*, non molto frequente in Nietzsche» (C. Gentili, *Introduzione a Nietzsche*, cit., p. 94). Inoltre cfr. A. Venturelli, *L'aristocrazia e la maschera. Alcune osservazioni sul nono capitolo di Al di là del bene e del male*, in C. Gentili (a cura di), *Alla ricerca dei “buoni europei”. Riflessioni su Nietzsche*, Pendragon, Bologna, 2017, pp. 125-140.

<sup>105</sup> Cfr. F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1888-1889*, cit., pp. 407-408 [fr. 25 [1]].

<sup>106</sup> F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1887*, cit., p. 205 [fr. 5 [71]].

segno di riconoscimento del dominio esercitato su se stessi e della forza. Ciò vuol dire che quanto meno uno sa comandare, tanto più cocente è l'anelito con cui desidera qualcuno che comandi, duramente comandi, un dio, un principe, una classe, un medico, un confessore, un dogma, una coscienza di partito.<sup>107</sup>

Sempre secondo uno smascheramento psico-fisiologico, il filosofo vede nell'origine delle due grandi religioni universali, il Buddismo e il Cristianesimo, le risposte ad una «mostruosa *malattia della volontà*»:<sup>108</sup> esse offrono ai molti che non sono in grado di agire pienamente il proprio volere la formula del “tu devi”, sotto il quale il volere di tali “malriusciti” trova una forma di sfogo e godimento. Alla convinzione del credente di dover obbedire a comandamenti,<sup>109</sup> si contrappone la convinzione opposta dello spirito libero, il quale, invece, nel suo risoluto rifiuto di ogni fede e dogma vive gioiosamente la propria autodeterminazione.<sup>110</sup>

Va da sé che la libertà di questi nuovi filosofi non possa essere intesa come un esercizio indiscriminato dell'arbitrio: come Nietzsche indica in *Al di là del bene e del male*, si tratta piuttosto di pensare a nuove costruzioni, nuovi compiti; egli parla qui di una “nuova responsabilità” dell'uomo per il suo avvenire.<sup>111</sup> Per realizzare il futuro dell'umanità è necessario insegnare una nuova fede nella volontà creatrice dell'uomo, intesa come possibilità di forgiare nuovi valori, nuovi ideali.<sup>112</sup> L'autodeterminazione degli spiriti liberi deve così essere pensata insieme alla “trasvalutazione dei valori” e non può prescindere da tale legame, pena la totale incomprendibilità del progetto filosofico nietzschiano.<sup>113</sup>

---

<sup>107</sup> F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., pp. 212-213 [af. 347].

<sup>108</sup> *Ibidem*.

<sup>109</sup> «Quando un uomo giunge alla convinzione fondamentale che a lui devono essere impartiti ordini, diventa “credente”» (ivi, p. 213).

<sup>110</sup> «Si potrebbe pensare un piacere e un'energia dell'autodeterminazione, una *libertà* del volere, in cui uno spirito prende congedo da ogni fede, da ogni desiderio di certezza, adusato come è a sapersi tenere su corde leggere e su leggere possibilità, a danzare perfino sugli abissi. Un tale spirito sarebbe lo *spirito libero par excellence*» (*ibidem*).

<sup>111</sup> Cfr. F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., pp. 103-104 [par. 203].

<sup>112</sup> «Volontà – è il nome di ciò che libera e procura gioia: così io vi ho insegnato, amici miei!» (F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 170 [Za, II, *Della redenzione*]).

<sup>113</sup> «Paradossalmente, dalla negazione e critica dei concetti di libertà e responsabilità, sui quali si basava la morale tradizionale di stampo cristiano, emerge una nuova concezione dell'individuo con una rinnovata e differente libertà e responsabilità. In seguito alla morte di dio, si apre per l'uomo uno spazio di libertà positiva, creatrice di un nuovo senso dell'esistenza. L'uomo emancipato dal giogo della divinità è ora libero di diventare il legislatore di se stesso,

Un ulteriore concetto che Nietzsche utilizza nella sua critica alla morale è quello di “spiritualizzazione”, termine con cui egli indica un movimento di raffinamento e ri-direzionamento degli istinti: le passioni inizialmente travolgenti vengono moderate ed estrinsecate secondo forme assolutamente differenti rispetto ai loro sfoghi primitivi. Questo movimento, che in altri luoghi viene indicato con diversi termini (ad es “divinizzazione” o “sublimazione”) presuppone un risoluto esercizio della volontà nel governo di sé, elemento di cui per il filosofo sono manchevoli tutte le nature degenerate.

Con la teoria della spiritualizzazione Nietzsche intende rovesciare i presupposti della morale idealistico-cristiana partendo in primo luogo da una critica ad un suo aspetto caratterizzante, ovvero il castratismo. Le forme più raffinate dei sentimenti religiosi, morali ed artistici, come la venerazione, la benevolenza, l’ispirazione poetica, sono esempi di un’avvenuta spiritualizzazione delle passioni, e non sarebbero perciò possibili senza forme pulsionali più primitive, come la crudeltà, la sessualità, la brama di possesso.<sup>114</sup> Colpire le pulsioni alla radice significa perciò colpirne anche i potenziali sviluppi. Con questa formulazione Nietzsche intende confutare l’antico pregiudizio dualista sul quale si fonda il pensiero idealistico (o metafisico), per il quale l’elemento più elevato (razionale, artistico, religioso, morale) non può derivare da ciò che è basso, impuro: lo spirito, essendo evidentemente contrapposto a questo secondo elemento, deve avere un’origine altra. Ma a questo ragionamento erroneo incapace di pensare il dinamismo e la storicità dell’accadere egli contrappone un pensare per gradi. Nell’indagine sui sentimenti morali, sulla vita religiosa o sull’anima degli artisti svolta in *Umano, troppo umano* il filosofo si cimenta in una decostruzione storico-psicologica delle pulsioni agenti in tali ambiti. Si tratta di ricorrere a quella «chimica delle idee e dei sentimenti morali, religiosi ed estetici»<sup>115</sup> necessaria a sconfessare l’idealismo, il quale con le sue contraddizioni si rivela essere non solamente falso, ma altresì dannoso per lo sviluppo umano. Si pensi alla paura dell’uomo moderno per la crudeltà, istinto nel cui raffinamento la civiltà ha fondato il suo sviluppo «Quasi tutto ciò che noi chiamiamo “civiltà superiore” trova nell’intellettualizzazione

---

di forgiare nuovi valori e ideali, di porre mete» (P. Stellino, *Conseguenze pratiche del prospettivismo nietzschiano*, cit., pp. 138-139).

<sup>114</sup> Cfr. F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1881-1882*, cit., p. 335 [fr. 11 [175]].

<sup>115</sup> F. Nietzsche, *Umano, troppo umano, I*, cit., p. 15 [af. 1].

e nell'approfondimento della *crudeltà* le sue basi – è questa la mia tesi: quella “fiera selvaggia” non è stata affatto uccisa, essa vive e prospera, soltanto che si è – divinizzata». <sup>116</sup>

Nel quadro descritto dal filosofo nemmeno l'attività conoscitiva potrebbe darsi senza un esercizio della crudeltà nei confronti di sé. L'uomo della conoscenza sarebbe infatti un abile trasformatore ed artista della crudeltà: ogni ricerca conoscitiva prevede un fare violenza alle risposte spontanee delle proprie abitudini mentali e dei propri sentimenti, inoltre ogni volontà di profondità si oppone al fondamentale istinto alla superficialità (apparenza) che alberga nell'uomo. <sup>117</sup>

Un discorso analogo deve essere svolto circa la sublimazione dell'istinto sessuale come fonte primaria dell'ebbrezza, uno stato di incrementata forza e vitalità necessario all'atto creativo. Benché Nietzsche nel parlare di questa disposizione fisiologica metta in risalto principalmente le nature artistiche, come ad esempio Raffaello, <sup>118</sup> essa risulta centrale anche per il pensiero filosofico. È infatti nei paragrafi 21-22-23 delle *Scorribande di un inattuale* che Nietzsche prende posizione contro l'impostazione schopenhaueriana, per la quale la bellezza, la contemplazione artistica, la musica, la conoscenza rappresenterebbero momenti di annullamento della Volontà, l'intuizione platonica per la quale invece «ogni bellezza stimola alla generazione», <sup>119</sup> rappresentando perciò un elemento indispensabile all'attività del filosofo.

Platone va più lontano. Con un'innocenza per la quale si deve essere greci e non «cristiani», dice che non ci sarebbe una filosofia platonica se non ci fossero in Atene giovinetti così belli: il loro semplice aspetto è ciò che getta l'anima del filosofo in una ebbrezza erotica e

---

<sup>116</sup> F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., p. 138 [par. 229].

<sup>117</sup> «Si consideri, infine, che anche l'uomo della conoscenza, allorché costringe la sua mente a conoscere *in contrasto* con l'inclinazione della mente e abbastanza di frequente anche contro i desideri del suo cuore, – cioè a pronunciare un no, laddove vorrebbe affermare, amare, adorare –, esercita il suo potere come artista e trasformatore della crudeltà; già in ogni prendere le cose in profondità e alle radici è un atto di violenza, una volontà di far soffrire diretti contro quel fondamentale volere dello spirito che mira incessantemente all'apparenza e alla superficie – già in ogni volontà di conoscenza c'è una goccia di crudeltà» (ivi, p. 139).

<sup>118</sup> «Non si sia puerili e non mi si obietti Raffaello o qualcuno degli omeopatici cristiani del XIX secolo: Raffaello diceva sì, Raffaello *faceva* sì, di conseguenza Raffaello non era un cristiano...» (F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, cit., p. 113).

<sup>119</sup> Ivi, p. 123.

non le dà tregua fintantoché essa non abbia affondato i semi di tutte le cose alte in così bel regno terrestre.<sup>120</sup>

Il problema di concepire l'attività conoscitiva e la filosofia stessa come forme spiritualizzate degli istinti è un tema di prima importanza nel pensiero nietzschiano. Già nel primo capitolo del presente lavoro (soprattutto nei paragrafi 1 e 4) si è evidenziato lo spostamento epistemico che la conoscenza subisce in tale pensiero, un pensiero del condizionato in cui l'attività conoscitiva è riportata ai bisogni fisiologici del corpo secondo un principio di utilità biologico-evolutiva. Con il concetto di spiritualizzazione si tratta di mettere in luce la natura genetica di questi processi, che nel capitolo precedente erano presupposti, o quantomeno presi in esame analiticamente, indugiando così sugli aspetti filogenetici del discorso.<sup>121</sup>

Una disamina del problema morale non può quindi prescindere da un'indagine sull'attività conoscitiva, o, per dirla con Nietzsche, nell'uomo della conoscenza, nello spirito libero, colui che si libra oltre i limiti del pensiero dogmatico e del gusto dominante. Una tale indagine, in cui il filosofo si impegna giungendo alle conclusioni più radicali nella fase ultima del suo pensiero (1886-1889), mostra infatti come nello spirito di conoscenza e indipendenza che anima il *Freigeist* si manifestino gli esiti ultimi delle interpretazioni più viscerali che hanno contraddistinto l'uomo morale dell'Occidente. La volontà di verità che muove l'uomo della conoscenza è divenuta per lui un problema, un qualcosa che non può e non deve essere esentato dal vaglio critico, pena il ricadere in una forma di dogmatismo in cui la verità stessa è divenuta fede inattaccabile in una sostanziale costruzione teologica del mondo.

Ma si sarà compreso dove voglio arrivare, vale a dire che è pur sempre una fede metafisica quella su cui riposa la nostra fede nella scienza – che anche noi, uomini della conoscenza

---

<sup>120</sup> *Ibidem*. «Alcune pulsioni, per esempio quella sessuale, sono capaci di grande raffinamento da parte dell'intelletto (filantropia, adorazione di Maria e dei santi, fantasie artistiche; Platone ritiene che l'amore per la conoscenza e la filosofia sia una pulsione sessuale sublimata)» (F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1881-1882*, cit., p. 341 [fr. 11 [193]]).

<sup>121</sup> Patrick Wotling nella sua disamina della teoria della spiritualizzazione sottolinea come essa sia necessaria pella comprensione dello statuto della psicologia in Nietzsche quale "morfologia e teoria evolutiva della volontà di potenza", vedendo in essa un momento speculare all'operazione genealogica: «la genealogia aveva permesso di portare alla luce le pulsioni, spesso scarsamente 'moralì', che presiedono alla costituzione dell'interpretazione morale (e quindi dei valori morali). Seguendo una direzione in un certo senso inversa alla riduzione genealogica, la teoria della spiritualizzazione è genetica poiché mostra come le azioni 'buone', gli istinti 'buoni' non siano nient'altro che la spiritualizzazione delle azioni 'cattive' e degli istinti 'cattivi'» (P. Wotling, *Il pensiero del sottosuolo*, cit., p. 67).

di oggi, noi atei e antimetafisici, continuiamo a prendere anche il nostro fuoco dall'incendio che una fede millenaria ha acceso, quella fede cristiana che era anche la fede di Platone, per cui Dio è verità e la verità è divina... Ma che succede, se proprio questo diventa sempre più incredibile, se niente più si rivela divino, salvo l'errore, la cecità, la menzogna – se Dio stesso si rivela come la nostra più lunga menzogna?<sup>122</sup>

### 3.1. *Lo spirito libero e l'autosoppressione della morale*

È necessario chiarire in primo luogo chi sia lo spirito libero, figura che viene alla luce con *Umano, troppo umano*, tramite la quale Nietzsche prende definitivamente congedo dai primi ardori giovanili e dalla influenza dei suoi primi maestri, Schopenhauer e Wagner.<sup>123</sup> Una definizione ci è fornita nell'aforisma 225 (*Un concetto relativo, lo spirito libero*) in cui lo spirito libero è qui presentato come colui che pensa in maniera difforme rispetto al proprio contesto di appartenenza (origine, paese, epoca).<sup>124</sup> Egli, a differenza del spirito vincolato, la sua figura antitetica, è mosso dalla ricerca per la verità di contro a quest'ultimo che invece vive invece di fedi, secondo abitudine, nell'abbandono acritico a principi intellettuali non ragionati.<sup>125</sup> L'opposizione che Nietzsche fa emergere tra queste figure opposte è innanzitutto di carattere metodologico: non importa tanto che lo spirito libero detenga la verità, quel che lo definisce è la ricerca autonoma di essa nel distacco dalla morale e dalla tradizione.

Nella conoscenza della verità ciò che importa è che la si *possieda*, non per quale impulso la si sia cercata o per quale via la si sia trovata. E se gli spiriti liberi hanno ragione, allora gli spiriti vincolati hanno torto, non importa se i primi sono giunti alla verità per immoralità e se i secondi si sono attenuti finora alla non verità per moralità. 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.<sup>126</sup>

---

<sup>122</sup> F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., p. 207-208 [af. 344].

<sup>123</sup> Cfr. F. Nietzsche, *Ecce homo*, cit., pp. 331-338.

<sup>124</sup> «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 tempo, ci si aspetterebbe che pensasse» (F. Nietzsche, *Umano, troppo umano, I*, cit., pp. 162-163 [af. 225]).

<sup>125</sup> «L'abitudine a principi intellettuali non ragionati si chiama fede» (ivi, p. 164 [af. 226]).

<sup>126</sup> Ivi, p. 163 [af. 225].



Dalle pagine prese in esame risulta estremamente interessante sottolineare due aspetti fondamentali ai fini di questa trattazione. In primo luogo lo spirito libero vive nell'inappagabile volontà di verità e conoscenza: ciò segna indubbiamente il passaggio in Nietzsche ad una diversa impostazione filosofica rispetto al periodo giovanile che sta in realtà maturando ben prima del '78 nella quale vengono ora duramente colpite le figure dell'uomo religioso, dell'artista e dell'uomo morale.<sup>127</sup> In secondo luogo lo spirito libero viene presentato qui come un individuo che si forma per contrapposizione rispetto ad una maggioranza di spiriti vincolati. Come lo stesso Nietzsche rimarca più volte nei suoi scritti e nei suoi appunti, si tratta di una liberazione: lo spirito libero è anzitutto uno "spirito liberato", esso si costituisce in opposizione al suo tempo vivendo pienamente la propria inattualità, la quale prevede però sempre un rapporto di dis-continuità con la propria epoca. Sarebbe infatti erroneo pensare a questo soggetto come a un'individualità ego-centrata, ego-riferita, separata dal movimento storico, da quella pluralità di correnti carsiche che ne hanno invece reso possibile la venuta.

Una delle figure della letteratura tedesca che incarna tale ideale è Goethe, la cui presenza diviene un punto di riferimento sempre più imprescindibile per il filosofo, il che è manifestato esplicitamente nel *Crepuscolo degli idoli*, più precisamente nelle pagine che concludono le *Scorribande di un Inattuale* (49-51). Qui Goethe viene presentato come l'individuo totale, capace di superare le idiosincrasie e le brutture del suo tempo,<sup>128</sup> sviluppandone al contempo gli aspetti più fecondi («la sentimentalità, l'idolatria per la natura, l'elemento antistorico, quello idealistico, quello non realistico e rivoluzionario»);<sup>129</sup> oltretutto questo "spirito liberato" è un pensatore della totalità, avverso in primo luogo alla separazione kantiana tra intelletto e sensibilità. Non è un caso che Nietzsche sottolinei la dimensione fatalistica presente in Goethe, prefigurando in lui quell'elemento dionisiaco in cui l'individuo è concepito come un frammento di *fatum*, ritrovandosi così a convergere con il mondo.

Un tale spirito *divenuto libero* sta al centro del tutto con un fatalismo gioioso e fiducioso, nella *fede* che soltanto sia biasimevole quel che se ne sta separato, che ogni cosa si redima

---

<sup>127</sup> È singolare il fatto che sia proprio in questo periodo della sua produzione che Nietzsche dà un giudizio positivo sulla figura di Socrate, innanzitutto nella sua pratica critico-decostruttiva rispetto alle convinzioni dei suoi concittadini ateniesi: «Come Socrate sull'uomo sapiente così io sull'uomo morale» (F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1878-1879*, trad. it. di M. Montinari in OFN, vol. IV, tomo III, cit., pp. 324-325).

<sup>128</sup> «Non è forse il secolo XIX, specialmente al suo compimento, nient'altro che un secolo XVIII rafforzato, reso più rozzo, vale a dire un secolo di *décadence*?» (F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, cit., p. 152).

<sup>129</sup> Ivi, pp. 150.

e si affermi nel tutto – *egli non nega più...* Ma una fede siffatta è la più alta di tutte le fedi possibili: l'ho battezzata col nome di *Dioniso*.<sup>130</sup>

È evidente come nell'ultima fase della sua produzione, ma in realtà già nelle prime formulazioni dello *Zarathustra*, l'ideale dello spirito libero venga posto sempre più in continuità con il pensiero dell'eterno ritorno e quindi con il problema dell'affermazione. Questo è riscontrabile nelle opere già nella prima edizione della *Gaia scienza*, basti pensare all'aforisma 342 (*Incipit tragoedia*) il quale è la riproposizione letterale del cominciamento dello *Zarathustra*, e all'aforisma subito precedente intitolato *Il peso più grande* in cui compare per la prima volta in un'opera il pensiero dell'eterno ritorno dell'uguale. Il problema della temporalità non è chiaramente una prerogativa dell'ultimo Nietzsche, basti pensare alle considerazioni inattuali, in particolar modo alla seconda (*Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, 1874).

Per poter comprendere invece il rapporto tra la figura dello spirito libero e la temporalità nel periodo di *Umano, troppo umano*,<sup>131</sup> è necessario fare riferimento a due aforismi emblematici: l'aforisma *Tramonto dell'arte* del primo volume dell'opera e *Verso qual meta si deve viaggiare* di *Opinioni e sentenze diverse*. Il primo di questi tratta della morte dell'arte nel nuovo periodo della storia umana contrassegnato dallo spirito scientifico, agli albori di questa epoca ci si rivolge all'arte come con lo sguardo commosso della senilità su di una gioventù ormai trapassata che viene celebrata unicamente nella memoria. Al termine dell'aforisma, dopo aver parlato della figura dell'artista, Nietzsche utilizza la metafora della luce crepuscolare per descrivere la condizione degli uomini di quest'epoca: «Il meglio di noi è stato forse ereditato da sentimenti di epoche anteriori, a cui per via diretta quasi non possiamo più giungere; il sole è già tramontato, ma il cielo della nostra vita arde e risplende ancora di esso, sebbene non lo vediamo più». <sup>132</sup> Seppur qui il termine *Freigeist* non compaia esplicitamente, il riferimento a questa figura è evidente: nell'immagine che chiude questo passaggio si evidenzia l'ereditarietà storico-sentimentale che caratterizza lo spirito libero. Come sottolinea Pestalozzi, esso emerge come uomo teso tra l'antico e il moderno, in cui la forza delle passioni del passato alimentano

---

<sup>130</sup> Ivi, p. 151.

<sup>131</sup> Per una disamina sui legami dello spirito libero si veda: K. Pestalozzi, *I legami dello "spirito libero" in Umano, troppo umano*, in C. Gentili et al. (a cura di), *Nietzsche. Illuminismo. Modernità*, "Studi Italo-tedeschi", vol. 7, Olschki, 2003, pp. 3-16.

<sup>132</sup> F. Nietzsche, *Umano, troppo umano*, I, cit., p. 158 [af. 223].

la volontà di futuro che lo caratterizza. Di contro alla teoria del moderno in cui la cesura col passato rappresenta invece un momento fondamentale per la costruzione del futuro, lo spirito libero trae il suo sostentamento dall'eredità di epoche oramai fuggite.

L'epoca dello "spirito libero" è invece, per Nietzsche, un periodo di transizione che fa ancora parte del passato e che già partecipa al futuro. La razionalità libera e autoresponsabile ha bisogno di un appoggio nella tradizione, anche se questa non è più produttiva, poiché i suggerimenti di un animo puramente razionale non forniscono da soli nessun sostentamento. Visto in questo modo lo "spirito libero" nietzscheano si colloca fra l'antico e il moderno.<sup>133</sup>

L'aforisma del secondo volume di *Umano, troppo umano* esordisce con una critica all'autosservazione, la quale si rivelerebbe insufficiente al fine della conoscenza di sé. Il singolo è infatti solo la puntuazione nel fluire, egli necessita della storia per un'adeguata conoscenza della propria esistenza. Per comprendere questa dimensione è necessario praticare l'antica saggezza di Erodoto, ovvero quella del viaggiare attraverso le civiltà e i popoli. A differenza di quelli dello storiografo greco però, i viaggi qui indicati non necessitano di spostamenti geografici: essendo l'uomo dell'oggi un prodotto della storia sono riscontrabili in lui tutta una serie di sedimentazioni e sopravvivenze di tempi ormai passati che necessitano di essere decifrati.<sup>134</sup>

Chi ha praticato per lungo tempo quest'arte del viaggiare diviene come un "Argo dai cento occhi", capace di ricomprendere la sua singolarità (il proprio "io", il proprio ego) in un respiro più ampio, ovvero in un orizzonte in cui confluiscono le grandi epoche del passato.<sup>135</sup> Tale esercizio della giustizia, che si contraddistingue nel mantenere uno sguardo ampio, capace di rivolgersi alla pluralità delle prospettive, contraddistingue la virtù dello spirito libero nella sua

---

<sup>133</sup> K. Pestalozzi, *I legami dello spirito libero*, cit., p. 13.

<sup>134</sup> «Molto probabilmente gli ultimi tre secoli sopravvivono ancora in tutte le loro sfumature e rifrazioni culturali anche *in nostra vicinanza*: essi vogliono solo essere scoperti. In molte famiglie, anzi in singoli uomini, gli strati giacciono ancora sovrapposti in modo bello ed evidente; altrove ci sono fenditure della roccia più difficili da capire» (F. Nietzsche, *Umano troppo umano*, II, cit., p. 87 [*Opinioni e sentenze diverse*, af. 223]).

<sup>135</sup> «Chi, dopo lunga esercitazione in quest'arte del viaggiare, è divenuto un Argo dai cento occhi, accompagnerà alla fine dappertutto *la sua Io* – voglio dire il suo *ego* – e riscoprirà, in Egitto e in Grecia, in Bisanzio e in Roma, in Francia e in Germania, nel tempo dei popoli nomadi o di quelli stabili, nel Rinascimento e nella Riforma, in patria e all'estero, anzi in mare, bosco, pianta e montagna, le avventure di viaggio di questo *ego* diveniente e trasformato» (ivi, pp. 87-88).

relazione col senso storico.<sup>136</sup> Lo strapotere di esso rappresenta una delle cifre della modernità, nonché uno dei suoi grandi pericoli e Nietzsche è ben consapevole di questo, ma si è qui oramai lontani dall'evocazione di energie che si oppongono al suo dispiegarsi, come gli elementi 'antistorico' e 'sovrastorico' della seconda inattuale. Nella costruzione di questo aforisma che si conclude secondo un tema faustiano della dilatazione dell'esperienza del singolo nella totalità della storia umana, presente e passata, la prospettiva dello spirito libero diviene un momento di autocoscienza cosmica nel quale si determinano le sorti dell'umanità futura.

Così la conoscenza di sé diventa conoscenza del tutto in relazione a tutto il passato, come secondo un'altra concatenazione di considerazioni, qui solo accennabile, la determinazione e l'educazione di sé degli spiriti liberi e lungimiranti potrebbe un giorno diventare determinazione del tutto in relazione a tutta l'umanità futura.<sup>137</sup>

Questa prospettiva viene in seguito ridimensionata e superata dal pensiero genealogico nietzschiano avente come modello di riferimento il corpo: qui è infatti ancora riscontrabile un residuo di idealismo, o misticismo che risente dell'influenza di autori cari al filosofo, in primo luogo di Schopenhauer ed Emerson.<sup>138</sup>

Lasciando per un momento da parte il discorso sul senso storico che verrà ripreso nell'ultimo capitolo, è stato qui importante sottolineare il nesso imprescindibile che lega la figura dello spirito libero alla temporalità: il nomadismo intellettuale del *Freigeist* permette di vivere la responsabilità dell'essere erede del passato non come una morsa asfissiante, ma come momento di ricchezza e libertà per lo spirito.<sup>139</sup>

Dalla breve disamina su questi due aforismi si comprende come la storia risulti una dimensione affatto determinante per comprendere la figura dello spirito libero, e questo non solo in quanto conduce ad un nuovo metodo filosofico antimetafisico che si rivela capace di mettere in luce la natura genetica e processuale dei concetti, ma anche in quanto momento di

---

<sup>136</sup> Qui è già prefigurato il concetto di obbiettività che Nietzsche espone nella *Genealogia*. A riguardo si veda il paragrafo 1.3.1.1 del presente lavoro.

<sup>137</sup> F. Nietzsche, *Umano, troppo umano, II*, cit., p. 88 [*Opinioni e sentenze diverse*, af. 223].

<sup>138</sup> Per un approfondimento su questo aforisma e sulle corrispondenze in esso contenute rimando a: G. Campioni, «Verso quale meta si deve viaggiare». *Lettura dell'aforisma 223 da Opinioni e sentenze diverse di Friedrich Nietzsche*, in G. Campioni e A. Venturelli (a cura di), *La biblioteca ideale di Nietzsche*, cit., pp. 131-152.

<sup>139</sup> «Questa filosofia del mattino propri dello spirito libero, del viandante che trova “la sua gioia nel mutamento e nella transitorietà” si lega al senso ed alla responsabilità di essere eredi. La volontà di rinnovamento [...] fa di questa eredità una ricchezza, non un peso» (ivi, p. 151).

autocomprensione dell'uomo. Le riflessioni della maturità, soprattutto quelle portate avanti nelle nuove prefazioni, pongono in primo piano questo aspetto il quale risulta determinante nel suo pensiero filosofico ai fini della comprensione del movimento di autosoppressione della morale. È nella nuova prefazione ad *Aurora* scritta a Ruta di Genova nell'autunno del 1886 che Nietzsche parla di se stesso come di un "essere sotterraneo" occupato in un minuzioso lavoro di scavo nelle profondità della coscienza, compagno solo della propria solitudine, che nel delinearsi del suo compito giunge all'inevitabile momento di critica della morale, culminante nella sua soppressione. Essa, la "Circe dei filosofi", ha sedotto le menti dei grandi pensatori occidentali: da Platone ad Hegel, passando per Kant, nessun filosofo avrebbe prima di Nietzsche posto la morale come problema, minando così l'autorità. Il suo compito filosofico si rivela essere l'ultima fatale conclusione del pessimismo tedesco e del suo *credo quia absurdum*: la coscienza intellettuale, mossa da una inestinguibile fiducia nella ragione, si proibisce la menzogna in una realtà ormai non "più degna di fede", ovvero il regno dell'antica verità (metafisica, morale, religiosa), ma questa stessa fede che sospinge il filosofo contro la morale è data per moralità, ed è in questa contraddizione che consiste l'autosoppressione (o l'autosuperamento) della morale.<sup>140</sup>

Un altro luogo in cui confluiscono tali riflessioni è il già citato frammento di Lenzerheide in cui si insiste però più sul carattere cristiano di questo movimento epocale. Se la morale cristiana è stata in grado di porre freno all'iniziale disagio esistenziale degli uomini, fornendo alla loro vita senso e valore, tra le forze promosse dalla stessa vi sarebbe la veridicità, il cui sviluppo

---

<sup>140</sup> «E se *questo* libro è pessimista fin nel cuore della morale, fino a trascendere la fiducia nella morale – non dovrebbe appunto con ciò essere un libro tedesco? Giacché, in effetti, delinea una contraddizione e non ne ha paura: in esso si dà la disdetta alla morale – e perché? *Per moralità!* O come altrimenti dobbiamo chiamare ciò che in esso – in *noi* – sta succedendo? Giacché, secondo il nostro gusto, preferiremmo parole più modeste. Ma non v'è dubbio, anche a noi è un "tu devi" che ancora parla, anche noi ubbidiamo ancora a una severa legge posta oltre noi stessi; e questa è l'ultima morale che anche a noi si rende ancora avvertibile: che anche noi sappiamo ancora *vivere*, è su questo punto, se mai c'è un qualche punto, che anche noi siamo ancora *uomini di coscienza*: sul fatto cioè che non vogliamo retrocedere di nuovo verso ciò che per noi è sopravvissuto e decrepito, una qualsiasi realtà «non degna di fede», si chiami essa Dio, virtù, verità, giustizia, amore del prossimo [...] solo in quanto uomini di *questa* coscienza, ci sentiamo ancora imparentati con la millenaria onestà e religiosità tedesca, sia pure come i suoi più problematici e ultimi discendenti, noi immoralisti, noi atei di oggi, anzi perfino in un certo senso, come suoi eredi, come esecutori della sua intima volontà, una volontà pessimistica, si è detto, che non ha paura di negare se stessa, perché essa nega con *piacere!* In noi giunge al suo compimento, posto che vogliate una formula – *l'autosoppressione della morale*» (F. Nietzsche, *Aurora*, cit., pp. 7-8 [Prefazione, 4]).

conduce inevitabilmente la morale contro sé stessa, proibendosi ora le menzogne su cui essa stessa si è fondata. Ma l'uomo, che oramai è diventato un animale fantastico, si trova così in una profonda crisi: da una parte insofferente allo sguardo sull'insensatezza del mondo, dall'altra incapace oramai di prestare fede agli antichi ideali.

Ma tra le forze promosse dalla morale c'era la veridicità: questa si volge infine contro la morale, ne scopre la teleologia, la considerazione interessata – e oggi la cognizione di questa lunga e inveterata menzogna, che disperiamo di riuscire a scrollarci di dosso, agisce appunto come stimolante. Al nichilismo. Constatiamo ora in noi l'esistenza di bisogni, instillati dalla lunga interpretazione morale, che ci appaiono come bisogni di cose non vere; d'altra parte, sono questi stessi bisogni, da cui sembra dipendere il valore, che ci permettono di sopportare la vita. Da questo antagonismo tra il non apprezzare ciò che conosciamo e il non potere più apprezzare ciò che vorremmo dare a intendere a noi stessi risulta un processo di dissoluzione.<sup>141</sup>

La crisi nichilistica europea si dimostra così essere un evento prodotto per moralità. La coscienza atea, immoralista, sovranazionale che caratterizza gli europei di fine Ottocento (i buoni europei)<sup>142</sup> è l'ultimo esito di una passione per la conoscenza che è stata alimentata da quella stessa tradizione religioso-metafisica di cui ora è negatrice. È necessario comprendere in che modo l'evento epocale della morte di Dio, che significa, fra le altre cose, la fine del concetto metafisico di verità,<sup>143</sup> possa essere inteso come un evento europeo, e come esso e i suoi esiti non possano essere adeguatamente compresi senza un approfondimento sul senso che la conoscenza assume nell'orizzonte filosofico nietzschiano.

---

<sup>141</sup> F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1887*, cit., p. 200 [fr. 5 [71]].

<sup>142</sup> Oltre al già citato quinto libro della *Gaia scienza* e al nono capitolo di *Al di là del bene e del male* un ulteriore luogo in cui si dà un'esibizione del buon europeo è il canto *L'ombra* della quarta parte dello *Zarathustra*. Dalle annotazioni di Nietzsche si comprende come la figura del buon europeo e del viandante (e ombra) siano coincidenti. Cfr. F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., pp. 330-333 [Za, IV, *L'ombra*].

<sup>143</sup> Si veda quanto Nietzsche afferma sul *Crepuscolo* in *Ecce homo* «Se ci si vuole fare un'idea di come prima di me tutto fosse capovolto, si comincia con questo scritto. Ciò che nel titolo viene chiamato *idolo* è semplicemente ciò che fino ad oggi si chiamava verità. *Crepuscolo degli idoli* – in altre parole: è finita con la vecchia verità...» (F. Nietzsche, *Ecce homo*, cit., p. 364).

### CAPITOLO 3

#### DI NUOVO SUL PROBLEMA DELLA CONOSCENZA

##### 1. *La morte di Dio: un evento europeo*

Sul tema della morte di Dio in Nietzsche la letteratura critica è sconfinata, giacché esso rappresenta una delle formulazioni nietzschiane più note e ampiamente citate. In questo paragrafo si intende porre in evidenza il significato della morte di Dio come evento europeo riguardante in primo luogo la coscienza intellettuale dell'uomo moderno, il quale, spinto dalla veridicità stessa che ha animato lo spirito cristiano, comprende come Dio, e in ultima analisi la *Verità*, risulti essere la fondamentale menzogna su cui si erge la civiltà occidentale.

Questo concetto fa la sua comparsa nell'opera di Nietzsche con *La gaia scienza* nell'aforisma 108 (*Nuove battaglie*), che apre il terzo libro dell'opera, in cui il filosofo introduce l'immagine dell'ombra di questo Dio oramai defunto. Se in passato, dopo la morte di Buddha, si continuò a indicare la sua ombra in una caverna, così adesso gli uomini (europei) continuano a fare per il Dio cristiano.<sup>1</sup> La battaglia destinata agli spiriti liberi non è tanto contro il vecchio Dio, quanto contro la sua ombra.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Come segnala Carlo Gentili, l'immagine dell'antro è già utilizzata dal filosofo nell'aforisma 539 di *Aurora* (*Sapete voi quel che volete?*) dove viene denunciato il carattere costituzionalmente conchiuso ed auto-riferito del conoscere: «Non temete di ritrovare nell'antro di ogni conoscenza il vostro *stesso* fantasma, come una fantasmagorica trama con cui la verità si è mascherata ai vostri occhi? Non è una spaventosa commedia quella in cui, con tanta sconsideratezza, volete recitare anche voi?» (F. Nietzsche, *Aurora*, cit., p. 250 [af. 539]). Questo passaggio offrirebbe la chiave di lettura per l'interpretazione dell'aforisma 108 della *Gaia scienza*, il quale concernerebbe il problema della conoscenza: «Quell'*ombra di Dio* proiettata sulla parete della caverna è in realtà l'ombra dell'uomo che si esterna e si oggettiva in una forma assoluta (*ab-soluta*) in cui non sia più possibile rintracciare la natura autentica della conoscenza come risposta al proprio bisogno» (C. Gentili, *Il "giullare" nella forma della "scienza"*, cit., p. XLII).

<sup>2</sup> «Dopo che Buddha fu morto, si continuò per secoli ad additare la sua ombra in una caverna – un'immensa orribile ombra. Dio è morto: ma stando alla natura degli uomini, ci saranno forse ancora per millenni caverne nelle quali si additerà la sua ombra. – E noi – noi dobbiamo vincere anche la sua ombra!» (F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., p. 117 [af. 108]).

Il concetto di morte di Dio è uno dei punti nodali del pensiero di Nietzsche, ma egli non è il primo filosofo moderno a utilizzare questa espressione, giacché essa è utilizzata in più occasioni da Hegel: compare in *Fede e sapere*, nelle *Lezioni di filosofia della religione*, e anche nella *Fenomenologia dello spirito*, ovviamente assumendo significati diversi da quelli dell'opera nietzschiana. Tale formulazione rimanda alla radice della teologia cristiana nella passione e morte del Cristo, la quale riveste un ruolo fondamentale nella tradizione luterana che i due filosofi vivono da vicino, in particolar modo in gioventù.<sup>3</sup>

Si comprende, dunque, come nell'utilizzare questa formula Nietzsche intenda misurarsi con la tradizione teologica da cui lui stesso proviene; non a caso una delle figure con cui egli si confronta maggiormente, specialmente nell'ultima fase della sua produzione (1886-1889), è quella dell'apostolo Paolo.

Il significato della morte di Dio, benché non possa essere considerato unicamente nella sua relazione antitetica nei confronti della teologia cristiana, certamente ne dipende, e risulterebbe affatto impoverita un'analisi che non tenga conto di questo aspetto. Si pensi oltretutto al rapporto con la figura di Gesù e con la dottrina evangelica che rappresenta uno dei punti centrali dell'*Anticristo*.<sup>4</sup> Un altro luogo cruciale dell'opera nietzschiana in cui il filosofo si confronta con la dottrina cristiana è il canto *A riposo* del quarto libro dello *Zarathustra* dove fa il suo ingresso la figura dell'ultimo Papa, il quale, scoperta la morte del santo vegliardo,<sup>5</sup> “il più devoto degli uomini”, decide di incontrare l'ateo Zarathustra, il più devoto dei senzadio. In uno dei momenti centrali del canto viene descritto l'evento della morte del Dio cristiano il quale soccombe alla vista della crocifissione: è infatti la stessa compassione che nutre per l'uomo a essere la causa della sua fine.<sup>6</sup> In questo passaggio si ravvisa un chiaro riferimento al tema

---

<sup>3</sup> Nietzsche crebbe in un clima familiare fortemente religioso. Il padre (Carl Ludwig Nietzsche) era un pastore protestante e la madre (Franziska Oehler) era figlia di un pastore.

<sup>4</sup> È nei paragrafi 29 e 34 dell'*Anticristo* che Nietzsche evidenzia come il concetto del regno di Dio non indicherebbe tanto una meta ultraterrena, quanto una condizione del cuore. Anche in questo caso Nietzsche si serve della traduzione della Bibbia di Lutero che rende il passo “ἐντός ὑμῶν” con l'espressione “dentro di voi”. Cfr. F. Nietzsche, *L'anticristo*, cit., pp. 202 e 209-210 [par. 29 e 34].

<sup>5</sup> Cfr. F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., pp. 4-5 [Za, Prefazione, 2].

<sup>6</sup> «“Tu l'hai servito fino all'ultimo, domandò Zarathustra pensieroso dopo un profondo silenzio, e sai anche come morì? È vero ciò che si dice, che cioè lo strangolò la compassione, // – che egli vide come l'uomo divenne il suo inferno e da ultimo la sua morte?”. – // Il vecchio papa, però, non rispose, bensì evitò timidamente lo sguardo di Zarathustra, con una espressione di tetro dolore sul volto» (Ivi, cit., p. 315 [Za, IV, *A riposo*]).



paolino della *kenosis*, per la quale la missione soteriologica del Cristo non poteva che compiersi nell'ubbidienza fino alla morte (alla morte in croce), dunque nello spogliamento dell'elemento divino, vivendo lui stesso il momento fatale dell'esistenza umana.

Così come molte altre formulazioni del pensiero nietzschiano (eterno ritorno, superuomo, volontà di potenza, ecc.) il concetto di morte di Dio non può essere né compreso univocamente, né analizzato da un solo punto di osservazione; fin dalla sua prima comparsa negli appunti esso appartiene a quella totalità fluida, dinamica e indomabile che è il pensiero di Nietzsche, e rappresenta al più «un punto di condensazione e di rifrazione delle poliedriche e molteplici tendenze che esso cerca di esprimere». <sup>7</sup> Se si vuole dunque prendere in esame tale concetto è necessario considerare alcuni passaggi dell'opera del filosofo che esibiscano lo sviluppo del suo pensiero intorno a questo problema e ne mettano in luce il carattere polisemico. In ragione di ciò si prenderanno in esame due passaggi che soddisfano entrambe le condizioni sopra avanzate e che riportano oltretutto il tema della morte di Dio al problema da cui prende inizio questo paragrafo, ovvero la comprensione del filosofema nietzschiano nei termini di evento europeo. I passaggi in questione si trovano entrambi nella *Gaia scienza*: l'aforisma 125 (*L'uomo folle*) del terzo libro dell'opera (1882), e l'aforisma 343 (*Qual è il senso della nostra serenità*) che apre invece il quinto libro (1887). <sup>8</sup>

Nel primo aforisma, senza dubbio uno dei più noti e citati della produzione del filosofo, l'annuncio della morte di Dio viene tenuto a un mercato da parte di un uomo senza nome, dove viene annunciato il più sconvolgente e determinante degli eventi della storia dell'uomo. <sup>9</sup> Qui

---

<sup>7</sup> A. Venturelli, *La gaya scienza dei buoni europei. Alcune osservazioni sull'aforisma 377 del quinto libro della "Gaia scienza"*, in C. Gentili (a cura di), *Alla ricerca dei buoni europei*, cit., p. 24 (corsivo mio). L'originale soggetto della frase qui citata non è in realtà il concetto di "morte di Dio", bensì quello dei "buoni europei", tuttavia il ragionamento qui sviluppato da Venturelli può essere esteso anche a diversi concetti nietzschiani, tra i quali quello di "morte di Dio".

<sup>8</sup> L'impostazione qui presentata si rifà per diversi aspetti a quella di Carlo Gentili, il quale utilizza questo schema di confronto tra i due aforismi insieme ad altri passaggi della produzione di Nietzsche per trattare il concetto di morte di Dio e il senso che esso assume nella sua filosofia, in particolar modo nella *Gaia scienza*. Cfr. C. Gentili, *"Morte dell'arte" e "Morte di Dio". Confronti testuali e relazioni concettuali*, in M. C. Fornari (a cura di), *Nietzsche. Edizioni e interpretazioni*, cit., pp. 179-192; C. Gentili, *Il "giullare" nella forma della "scienza"*, cit., pp. XLVI-LVII; Id., *Introduzione a Nietzsche*, cit., pp. 147-158.

<sup>9</sup> «Avete sentito di quell'uomo folle che accese una lanterna alla chiara luce del mattino, corse al mercato e si mise a gridare incessantemente: «Cerco Dio! Cerco Dio!»? – E poiché proprio là si trovavano raccolti molti di quelli che non credevano in Dio, suscitò grandi risa» (F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., p. 129). La figura dell'uomo

non solo si afferma che Dio è morto, ma ne si denuncia l'assassinio avvenuto per mano dell'uomo stesso («“Dove se n'è andato Dio?” gridò “ve lo voglio dire! L'abbiamo ucciso – voi e io! Siamo noi tutti i suoi assassini!”).<sup>10</sup> Il testo è incentrato sugli esiti nichilistici e rabbuianti di questo evento, che sono messi in correlazione allo sviluppo della conoscenza scientifica: vi è qui appunto un riferimento al processo di decentramento dal cosmo che l'umanità subisce con il progresso dell'astronomia, in particolare con le scoperte di Copernico.<sup>11</sup>

Come potremmo vuotare il mare bevendolo fino all'ultima goccia? Chi ci dette la spugna per strofinare via l'intero orizzonte? Che mai facemmo per sciogliere questa terra dalla catena del suo sole? Dov'è che si muove ora? Dov'è che ci muoviamo noi? Via da tutti i soli? Non è il nostro un eterno precipitare? E all'indietro, di fianco, in avanti, da tutti i lati? Esiste ancora un alto e un basso? Non stiamo forse vagando come attraverso un infinito nulla? Non alita su di noi lo spazio vuoto? – Non si è fatto più freddo? Non seguita a venire notte, sempre più notte? Non dobbiamo accendere lanterne la mattina?<sup>12</sup>

Il richiamo all'immagine di una grande oscurità che nemmeno la luce diurna è sufficiente a illuminare allude all'avvento del nichilismo, allo smarrimento dell'uomo in un orizzonte in cui il sacro è tramontato. La salvezza dell'umanità deve dunque passare per una grande decisione, un compito immane la cui stessa buona riuscita appare qui incerta dinnanzi alla portata di questo evento: «Non è troppo grande, per noi, la grandezza di questa azione? Non dobbiamo anche noi diventare dèi, per apparire almeno degni di essa? Non ci fu mai un'azione più grande – e tutti coloro che verranno dopo di noi apparterranno, in virtù di questa azione, a una storia più alta di quanto mai siano state tutte le storie fino ad oggi!».<sup>13</sup> È a questo punto che l'uomo folle cessa di parlare per poi scrutare i suoi interlocutori, vedendo il loro sguardo stupito giunge a una conclusione fondamentale, comprende di essere giunto troppo presto. Così come il tuono

---

folle ricalca, com'è noto, quella di Diogene il cinico, inoltre nelle stesure preparatorie dell'aforisma il protagonista di questo annuncio era Zarathustra; si pensi oltretutto al fatto che il mercato sia anche il luogo in cui questi comincia la sua predicazione. Cfr. F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., pp. 5-6 [Za, Prefazione, 3].

<sup>10</sup> F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., p. 129.

<sup>11</sup> In proposito cfr. F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., pp. 359-360. [GM, III, 25]; o in alternativa, Id., *Frammenti postumi 1885-1887*, cit., p. 114 [fr. 2 [127]].

<sup>12</sup> F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., pp. 129-130. [af. 125].

<sup>13</sup> Ivi, p. 130.

rispetto al fulmine, o la luce rispetto alle stelle, anche le grandi azioni necessitano del loro tempo prima di poter essere percepite.<sup>14</sup>

In questo aforisma l'evento della morte di Dio è vissuto in un clima funebre sotto l'insegna di un lutto non ancora entrato nella sua fase di elaborazione. Non a caso il testo si conclude con il racconto circa il probabile ingresso dell'uomo folle in molte chiese dove avrebbe intonato il suo *Requiem aeternam Deo* alludendo al fatto che queste non siano ormai che i sepolcri di Dio:<sup>15</sup> la chiesa, intesa sia come luogo di culto, che come istituzione, è la tomba del vecchio Dio.<sup>16</sup> Questa insistenza sull'elemento quasi carnale del defunto Dio attraversa tutto l'aforisma. Ciò evidenzia un chiaro riferimento alla passione e morte del Cristo, il fatto stesso che si continui a parlare di un'uccisione avvenuta per mano degli uomini lo denota. Nietzsche però insiste nell'affermare come questo Dio rimanga morto, sconfessando così ogni lettura soteriologica, evidenziando oltretutto la drammatica irrimediabilità di tale azione.<sup>17</sup>

Nell'aforisma del 1887 l'atmosfera che si respira attorno a questo evento è invece ben diversa. Il testo comincia col riprendere le considerazioni svolte nell'aforisma 125.

Il più grande avvenimento recente – che «Dio è morto», che la fede nel Dio cristiano è divenuta inaccettabile – comincia già a gettare le sue prime ombre sull'Europa. A quei

---

<sup>14</sup> «“Vengo troppo presto,” proseguì “non è ancora il mio tempo. Questo enorme evento è ancora per strada e sta facendo il suo cammino – non è ancora arrivato fino alle orecchie degli uomini. Fulmine e tuono vogliono tempo, la luce delle stelle vuole tempo, le azioni vogliono tempo, anche dopo essere state compiute, perché siano viste e ascoltate. Quest'azione è ancor sempre più lontana dagli uomini delle stelle più lontane – eppure son loro che l'hanno compiuta!”» (*ibidem*).

<sup>15</sup> «Che altro sono ancora queste chiese, se non le fosse e i sepolcri di Dio?» (*ibidem*).

<sup>16</sup> A proposito si veda inoltre la seconda parte del canto *I sette sigilli* che chiude il terzo libro dello *Zarathustra*, la parte per così dire “essoterica”, destinata al pubblico, dove ritroviamo un gaudente Zarathustra pronunciare la sua lode sui resti ormai in rovina delle chiese. Questa lode rimanda a una ritrovata vitalità degli elementi terrestri che emergono su tali rovine (il rosso dei papaveri, la purezza del cielo, il verdeggiare dell'erba) segnalando una diversa prospettiva sull'evento in questione: con il tramonto degli antichi ideali calunniatori del mondo si apre un nuovo sguardo benedicente per un rinnovato senso della terra, il che ci riporta all'esortazione stessa della prefazione dell'opera, in cui Zarathustra sollecita all'abbandono delle speranze metafisiche e ultraterrene per trovare una rinnovata fedeltà alla terra (cfr. F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 5-8 [Za, Prefazione, 3]). «Se mai sedetti giubilante là dove antichi dèi giacciono sepolti, benedicendo e amando il mondo, lì accanto ai monumenti di antichi calunniatori del mondo: – / – giacché io amo perfino le chiese e i sepolcri degli dèi, ma quando, con l'occhio suo puro, il cielo penetra dai loro soffitti in rovina; volentieri sto a sedere, come erba e rosso papavero, su chiese in rovina» (ivi, pp. 279-280 [Za, III, *I sette sigilli*]).

<sup>17</sup> «Dio è morto! Dio resta morto! E noi lo abbiamo ucciso!» (F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., p. 130 [af. 125]).

pochi almeno, i cui occhi, la cui *diffidenza* negli occhi è abbastanza forte e sottile per questo spettacolo, pare appunto che un qualche sole sia tramontato, che una qualche antica, profonda fiducia si sia capovolta in dubbio: a costoro il nostro vecchio mondo dovrà sembrare ogni giorno più crepuscolare, più sfiduciato, più estraneo, più «antico». Ma in sostanza si può dire che l'avvenimento stesso è fin troppo grande, troppo distante, troppo alieno dalla capacità di comprensione dei più perché possa dirsi già *arrivata* anche soltanto notizia di esso; e tanto meno, poi, perché molti già si rendano conto di *quel che* veramente è accaduto con questo avvenimento – e di tutto quello che ormai, essendo sepolta questa fede, deve crollare, perché su di essa era stato costruito, e in essa aveva trovato il suo appoggio, e dentro di essa era cresciuto: per esempio tutta la nostra morale europea.<sup>18</sup>

Rispetto al linguaggio poetico-metaforico che contraddistingue il racconto dell'uomo folle qui il lessico nietzschiano permette di evidenziare con maggior precisione i luoghi e gli agenti che partecipano di tale evento: esso prende piede in Europa e il suo primo e più importante aspetto è la crisi della morale (europea). Questi elementi pongono nuovamente in luce la continuità tra le opere di Nietzsche, è infatti difficile per il lettore non scorgere la linea di continuità tra questo testo e altri luoghi cruciali della sua opera, come la prefazione ad *Aurora* o la terza sezione della *Genealogia della morale* sull'ideale ascetico (in particolare: paragrafi 23-26).<sup>19</sup>

Anche qui è sottolineata l'impossibilità di indovinare le conseguenze più lontane di quest'evento che rimangono, come nell'aforisma 125, sotto l'insegna della distruzione e della paura, questo anche per i “nuovi filosofi e spiriti liberi” (chiaramente Nietzsche allude qui anzitutto a se stesso); eppure queste figure non vivono affatto la morte di Dio con lo spirito tetro e rabbuiante che caratterizza il precedente aforisma: le conseguenze più immediate di questo evento significano infatti una libertà per nuove sperimentazioni. Si passa dall'atmosfera crepuscolare del testo del 1882 a una nuova aurora, lo sguardo del filosofo si estende ora su un mare aperto dove è possibile nuovamente salpare, questo senza celare il carattere problematico e insidioso di tale orizzonte: «finalmente l'orizzonte torna ad apparirci libero, anche ammettendo che non è sereno, finalmente possiamo di nuovo sciogliere le vele alle nostre navi, muovere incontro a ogni pericolo; ogni rischio dell'uomo della conoscenza è di nuovo

---

<sup>18</sup> F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., p. 204 [af. 343].

<sup>19</sup> Cfr. P. Gori, *Porre in questione il valore della verità. Riflessioni sul compito della tarda filosofia di Nietzsche a partire da GM III 24-27*, in B. Giacomini et al. (a cura di), *La Genealogia della morale. Letture e interpretazioni*, cit., pp. 267-292.

permesso; il mare, il nostro mare, ci sta ancora aperto dinanzi, forse non vi è ancora mai stato un mare così “aperto”». <sup>20</sup> Anche in questo caso Nietzsche rende manifesta la continuità della sua opera; egli infatti parla qui alla prima persona plurale di “noi spiriti liberi”, ricollegendosi a *Umano, troppo umano* e di (noi) «divinatori d'enigmi, noi che siamo in attesa per così dire sulle montagne» <sup>21</sup> con un'evidente allusione allo *Zarathustra*. <sup>22</sup>

Il clima di serenità e audacia di questo aforisma denota un'evoluzione decisiva della prospettiva nietzschiana. Risulta conveniente, per una comprensione dell'intera opera, leggere accanto a questo aforisma la nuova prefazione del 1886, in particolar modo la prima parte, dove compare l'immagine dei mari aperti. La *Stimmung* di cui parla qui Nietzsche è quella della vittoria su se stessi, di uno spirito che ha superato la prova più ardua guarendo dal suo stesso nichilismo (il gelo, l'inverno, il deserto) e che ora vive l'ebbrezza della salute ritrovata.

“Gaia scienza”: vuol significare i saturnali di uno spirito, che ha resistito con pazienza a una lunga, orribile oppressione – con pazienza, con durezza, con freddezza, senza darsi vinto, eppure senza speranza – e che ora, tutt'a un tratto, è invaso dalla speranza, dalla speranza di salute, dall'*ebbrezza* della convalescenza [...]. Tutto questo libro altro non è che un tripudio dopo lunga privazione e sfinimento, l'esultanza dell'energia che ritorna, della fede nuovamente ridesta in un domani e nel giorno di poi, del subitaneo sentire e presentire l'avvenire, con nuove avventure, nuovi mari aperti, mete ancora concesse, ancora credute. E quante cose ormai mi ero lasciato dietro le spalle! Questo pezzo di deserto, questo sentirsi esausti, increduli, raggelati nel bel mezzo della giovinezza, questa vecchiaia incastrata in un posto che non le spetta, questa tirannide del dolore, soverchiata ancora dalla tirannide dell'orgoglio che respingeva le *conclusioni* del dolore [...]. <sup>23</sup>

Il quinto libro dell'opera rappresenta probabilmente il momento più alto di questo stato di ebbrezza nelle opere di Nietzsche e ciò è manifestato proprio nel suo *incipit*. Qui si trova infatti una citazione in lingua francese tratta da una lettera del moralista francese Ximénès Doudan del 1885 in cui si riporta una frase del visconte di Turenne, un maresciallo generale francese che combatté durante la Guerra dei Trent'anni: «*Carcasse, tu trembles? Tu tremblerais bien davantage, si tu savais où je te mène*». Il motto del francese manifesta perfettamente il *pathos*

---

<sup>20</sup> F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., p. 205 [af. 343].

<sup>21</sup> Ivi, p. 204.

<sup>22</sup> Cfr. F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 3 [Za, Prefazione, 1] e p. 194 [Za, III, *La visione e l'enigma*]. Cfr. C. Gentili, “Morte dell'arte” e “Morte di Dio”, cit., pp. 185-186.

<sup>23</sup> F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., p. 13 [Prefazione, 1].

temerario dei nuovi filosofi. Questo ultimo libro fa infatti esplicito riferimento ai suoi destinatari, reca infatti il sottotitolo *Noi senza paura*, ed è di estrema rilevanza che il suo primo aforisma si apra con il tema della morte di Dio: se il discorso dell'uomo folle (e di Zarathustra nella prefazione dell'omonima opera) si rivolge alla massa raccolta al mercato, l'invito speranzoso di questo aforisma è riservato a una ristretta cerchia di individui svincolati dalla pastoie della morale dominante capaci di vivere gioiosamente le prime conseguenze di questo evento epocale. La folla dell'aforisma 125 ride dell'uomo folle, essa è composta da uomini che non credono più all'esistenza del vecchio Dio cristiano e perciò trovano assurdo quel discorso. Essi non hanno compreso il reale significato della "morte di Dio", ovvero la fine della morale europea e dei suoi presupposti metafisici, sui quali si fonda altresì la stessa scienza moderna dei positivisti a cui sta chiaramente alludendo qui Nietzsche. Come detto in precedenza la battaglia decisiva degli spiriti liberi è quella contro le "ombre di Dio", le quali sopravvivono nei più disparati ambiti della cultura europea, dal socialismo rivoluzionario all'evoluzionismo di Darwin.<sup>24</sup>

Nel già citato aforisma 344 (*In che senso siamo ancora devoti*) l'attenzione è rivolta proprio a questo problema, qui è infatti posta a tema la volontà di verità dalla quale la stessa scienza moderna trae sostentamento.

La disciplina dello spirito scientifico non comincerebbe forse qui, nel non concedersi più convinzione alcuna?... Probabilmente è così: resta soltanto da domandare se, *affinché questa disciplina possa avere inizio*, non debba esistere già una convinzione, e invero così imperiosa e incondizionata da sacrificare a se stessa tutte le altre. Si vede che anche la scienza riposa su una fede, che non esiste affatto una scienza «scevra di presupposti». La domanda se sia necessaria la verità, non soltanto deve avere avuto già in precedenza risposta affermativa, ma deve averla avuta in grado tale da mettere quivi in evidenza il principio, la fede, la convinzione che "niente è più necessario della verità, e che in rapporto a essa tutto il resto ha soltanto un valore di secondo piano".<sup>25</sup>

Se l'esperienza mostra continuamente come la verità e la menzogna (l'autoinganno) siano entrambe dimensioni costitutive dell'esistenza umana, allora questa volontà spasmodica di

---

<sup>24</sup> Il luogo più esemplificativo dell'opera nietzschiana dello smascheramento delle idee moderne e dei suoi rappresentanti è il capitolo *Scorribande di un inattuale* del *Crepuscolo degli idoli*. Cfr. F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, cit., pp. 107-153.

<sup>25</sup> F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., pp. 205-206 [af. 344].

“verità a tutti costi” si rivela essere un principio morale potenzialmente avverso alla vita<sup>26</sup> e la stessa scienza moderna, sebbene si pensi emancipata dalla morale, rimarrebbe prigioniera di quel paradigma dualista di matrice cristiano-platonica che contraddistingue la *Weltanschauung* occidentale. Qui regna ancora incontrastata la credenza in un mondo vero contrapposto al mondo cangiante delle apparenze: «Non c'è dubbio, l'uomo verace, in quel temerario e ultimo significato che la fede nella scienza presuppone, afferma con ciò un mondo diverso da quello della vita, della natura e della storia; e in quanto afferma questo “altro mondo”, come? non deve per ciò stesso negare il suo opposto, questo mondo, il nostro mondo?».<sup>27</sup>

L'esito di questa volontà si rivela infine auto-soppressivo, essa corrode il suo stesso fondamento. Il pieno dispiegamento delle sue forze, infatti, porta l'uomo della conoscenza a negarsi inevitabilmente la fede in Dio e con essa, la fede in una qualsiasi verità assoluta. In questo scenario la stessa volontà di verità necessita di una critica. Non a caso questo aforisma è citato nel capitolo 24 dell'ultima dissertazione della *Genealogia della morale* per esplicitare gli intenti di queste ultime pagine dedicate alla decostruzione dell'ideale ascetico nel suo aspetto più viscerale, ovvero la fede nella verità «come essere, come Dio, come la stessa istanza suprema».<sup>28</sup>

La scienza stessa esige una giustificazione [...]. A partire dall'istante in cui la fede nel Dio dell'ideale ascetico è negata, *esiste anche un nuovo problema*: quello del *valore* della verità. – La volontà di verità ha bisogno di una critica – con ciò noi determiniamo il nostro compito –, in via sperimentale *deve porsi una volta in questione* il valore della verità...<sup>29</sup>

---

<sup>26</sup> «Questa convinzione appunto non potrebbe essere nata se verità e non verità si rivelassero continuamente utili l'una come l'altra: come accade in realtà. Dunque – la fede nella scienza, che ormai incontestabilmente esiste, non può aver avuto la sua origine da un tale calcolo utilitaristico, ma è sorta piuttosto, *nonostante il fatto* che continuamente si siano dimostrati a essa lo svantaggio e la pericolosità della «volontà di verità», della “verità a tutti i costi”. “A tutti i costi”: oh, dobbiamo comprendere ciò abbastanza bene, se su questo altare abbiamo prima sacrificato e scannato una fede dopo l'altra! – Di conseguenza “volontà di verità” *non significa* “io non voglio farmi ingannare” ma – non resta altra scelta – “io non voglio ingannare, neppure me stesso”: e *con ciò siamo sul terreno della morale*» (F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., pp. 206-207 [af. 344]).

<sup>27</sup> Ivi, p. 207. «E guarda un po', ecco che il mondo si spaccò improvvisamente in un mondo vero e in un mondo “apparente”; e proprio il mondo, per abitare e stabilirsi nel quale l'uomo aveva inventato la sua ragione, proprio quello gli venne discreditato» (F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1888-1889*, cit., p. 125 [fr. 14 [153]]).

<sup>28</sup> F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, p. 147 [GM, III, 24].

<sup>29</sup> *Ibidem*.

In questi passaggi si condensano le riflessioni più rilevanti dell'ultimo Nietzsche sul problema della verità che, come noto, è correlato al tema delle trasvalutazioni dei valori, la quale consiste nel sovvertimento dei presupposti su cui si fonda la *Weltanschauung* europea, colpendone gli aspetti essenziali (gnoseologia, etica, scienze naturali, cultura umanistica, ecc.). È nel *Crepuscolo degli idoli* che Nietzsche dichiara guerra al suo tempo: il filosofo ha come arma il martello, che in questo luogo non è pensato come uno strumento di distruzione, ma come un diapason con il quale far risuonare gli idoli, ovvero le presunte verità della civiltà occidentale, mostrandone la vacuità.<sup>30</sup>

Un'altra guarigione, in certe circostanze ancor più desiderata da me, sta nell'*origliare gli idoli*... Vi sono nel mondo più idoli che realtà: questo è il mio "cattivo sguardo", il mio "malocchio" per questo mondo, e questo è anche il mio "cattivo orecchio"...Battere qui una buona volta problemi con il *martello* e forse udire per tutta risposta quella famosa cupa risonanza che parla dai visceri enfiati – quale delizia per uno che ha altre orecchie dietro le orecchie – per me vecchio psicologo e incantatore; per il quale proprio quel che vorrebbe starsene in silenzio, *deve gridar forte*...<sup>31</sup>

Prima di passare alla trattazione specifica della volontà di verità e del suo soggetto, l'uomo della conoscenza, non resta che chiarire un ultimo aspetto, ovvero perché Nietzsche nel quinto libro della *Gaia scienza* sottolinei più volte il carattere eminentemente europeo della morte di Dio. È nell'aforisma 357 (*Per il vecchio problema: "che cos'è tedesco?"*) che egli pare fornire una risposta all'interrogativo qui posto.

La questione dell'aforisma è comprendere se sia legittimo parlare del pensiero filosofico tedesco come di un qualcosa di effettivamente tedesco, dunque, se, e in che modo, questa filosofia possa essere "sintomo" dell'anima tedesca come, ad esempio, l'ideomania platonica è sintomo di quella greca. La risposta è per Nietzsche affermativa. Egli riporta qui gli unici casi di filosofi che possano dirsi autenticamente tedeschi: Leibniz, e la sua intuizione, per la quale la coscienza costituisce solo un *accidens* della rappresentazione e non coincide dunque con quest'ultima; Kant con il suo tentativo di delimitare il concetto di causalità agli ambiti in cui esso può avere validità; e infine Hegel e il suo concetto di sviluppo. In tutti questi tre casi si ravviserebbe un qualcosa di autenticamente tedesco:

---

<sup>30</sup> Cfr. P. Gori e C. Piazzesi, «*Un demone che ride*»: *esercizi di serenità filosofica*, cit., pp. 17-23.

<sup>31</sup> F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, cit., p. 53.



“Il nostro mondo interiore è molto più ricco, più vasto, più occulto”, sentiamo con Leibniz; come Tedeschi, noi dubitiamo con Kant della validità ultima della conoscenza scientifico-naturale e in generale di ciò che si *fa* conoscere *causaliter*: il conoscibile ci sembra avere già come tale un valore *più esiguo*. Noi Tedeschi siamo hegeliani, anche se un Hegel non fosse mai esistito, in quanto noi (contrariamente a tutti i latini) attribuiamo per istinto al divenire, allo svolgimento un senso più profondo e un più ricco valore che a tutto quanto “è” – crediamo a stento alla giustificazione del concetto di “essere”; ed egualmente, in quanto non siamo propensi a concedere alla nostra logica umana che essa sia la logica in sé, l’unico tipo di logica (vorremmo piuttosto persuaderci che essa sia soltanto un caso specifico e forse uno dei più curiosi e stupidi).<sup>32</sup>

Vi è poi un ulteriore caso, ovvero Schopenhauer: sono forse il pessimismo schopenhaueriano e il suo problema circa il valore dell’esistenza dei problemi effettivamente tedeschi? La risposta è “no”. La sua filosofia risponde ad un evento che coinvolge tutta l’Europa, ovvero la morte di Dio e la conseguente vittoria dell’ateismo scientifico di cui hanno partecipato in una certa misura tutti i popoli europei. La filosofia tedesca ha semmai il demerito di aver ritardato gli esiti di questo rinnovamento spirituale in Germania, in particolar modo con l’idea hegeliana del carattere divino dell’esistenza, e la stessa ostilità nutrita da Schopenhauer nei confronti Hegel viene letta qui come una manifestazione della coscienza intellettuale europea e del suo onesto ateismo che si proibisce la menzogna della fede in Dio proprio grazie a una bimillennaria educazione alla verità. Qui Nietzsche definisce la coscienza scientifica moderna come la sublimazione della coscienza cristiana, la cui cifra è appunto la «pulizia intellettuale a qualsiasi prezzo»,<sup>33</sup> ed è questo rigore a caratterizzare l’identità dei buoni Europei, i quali vivono ora dinnanzi al nuovo enigma che riecheggia nella domanda di Schopenhauer, ovvero: «*Ha dunque l’esistenza in generale un senso?*».<sup>34</sup>

Nel quadro delineato dal filosofo il pessimismo schopenhaueriano rimarrebbe sempre estraneo allo spirito tedesco. L’idiosincrasia tedesca, come già visto nella prefazione di *Aurora*, rimane legata a una fondamentale fede morale e in un altrettanto necessaria repulsione nei confronti dell’evidenza. Nella profondità che contraddistingue lo spirito tedesco si respira

---

<sup>32</sup> F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., p. 228 [af. 357].

<sup>33</sup> Ivi, p. 229.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

ancora il *credo quia absurdum est* di Lutero.<sup>35</sup> Questo spirito trae le sue ultime conseguenze nel Reich tedesco, dove il centro di gravità delle forze intellettuali del paese risiede nel progresso della nazione tedesca a discapito dello sviluppo della cultura; questo squilibrio verso lo Stato produce un livellamento politico e culturale di cui è esemplificazione il teatro wagneriano a Bayreuth.<sup>36</sup>

Schopenhauer appartiene perciò a quella congerie di spiriti autenticamente europei animati inconsciamente dagli stessi tumulti interiori citati nel paragrafo 256 di *Al di là del bene e del male* in cui Nietzsche ricolloca lo stesso Wagner accanto a Goethe, Napoleone, Beethoven, Stendhal, Heine, Delacroix.<sup>37</sup> Il luogo spirituale in cui emerge questa identità è la Parigi del XIX secolo dove si manifesta la volontà di riunificazione del continente europeo, al di là delle ristrette politiche nazionalistiche che caratterizzano quei decenni.<sup>38</sup> Se nella cultura francese, celebrata nel paragrafo 254, si respira la gioiosa serenità dello spirito libero, questo in particolar modo nella musica di Bizet,<sup>39</sup> in questo aforisma la congiunzione tra le diverse personalità del

---

<sup>35</sup> Nell'aforisma successivo (*L'insurrezione contadina dello spirito*) la figura di Lutero assume i connotati dell'uomo del *ressentiment*, in cui l'opposizione alla chiesa cattolica, che qui viene definita "l'ultimo edificio romano", una delle ultime istituzioni in cui è sopravvissuta un'aristocratica libertà dello spirito, è manifestazione di quella lotta del plebeismo contro le nature nobili che ha portato al generale livellamento spirituale che contraddistingue le idee moderne. Cfr. *ivi*, pp. 231-234 [af. 358]. È nel paragrafo 61 dell'*Anticristo* che Nietzsche arricchisce tale interpretazione: egli vede nella Roma del XVI secolo la capitale del Rinascimento, uno dei momenti più alti della civiltà europea, dove è possibile assistere ad una prima trasvalutazione dei valori cristiani. Cfr. F. Nietzsche, *L'Anticristo*, cit., pp. 257-259 [par. 61]. Cfr. F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., pp. 271-272 (ed. Gentili).

<sup>36</sup> «A Bayreuth si è sinceri soltanto come massa, come individui si mente, si inganna se stessi. Si lascia se stessi a casa quando si va a Bayreuth» (F. Nietzsche, *Nietzsche contra Wagner*, trad. it. di F. Masini, in OFN, vol. VI, tomo III, cit., p. 393). Sulla questione tedesca si veda la sezione *Quel che i tedeschi non hanno* del *Crepuscolo degli idoli*; cfr. F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, cit., pp. 99-106.

<sup>37</sup> Cfr. F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., pp. 172-173 [par. 256].

<sup>38</sup> Il fatto che molti di questi autori abbiano aderito personalmente a politiche nazionalistiche rappresenta per Nietzsche un fatto assolutamente secondario: «In tutti gli uomini più profondi e di più vasto orizzonte appartenenti al nostro secolo, la vera direzione complessiva, nel misterioso lavoro della loro anima, fu quella di preparare la strada a questa nuova *sintesi* e di anticipare sperimentalmente l'europeo dell'avvenire: solo nei loro aspetti più esteriori oppure nei momenti di debolezza, per esempio nella vecchiaia, essi appartennero alle "patrie" – allorché divennero "patrioti", altro non fecero che prendere riposo di se stessi» (*ivi*, p. 172).

<sup>39</sup> «Esiste ancora oggi in Francia un'anticipata comprensione e una condiscendenza per quegli uomini abbastanza rari e raramente soddisfatti, che hanno un orizzonte troppo vasto per il loro appagamento in un qualsiasi sentimento

panorama europeo è posta sotto il segno della *décadence*: il significato di questo momento è l'insegnamento rivolto alla moderna civiltà europea oramai massificata dell'uomo superiore, nel cui superamento si aprirebbe l'orizzonte per una diversa forma spirituale sovranazionale e sovraeuropea, aldilà del cristianesimo e dei suoi esiti nichilistici.<sup>40</sup> I buoni europei, i senza patria,<sup>41</sup> sono discendenti del Cristianesimo e in quanto tali ne ereditano la vocazione universalista alla quale sacrificano la loro stessa appartenenza a una qualunque patria, e, come i loro antenati, anch'essi sono pervasi da un fede, da un nascosto "sì".

Noi siamo, in una parola – e deve essere, questa, la nostra parola d'onore! –, *buoni Europei*, gli eredi dell'Europa, i ricchi, stracolmi, ma, anche negli obblighi, smisuratamente ricchi eredi d'un millenario spirito europeo: in questo senso siamo cresciuti troppo anche per il cristianesimo, ostili a esso proprio perché è *nel* cristianesimo che abbiamo le nostre radici, perché i nostri antenati furono cristiani, di un'onestà assoluta come tali, essi che hanno sacrificato di buon animo alla loro fede sostanze e sangue, ceto sociale e patria. Noi – facciamo lo stesso. Per che cosa dunque? Per la nostra incredulità? Per ogni genere d'incredulità? No, voi lo sapete bene, amici miei! Quel nascosto *sì* dentro di voi è più forte di tutti i no e i forse di cui siete malati insieme al vostro tempo: e se dovete tentare il mare, voi emigranti, è perché anche voi siete incalzati da – una *fede!*...<sup>42</sup>

Nietzsche lascia il lettore interdetto non spiegando la natura di questa nuova fede, il suo senso è tuttavia indovinabile: essa non può che rappresentare la guarigione dalla malattia del nichilismo, un percorso che riguarda tanto la cultura occidentale quanto lo stesso Nietzsche, sia come uomo che come filosofo, come "uomo della conoscenza".

---

patriottardo, essi che sanno amare nel nord il sud e nel sud il nord – per i mediterranei dalla nascita, per i "buoni europei". – Per costoro ha scritto la sua musica Bizet, l'ultimo genio che abbia intravisto una nuova bellezza e una nuova seduzione – che abbia scoperto un lembo di *mezzogiorno della musica*» (ivi, p. 170 [par. 254]). Per un approfondimento sul tema si veda: L. Crescenzi, *Serenità greca e *décadence*. Socrate, Bizet e i buoni europei*, in L. Crescenzi (et al.), *Alla ricerca dei "buoni europei". Riflessioni su Nietzsche*, cit., pp. 47-63.

<sup>40</sup> Sulla figura degli uomini superiori è incentrata tutta la narrazione del IV libro dello *Zarathustra*, in particolare il canto *Dell'uomo superiore*. Cfr. F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., pp. 348-359 [Za, III, *Dell'uomo superiore*].

<sup>41</sup> Si veda l'omonimo aforisma: F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., pp. 255-258 [af. 377].

<sup>42</sup> Ivi, p. 257-258 [af. 377]. Inoltre cfr. A. Venturelli, *La gay scienza dei buoni europei*, cit., in particolare pp. 37-46.

## 2. Vita e conoscenza

L'evento europeo della morte di Dio rappresenta la fondamentale vittoria dell'ateismo scientifico, il quale, attingendo le sue energie proprio da quell'esercizio di rigore intellettuale e di intransigenza morale che contraddistingue la tradizione cristiana, ha finito per decretare l'insostenibilità della fede nel vecchio Dio e con esso la fine della morale cristiano-europea. La coscienza errante dell'uomo europeo si ritrova ora dinnanzi a un nuovo terribile enigma che pretende una risoluzione per non cadere preda delle fauci di una nuova sfinge: il nichilismo.

“Nulla è vero, tutto è permesso”. Questo motto che senz'ombra di dubbio richiama il romanzo *I fratelli Karamazov* di Dostoevskij (“se Dio non esiste tutto è permesso”)<sup>43</sup> è presente due volte nell'opera nietzschiana, al capitolo ventiquattresimo della terza sezione della *Genealogia della morale* e nel canto *L'ombra* del IV libro dello *Zarathustra*. Tale formula, lungi dall'esibire la posizione del filosofo in merito al nichilismo, rappresenterebbe invece un pensiero soglia col cui superamento si aprirebbe un orizzonte post-nichilistico (o post-decadente).<sup>44</sup> Questo è punto capitale per comprendere il pensiero di Nietzsche: qui si pone il lettore dinnanzi alle conseguenze etico-pratiche del suo prospettivismo, il quale richiede un'attenta esegesi per non cader preda di facili conclusioni dal carattere relativistico.<sup>45</sup>

Tuttavia, è possibile soffermarsi sulla prima parte del motto utilizzato da Nietzsche (“nulla è vero”). Con la “morte di Dio” si mette la parola fine alla tradizionale concezione della verità, aprendo così il campo a nuove considerazioni di stampo gnoseologico ponendo in primo piano

---

<sup>43</sup> «Senza Dio e senza vita futura? Tutto è permesso dunque, tutto è lecito?» (F. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, Garzanti, Milano 1979, vol. II, p. 619).

<sup>44</sup> A riguardo si potrebbe citare uno degli ultimissimi passaggi tratti dal manoscritto utilizzato da Michel Foucault per il suo ultimo corso tenuto al *Collège de France* nel 1984 pochi mesi prima di morire (*Le courage de la vérité*). In queste ultime pagine Foucault riflette sul rapporto fondamentale tra lo scetticismo ed il cinismo (quest'ultimo il soggetto fondamentale dell'intero corso) e il nichilismo moderno, che emerge nella disamina sull'arte moderna, o per meglio dire sulla vita artistica, svolto nell'ultima lezione. Foucault pensa infatti al nichilismo come una forma storicamente situata di un problema che attraversa tutta la cultura occidentale, ovvero il rapporto tra verità e stile dell'esistenza: il nichilismo deve essere inteso anzitutto come uno stile di vita che si fonda su un preciso rapporto la verità: «Qual è la vita necessaria dal momento che la verità non sarebbe più necessaria? La domanda del nichilismo non è: se Dio non esiste, allora tutto è permesso. La sua formula è piuttosto: se devo confrontarmi al ‘nulla è vero’, come devo vivere?» (M. Foucault, *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri*, a cura di M. Galzina, Feltrinelli, Milano, 2011, p. 184).

<sup>45</sup> Cfr. P. Stellino, *Conseguenze pratiche del prospettivismo nietzscheano*, cit., pp. 125-126.

la natura falsificante del conoscere, tanto nell'attività dei sensi quanto in quella della mente, ricomprendendo così il concetto di conoscenza in quello più ampio di interpretazione.<sup>46</sup>

Benché le considerazioni qui sopra menzionate risultino fondamentali per comprendere la filosofia nietzschiana, in particolar modo per quanto concerne il significato della morte di Dio, è necessario ricorrere a una diversa postura ermeneutica che ponga l'accento su un ulteriore aspetto del pensiero di Nietzsche, ovvero la questione del rapporto tra vita e conoscenza; tenendo ovviamente conto sia degli aspetti epistemico-gnoseologici che di quelli concernenti la crisi della morale e le sue conseguenze sul piano etico-pratico, le questioni che si prenderanno qui in esame riguardano una dimensione esistenziale, è questa infatti la modalità con cui viene letto il significato storico-filosofico del pensiero di Schopenhauer nella storia europea. Con Schopenhauer viene posta per la prima volta in modo serio e onesto la questione del senso dell'esistenza.<sup>47</sup> A un primo sguardo il quesito non sembrerebbe riguardare il tema della conoscenza, Nietzsche pone infatti l'accento sulla questione del pessimismo, prendendo poi in esame la ricezione del pensiero schopenhaueriano in Germania; è stato però lo stesso sviluppo della volontà di verità ad aver reso possibile tale evento: il suo pessimismo rappresenta la vittoria dell'ateismo e del suo rigore intellettuale. La reale posta in questione della filosofia è però secondo Nietzsche la demitizzazione della stessa volontà di verità come ultima conseguenza dell'ateismo: come affermato nelle pagine conclusive della *Genealogia*, finché la filosofia non si prende carico di tale problema rimane indissolubilmente legata all'ideale ascetico e alle sue conclusioni.<sup>48</sup>

---

<sup>46</sup> «In quanto la parola “conoscenza” abbia senso, il mondo è conoscibile; ma esso è *interpretabile* in modi diversi, e non ha dietro di sé un senso, ma innumerevoli sensi. “Prospettivismo”» (F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1887*, cit., pp. 299-300 [fr. 7 [60]]).

<sup>47</sup> «Mentre respingiamo in tal modo da noi l'interpretazione cristiana, condannandone il “senso” come un'opera di falsari, ecco che subito ci si viene avvicinando, spaventosamente, il quesito di *Schopenhauer: ha dunque l'esistenza in generale un senso?* – quel quesito che soltanto per essere udito in tutta la sua completezza e profondità avrà bisogno d'un paio di secoli» (F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., p. 229 [af. 357]).

<sup>48</sup> «E ora si prendano invece in esame quei casi più rari di cui parlavo, gli ultimi idealisti che esistono oggi tra i filosofi e dotti: troviamo forse in essi i vistosi *avversari* dell'ideale ascetico, i suoi *contro-idealisti*? In realtà, credono a sé come tali questi increduli [...], questi “liberi, assai liberi spiriti”: e tuttavia devo rivelar loro quel che essi stessi non possono vedere – giacché ci stanno troppo vicino –: questo ideale è esattamente anche il loro ideale, essi stessi oggi lo rappresentano e forse nessun altro, [...] sono ben lontani costoro dall'essere *spiriti liberi: poiché ancora essi credono alla verità...*» (F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., pp. 354-355 [GM, III, 24]).

Il ruolo che la conoscenza assume non solo è ridefinito dalla logica del prospettivismo, ma abbisogna di un ulteriore ripensamento che metta in primo luogo in questione il valore della verità per la vita umana, in particolar modo per quella specifica forma di vita che è il filosofo, l'uomo della conoscenza, per il quale l'istinto per la verità, la passione della ricerca, rappresentano tutt'altro che aspetti contingenti della sua esistenza, tanto che il rapporto tra vita e conoscenza potrebbe risolversi in un ulteriore rovesciamento a favore di quest'ultima, "trovando" in essa un nuovo senso per l'esistenza, una sua nuova giustificazione.<sup>49</sup>

Il rapporto tra vita e conoscenza è esplicitato nella seconda parte dell'aforisma 111 della *Gaia scienza (Origine della conoscenza)*. Nella prima parte dell'aforisma si riprende l'ipotesi falsificazionista secondo la quale le conoscenze umane non sarebbero che errori in sé: l'intelletto umano ha prodotto per lunga parte della sua storia innumerevoli falsificazioni (ad es. i concetti di cosa, materia, eguaglianza, libero volere, ecc.) che si sono tenute per vere in virtù dell'utilità che hanno rivestito per lo sviluppo della specie, venendo così "incorporate" in quanto condizioni fondamentali per la vita. La forza delle conoscenze risiederebbe in questo punto, solo molto più tardi la verità diviene criterio di valore delle conoscenze.

Nella seconda parte dell'aforisma Nietzsche tenta di dare una ricostruzione genealogica della conoscenza. È con gli Eleati che si assiste al primo tentativo di coniugare vita e conoscenza (verità): essi inventano la figura del saggio, ovvero quella dell'uomo distaccato dalle passioni, la cui esistenza riposa nella verità, una verità in cui risiederebbe il principio stesso della vita. Per garantire una conoscenza pura è necessario porre la ragione nel regno dell'incondizionato, concependola come attività spontanea, emancipata dal dominio dei sensi e, dunque, disinteressata. Tuttavia, alla luce di un più raffinato sviluppo della scepsti, anche il paradigma del filosofo-saggio si rivela per quel che è, ovvero lo sviluppo necessario di una determinata forma di vita, il quale, come tutte le attività del vivente, è riconducibile agli impulsi e si fonda in ultima istanza sull'errore.

Nietzsche tenta quindi di ricostruire lo sviluppo della scepsti. Essa si svilupperebbe in presenza di una contesa tra due principi opposti che si rivelino entrambi utili alla vita, o quantomeno non dannosi. Con l'evoluzione dell'uomo molti più principi entrano nel gioco agonale della contesa e, la scepsti, che in passato era concepita come fondamentale pericolo,

---

<sup>49</sup> «[...] vita come enigma, vita come problema della conoscenza» (ivi, p. 267 [GM, II, 7]).

viene ora riconosciuta come bisogno fondamentale dell'uomo accanto alla fede nei necessari errori dell'intelletto.

Non soltanto utilità e piacere, ma istinti d'ogni specie si schierarono nella battaglia per «le verità»; la battaglia intellettuale divenne un'occupazione, un'attrattiva, una vocazione, un dovere, un merito – la conoscenza e l'aspirazione al vero trovarono finalmente il loro posto nel sistema, come un bisogno tra gli altri bisogni. Da quel momento non solo la credenza e il convincimento, ma anche l'esperimento, la negazione, la diffidenza, la contraddizione furono una *potenza*, tutti gli istinti «malvagi» furono subordinati al conoscere e posti al suo servizio e s'ebbero lo splendore di quel che è permesso, onorato, utile e, in definitiva, lo sguardo e l'innocenza del *bene*.<sup>50</sup>

La conclusione di questa ricostruzione è la figura del pensatore, è in lui stesso che i due istinti fondamentali dell'umano si scontrano: da una parte gli errori necessari alla conservazione della vita, dall'altra l'impulso alla verità (volontà di verità); ed è questa battaglia, che Nietzsche vede anzitutto in se stesso, a rappresentare l'evento decisivo della storia, la cui risoluzione non può che darsi performativamente nella vita stessa del filosofo: «qui si pone il problema ultimo della condizione della vita e si fa il primo tentativo di rispondere con l'esperimento a questo problema. Fino a che punto la verità sopporta di essere assimilata? – questo è il problema, questo l'esperimento».<sup>51</sup>

Prima di trattare del destino della volontà di verità in Nietzsche è necessario fare un passo indietro e affrontare il problema del filosofo e del suo rapporto con la vita: se qui questa figura è esemplificata negli Eleati, nel 1888 Nietzsche si confronta nuovamente con quella che è considerato l'archetipo del filosofo, ovvero Socrate.

### 2.1. Socrate, la *décadence* e lo strapotere della ragione

Il secondo capitolo del *Crepuscolo degli idoli* reca il titolo *Il problema di Socrate*. Qui il filosofo intende decifrare la figura di Socrate, nel quale, secondo Nietzsche, si assiste al definitivo tracollo dell'elemento greco a favore dello sviluppo razionalistico («Socrate come strumento della disgregazione greca»)<sup>52</sup>. Egli rappresenta per Nietzsche il primo grande

---

<sup>50</sup> F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., p. 120 [af. 110].

<sup>51</sup> Ivi, pp. 120-121.

<sup>52</sup> F. Nietzsche, *Ecce homo*, cit., p. 319.

esponente della *décadence* e benché questo concetto nasca per indicare lo stato della civiltà europea del tardo XIX secolo caratterizzato da molteplici aspetti comuni di carattere estetico, morale e psicologico (ad es. la ricerca dell'esotico, la sperimentazione dei generi artistici, la disgregazione dello stile, la ricerca del dettaglio, il virtuosismo, il nichilismo, la fuga dalla realtà), Nietzsche ridefinisce lo statuto di questo termine fornendogli un significato in primo luogo fisiologico: esso indica la condizione patologica della disgregazione della totalità organica in favore di un potenziamento disequilibrato di determinati istinti in una sorta di anarchia fisiologica;<sup>53</sup> al contrario la condizione di salute è contraddistinta dalla capacità di coordinazione dell'organismo, dunque dal "governo" degli istinti. Una vita decadente è in primo luogo una vita debole, stanca, incapace di trarre giovamento da sé stessa che presenta una perdita dell'unità organizzativa in favore dell'ipertrofia di taluni elementi. Questa condizione rappresenta per Nietzsche una manifestazione della vita e riguarda sia i singoli uomini, sia gli organismi sociali e i fenomeni culturali; sono svariati i fenomeni riconducibili ad essa secondo il filosofo: ad esempio la religione cristiana, la morale della compassione, le idee moderne, il socialismo, il romanticismo o la filosofia schopenhaueriana. La *décadence* rappresenta la cifra del XIX secolo e il nichilismo passivo (o pessimismo) di cui esso è malato non è che un sintomo di questa degenerazione.<sup>54</sup>

Il progetto nietzschiano non prevede un rifiuto di questa dimensione, fantasticando fughe o regressioni a periodi anteriori, tutto ciò è impossibile, ne si accetta invece la logica: è necessario attraversare questo stadio della malattia per poterlo superare.

Ciò che prima non si sapeva, ciò che oggi si sa o si potrebbe sapere – sta nel fatto che una *trasformazione regressiva*, un ritorno, in qualsiasi senso e grado, non è possibile. Se non altro, noi filologi sappiamo questo. Ma tutti i preti e i moralisti vi hanno creduto, [...] esistono ancora oggi partiti che sognano, come loro meta, di veder *camminare* tutte le cose a *guisa dei gamberi*. Ma nessuno ha la libertà di essere gambero. Non giova a nulla: si deve

---

<sup>53</sup> Nietzsche sviluppa questa interpretazione fisiologica della *décadence* prendendo ispirazione da una metafora utilizzata da Paul Bourget per rappresentare lo stile della letteratura decadente. Cfr. P. Gori e C. Piazzesi, «*Un demone che ride*»: *esercizi di serenità filosofica*, cit., p. 25.

<sup>54</sup> «Il pessimismo – riteneva in conclusione Nietzsche – non è un problema, ma solo un sintomo, e il nome giusto per esso è nichilismo; il nichilismo però non è la causa, ma solo la logica della *décadence*. In questa formula dell'anno 1888 Nietzsche collega insieme i tre termini di pessimismo, nichilismo e *décadence*» (M. Montinari, *Compiti della ricerca nietzscheana oggi: il confronto di Nietzsche con la letteratura francese del XIX secolo*, trad. it di F. Iurlano in G. Campioni e A. Venturelli [a cura di], *La biblioteca ideale di Nietzsche*, cit., p. 281).



andare avanti, voglio dire *un passo dopo l'altro più oltre nella décadence* (– questa è la mia definizione del moderno “progresso” ...). Si può *intralciare* questo sviluppo e, intralciandolo, arginare, concentrare, rendere più veemente e più *improvvisa* la degenerazione stessa: di più non si può.<sup>55</sup>

Lo stesso Nietzsche legge la sua vita come una manifestazione di questo superamento, egli è al contempo un decadente e la sua stessa negazione.<sup>56</sup> La salute di cui parla Nietzsche, la grande salute, il cui andamento sta nell'oscillazione tra la malattia e la guarigione;<sup>57</sup> prevede un rapporto differente col dolore e col non-senso, essi divengono per il filosofo occasioni di rafforzamento e apertura prospettica.<sup>58</sup> Letta alla luce di questa ritrovata volontà di salute la *décadence* rappresenta sia il grande pericolo per l'Europa,<sup>59</sup> che la sua prima risorsa per l'avvenire.

---

<sup>55</sup> F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, cit., p. 143.

<sup>56</sup> «Prescindiamo pure dal fatto che io sono un *décadent*: ebbene, ne sono anche l'antitesi. E posso provarlo, per esempio: io ho scelto sempre, per istinto, i rimedi *giusti* per i miei mali, mentre il *décadent* in sé sceglie sempre dei rimedi che lo danneggiano. Come *summa summarum* io ero sano; in qualche angolo, come mia specialità, ero un *décadent*» (F. Nietzsche, *Ecce homo*, cit., p. 273).

<sup>57</sup> Cfr. F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., pp. 262-263 [af. 382].

<sup>58</sup> «Si indovinerà che io non vorrei congedarmi in maniera ingrata da quell'epoca di grave infermità, il beneficio della quale non si è a tutt'oggi ancora esaurito per me: così come sono personalmente abbastanza consapevole della posizione di vantaggio che, in generale, nell'instabilità della mia salute, vengo ad avere rispetto a tutti gli spiriti quadrati. Un filosofo che ha fatto il suo cammino passando per molti stati di salute, e continua sempre a camminare, è anche passato attraverso altrettante filosofie, egli appunto non *può* far nient'altro che trasferire ogni volta il suo stato nelle forme e nella lontananza più spirituali – proprio quest'arte della trasfigurazione è filosofia. Non siamo liberi, noi filosofi, di stabilire una separazione tra anima e corpo, come fa il popolo; siamo ancora meno liberi di porre una distinzione tra anima e spirito. Non siamo ranocchi pensanti, apparecchi per obiettivare e registrare, dai visceri congelati – noi dobbiamo generare costantemente i nostri pensieri dal nostro dolore e maternamente provvederli di tutto quel che abbiamo in noi di sangue, cuore, fuoco, piacere, passione, tormento, coscienza, destino, fatalità. Vivere – vuol dire per noi trasformare costantemente in luce e fiamma tutto quel che siamo, nonché tutto quel che ci riguarda; non *possiamo* affatto agire diversamente» (ivi, pp. 16-17 [*Prefazione*, 3]; inoltre cfr. Id., *Ecce homo*, cit., pp. 271-273).

<sup>59</sup> Come sottolineato da Paolo Stellino, sono due i grandi pericoli che Nietzsche scorge nella crisi nichilistica moderna: da una parte le reazioni distruttive (ad es. la nichilina russa), dall'altra il pericolo di un “buddhismo europeo” caratterizzato dal desiderio del nulla. (Cfr. P. Stellino, *Conseguenze pratiche del prospettivismo nietzscheano*, cit., p. 131).

Benché i sintomi della decadenza siano letti prevalentemente nella cultura francese del XIX secolo, soprattutto di quella letteraria (Baudelaire, i Goncourt, Flaubert) e ovviamente in Wagner, questa degenerazione fisiologica si presenta nei suoi aspetti più rilevanti già molto prima: nel platonismo e in Socrate; Nietzsche rilegge il cristianesimo, una delle massime espressioni della decadenza con la sua morale dell'altruismo, della compassione, del disinteresse,<sup>60</sup> come un "platonismo per il popolo"; è infatti l'idea di vero, di bene in sé, la cifra del modello platonico, ad essere il peccato originale della ragione: pensare un mondo della verità significa squalificare l'unico vero mondo, quello dell'apparenza, della prospettiva; il dualismo metafisico è un attentato alle radici stesse della conoscenza e della vita.<sup>61</sup>

È necessario tornare dunque alla figura di Socrate, la cui esistenza incarna pienamente l'istinto della decadenza e la sua opposizione alla vita.

È opportuno in primo luogo specificare che il Socrate del *Crepuscolo* rappresenta anzitutto un tipo umano, egli è sì un personaggio storico di fondamentale importanza, ma è qui letto in primo luogo come esemplificazione della decadenza attraverso una lettura sintomatologica.

Socrate è un decadente perché come tutti i grandi sapienti esprime un giudizio svalutativo sull'esistenza («essa non vale niente»),<sup>62</sup> egli non pronunciarebbe esplicitamente questa condanna, Nietzsche rintraccerebbe infatti tale elemento nelle ultime parole di Socrate, il quale richiede a Critone di sacrificare un gallo al Dio della medicina Asclepio in quanto si troverebbe in debito con questi.<sup>63</sup> Richiedendo tale sacrificio il filosofo greco starebbe implicitamente asserendo come la morte rappresenti la guarigione da quella malattia che è la vita stessa.<sup>64</sup>

---

<sup>60</sup> Cfr. F. Nietzsche *Ecce homo*, cit., pp. 340-342 e 381-383.

<sup>61</sup> Come evidenziato da Mazzino Montinari, Nietzsche torna a riflettere sul binomio mondo "vero" – mondo "apparente" nell'ultima fase della sua produzione (1888), riprendendo in mano la *Nascita della Tragedia* ed interrogandosi nuovamente sul rapporto tra arte e verità, il filosofo individua in questa antitesi (verità-apparenza) l'aspetto gnoseologico-metafisico del problema della *décadence*. Cfr. M. Montinari, *Che cosa ha detto Nietzsche*, cit., pp. 155-156.

<sup>62</sup> F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, cit., p. 62.

<sup>63</sup> Cfr. Platone, *Fedone*, a cura di F. Trabattoni, trad. it. di S. Martinelli Tempesta, Einaudi, Torino, 2011, pp. 267-269.

<sup>64</sup> Questo passaggio del *Crepuscolo* riprende quasi alla lettera le considerazioni che Nietzsche aveva svolto nell'aforisma 340 della *Gaia scienza* (*Socrate morente*): «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? Pessimista un uomo par suo, che visse serenamente e sotto gli occhi di tutti, come un soldato? 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

Se ogni giudizio sul valore della vita è in se falso, esso ha tuttavia valore in quanto sintomo di quella stessa vita che lo ha partorito. Il socratismo, così come il platonismo, tradiscono il loro senso più profondo: qui regna il risentimento. Nel filosofo greco dominerebbe infatti l'anarchia degli istinti, tutto in lui diviene ora indizio della malattia: la superfetazione dell'elemento logico, il *daimon* socratico, la credenza nell'equivalenza fra ragione, virtù e felicità, in ultimo il suo stesso aspetto.<sup>65</sup> Un discorso a parte vale per l'elemento dialettico, in cui sarebbe ravvisabile un rovesciamento del gusto aristocratico greco:<sup>66</sup> laddove comandi una vita ascendente non si ha il predominio del *logos* sul *pathos*; infine il procedimento logico-dialettico non si rivela essere una pratica rigorosamente disinteressata rivolta unicamente al vero, bensì l'ultima arma di cui una natura malriuscita può disporre per fa valere il proprio diritto.

Quel che importa qui a Nietzsche non è tanto evidenziare la degenerazione in Socrate, quanto comprendere i motivi per i quali egli sia riuscito a far presa sui suoi concittadini ateniesi: è necessario comprendere il genio di Socrate. Costui è anzitutto un seduttore, nel gioco dialettico egli stimola la pulsione agonistica dei suoi concittadini attirandoli a sé, ma non è qui che risiede la genialità del filosofo. La sua fondamentale intuizione sta nel comprendere come l'anarchismo degli istinti che alberga nel suo essere sia la condizione stessa che vivono gli ateniesi: costoro necessitano di Socrate e del suo rimedio; allo strapotere disgregante degli istinti si deve opporre la tirannia della ragione.<sup>67</sup> L'evoluzione della Grecia classica verso l'elemento razionale è una necessità psico-fisiologica. Né Socrate né gli Ateniesi sono liberi di essere razionali, essi devono esserlo e lo stesso moralismo che contraddistingue lo sviluppo dei filosofi greci dopo Platone non è che una risposta condizionata alla degenerazione.<sup>68</sup>

---

ultimo, il suo più intimo sentimento! Socrate, Socrate *ha sofferto della vita!*» (F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., p. 201 [af. 340]).

<sup>65</sup> Cfr. F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, cit., pp. 62-64.

<sup>66</sup> Cfr. F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., p. 92 [af. 81].

<sup>67</sup> Cfr. F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, cit., p. 67.

<sup>68</sup> «Se si sente la necessità di fare della *ragione* un tiranno, come fece Socrate, non deve essere piccolo il pericolo che qualche altra cosa si metta a tiranneggiare. A quel tempo si indovinò nella razionalità la *salvatrice*; né Socrate né i suoi "malati" erano liberi di essere razionali, – era *de rigueur*, era il loro rimedio *ultimo*. Il fanatismo con cui tutta il pensiero greco si getta sulla razionalità tradisce una condizione penosa: si era in pericolo, non c'era altra scelta: o andare in rovina o... essere *assurdamente razionali*... Il moralismo dei filosofi greci, a cominciare da Platone, è patologicamente condizionato; egualmente la loro valutazione della dialettica» (*ibidem*).

Nell'uguaglianza stabilita da Socrate tra ragione, virtù e felicità, il mondo dell'inconscio, degli istinti più primordiali, diviene il pericolo fondamentale, ciò a cui nemmeno per un secondo si può cedere. La luce della ragione deve in ogni momento illuminare l'esistenza dell'uomo.

Ma alla fine i rimedi di un *décadent* finiscono per rivelarsi un'ulteriore forma della malattia, forse un suo aggravarsi. I filosofi ingannano loro stessi nel credere alla ragione come mezzo di opposizione alla decadenza.

Socrate fu un equivoco; *tutta quanta la morale del perfezionamento, anche quella cristiana, è stata un equivoco...* La più cruda luce diurna, la razionalità a ogni costo, la vita chiara, fredda, prudente, cosciente, senza istinti, in contrasto agli istinti era essa stessa soltanto una malattia diversa – e in nessun modo un ritorno alla “virtù”, alla “salute”, alla felicità... Dover combattere gli istinti – questa è la formula della *décadence*: fintanto la vita è *ascendente*, felicità e istinto sono uguali.<sup>69</sup>

Forse il genio di Socrate non si estingue a questo punto. Egli riuscì a comprendere inconsciamente la natura stessa di questo inganno e di fronte alla prova della verità, nella verità che si destituisce, che si rivela menzogna, l'inganno di una vita fundamentalmente malata, solo la morte si rivela essere l'unico vero medico.<sup>70</sup>

Sebbene in questo passo del *Crepuscolo* non vengano esplicitati gli aspetti caratterizzanti la pratica dell'ideale ascetico presentati nella terza parte della *Genealogia* né si indovina subito la connessione con la filosofia socratica;<sup>71</sup> inoltre la morte stessa del filosofo greco rende manifesta nella maniera più lampante quella volontà di nulla che rappresenta in ultima istanza il cuore di questo ideale.<sup>72</sup> Tutta la terapia socratica consiste in un'ascesi, si badi bene, non in

---

<sup>69</sup> Ivi, p. 68.

<sup>70</sup> «Socrate *volle* morire: non fu Atene, ma *lui stesso* a darsi la coppa di veleno, egli costrinse Atene a dargliela... “Socrate non è un medico” – disse piano a sé stesso: “In questo mondo la morte soltanto è il medico... Quanto a Socrate, egli fu semplicemente a lungo malato...”» (*ibidem*)

<sup>71</sup> «Se possibile, più nessuna volontà, nessun desiderio; evitare tutto quanto crea passione, fa “sangue” (non mangiar sale: igiene del fachim); non amare; non odiare; imperturbabilità; non vendicarsi; non arricchirsi; non lavorare; mendicare; possibilmente nessuna donna o meno donne possibili; sotto il riguardo intellettuale il principio pascaliano “*il faut s'abêtir*”» (F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., p. 336 [GM, III, 17])

<sup>72</sup> «Non ci si può assolutamente nascondere che cosa propriamente esprime tutto quel volere, che sulla base dell'ideale ascetico ha preso il suo indirizzo: quest'odio contro l'umano, contro il ferino, più ancora contro il corporeo, questa ripugnanza ai sensi, alla ragione stessa, il timore della felicità e della bellezza, questo desiderio di evadere da tutto ciò che è apparenza, trasmutamento, divenire, morte, desiderio, dal desiderare stesso – tutto ciò

una *askesis*,<sup>73</sup> volta ad uno sviluppo ipertrofico del *logos* a sfavore di quello degli istinti, in quanto l'uomo dell'Atene classica vede in essi il pericolo per la propria integrità psicofisiologica.

Venuta meno la capacità di organizzare la complessità interiore che aveva ancora l'uomo tragico, Socrate deve introdurre un elemento morale nella natura dell'uomo, e dell'essere,<sup>74</sup> dando così inizio a quella parabola discendente che caratterizza il Cristianesimo e la civiltà moderna, la cui cifra vita è l'uomo gregario, il quale soffre della sua natura più intima non per la sua terribilità, ma per la sua debolezza.<sup>75</sup>

Per uscire da questo paradigma nichilistico è necessario ripensare radicalmente il nesso tra filosofia e istinti, producendo un tipo di pensiero non declinante. Il presupposto per fare ciò è una immane volontà di salute. È grazie al "possesso" di questa che Nietzsche può definire sé stesso il superamento del tipo *décadent*, il suo autosuperamento. I rimedi di una natura malata rimangono sempre figli della malattia, se ciò è valido per il caso di Socrate lo è nondimeno per l'europeo di fine XIX secolo. Che cosa significa allora essere una natura sana e forte? Cosa ne è sintomo? Lo si è già anticipato in precedenza: ciò che contraddistingue una natura forte è, come nel caso della natura malata, il rapporto stesso con la malattia, con il pericolo. Una natura

---

significa, si osi rendersene conto, una *volontà del nulla*, un'avversione alla vita, una rivolta contro i presupposti fundamentalissimi della vita, e tuttavia è e resta una *volontà!*...» (ivi, p. 367 [GM, III, 28]).

<sup>73</sup> Per un approfondimento sulla differenza tra asceti e *askesis* in Nietzsche si veda: G. Gurisatti, *Sull'utilità e il danno dell'ideale ascetico per la filosofia*, cit., pp. 181-210.

<sup>74</sup> «Socrate rispose all'emergenza trasformando il rapporto dell'uomo con sé stesso e spostando il fuoco della misura di sé dall'interno all'esterno dell'individuo. Introducendo un criterio morale di misura, Socrate sottrasse gli uomini del suo tempo alla necessità di essere misura di sé stessi e di esaurirsi nella ricerca di una disciplina interiore autonoma della propria complessità. I piani filosofico, psicologico e fisiologico, lungi dall'essere separati, sono tre facce dello stesso problema: [...] la visione morale socratico-platonica del mondo è un rimedio "medico" a uno stato di necessità, che agisce congiuntamente sulla *Weltanschauung* e sugli stati fisiologici» (C. Piazzesi, *Fisiologia dell'arte ed estetica di sé*, cit., p. 305.)

<sup>75</sup> «Non che io pensi che si debba qui, che so, mascherare un po' l'umana malvagità e nequizia, insomma la cattiva bestia selvaggia che è in noi: ritengo al contrario che proprio in quanto *bestie addomesticate* noi offriamo una vista scandalosa e abbisogniamo del travestimento morale – credo cioè che l'"uomo interiore", in Europa, è ben lungi dall'essere cattivo abbastanza per potersi «far vedere» in tutta la sua malvagità (per apparire *bello* in essa). L'Europeo si traveste *con la morale*, giacché è divenuto una bestia malata, cagionevole, storpia, che ha buone ragioni per essere «addomesticata», essendo quasi un aborto di natura, qualcosa di dimezzato, di debole, di sgraziato...» (F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., p. 218 [af. 352]).

di tal genere si misura dalla forza plastica, dalla capacità di governare i suoi istinti più forti senza esserne sopraffatta: «Io misuro un uomo o un popolo in base alla loro capacità di liberare in sé gli istinti più terribili per poi volgerli a proprio vantaggio invece di perirne: anzi a fecondità della loro azione e della loro opera».<sup>76</sup>

La guarigione del filosofo, dell'uomo della conoscenza, di Nietzsche sé stesso, non può che passare per una ricostruzione del proprio sé avente al proprio centro il confronto con lo strapotere della volontà di verità,<sup>77</sup> l'eredità (rovesciata) della tradizione cristiano-platonica.

## 2.2. *Volontà di verità, o la passione della conoscenza*

Se in Socrate l'attività conoscitiva rappresenta una pratica terapeutica atta a preservare la soggettività dell'uomo greco, questa non è l'unica linea genealogica che Nietzsche offre del conoscere. È nel *Pathos della verità* (1872), e in parte in *Su verità e menzogna in senso extramurale*, che il filosofo mostra un altro aspetto della volontà di verità. Anche in questi scritti pubblicati postumi la conoscenza è ricondotta al piano istintuale ed è legata alla figura del filosofo, ma in questo caso le determinazioni dei rapporti sono differenti: la volontà di verità è infatti riconducibile non a un potenziamento razionale volto a dominare gli istinti, ma alla passione della gloria, e, inoltre, qui è Eraclito, e non Socrate, a incarnare l'archetipo del filosofo. Nietzsche intende qui indicare con il termine gloria è quel desiderio di eternizzazione delle proprie gesta che alberga nell'uomo ove compia un'impresa che egli reputa eccezionale, questa forma spiritualizzata dell'amor proprio viene continuamente a scontrarsi con il fatto fondamentale della vita, ovvero il divenire («Ogni notte di San Silvestro ci fa sentire il mistero della contraddizione tra essere e divenire»);<sup>78</sup> se la vita è caduca e l'uomo è un animale legato ai suoi bisogni più subitanei, il sentimento di taluni uomini si scontra titanicamente contro tali evidenze: in essi alberga un nuovo imperativo che comanda di conservare nella memoria (monumentalizzare) ciò che di grande vi è e vi sarà, affinché gli uomini possano ancora credere

---

<sup>76</sup> F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1887*, cit., p. 5 [fr. 1 [5]].

<sup>77</sup> «Paragonato all'artista, l'apparire dell'uomo scientifico è in realtà un segno di un certo arginamento e abbassamento del livello della vita. Ma anche di un rafforzamento, di rigore, durezza, forza di volontà» (F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-1888*, cit., p. 54 [fr. 14 [84]]).

<sup>78</sup> F. Nietzsche, *Sul pathos della verità*, cit., p. 211.

di poter realizzare grandi imprese in questo mondo. La gloria è dunque il sentimento su cui si fonda la cultura.

Vi è poi il filosofo, l'essere più superbo, in cui il desiderio di gloria non solo si oppone alla natura, ma anche al vivere degli uomini, in particolare modo a quello dei suoi contemporanei. Egli vive nella convinzione d'essere l'unico reale pretendente alla verità.<sup>79</sup> Tra i filosofi antichi Eraclito rappresenta l'apogeo delle nature filosofiche, la sua solitudine è infatti senza pari («egli è come un astro privo di atmosfera»)<sup>80</sup> Nel pensatore presocratico Nietzsche vede il rovesciamento dell'originale dinamica insita nella gloria: non solo Eraclito non ha bisogno degli uomini, ma in quanto è detentore della verità, del cosmo e del proprio sé, egli è persuaso che siano gli stessi uomini a necessitare di lui.<sup>81</sup> L'errore del filosofo greco sta nel non comprendere come agli uomini non importi nulla della verità, essi vivono nell'inganno, lo necessitano per la loro esistenza («La verità! Esaltata follia di un dio! Che cosa importa agli uomini della verità?»)<sup>82</sup>

È qui che emerge dunque il pericolo per la vita, *il pathos della verità* si rivela essere una delle grandi illusioni dell'uomo, ma a differenza della benefica illusione della gloria, la volontà di verità del filosofo porterebbe l'uomo al tracollo, conducendolo alla consapevolezza di aver vissuto unicamente nella menzogna. A questa volontà nichilistica si contrapporrebbe l'illusione artistica in cui invece l'uomo si concede di praticare attivamente e in buona coscienza la menzogna.<sup>83</sup> Nietzsche in questo periodo sembra quindi ritenere ancora l'arte superiore alla filosofia, in quanto la prima servirebbe la vita, mentre l'esito dell'impresa filosofica condurrebbe necessariamente al suicidio dell'umanità.

A nove anni da questo scritto la sensibilità filosofica di Nietzsche è mutata profondamente, egli non ritiene più che sia necessaria una risoluzione estetica del problema filosofico grazie alla potenza illusoria dell'arte, ha ormai da tempo rifiutato la metafisica dell'artista; con *Umano, troppo umano* ha preso distanza dal romanticismo di Wagner e Schopenhauer

---

<sup>79</sup> «Egli possiede la verità: la ruota del tempo può condurre dove vuole, ma non potrà mai sfuggire alla verità» (ivi, p. 213).

<sup>80</sup> Ivi, p. 214.

<sup>81</sup> Cfr. ivi, p. 215.

<sup>82</sup> *Ibidem*.

<sup>83</sup> Come noto gli ultimi argomenti trattati in questo scritto vengono sviluppati in maniera più estesa nello scritto di poco successivo: *Su verità e menzogna in senso extramurale*.

riconquistando così la sua autonomia filosofica e spirituale. Eppure, il segno sotto cui è posta la volontà di verità, o, secondo la formulazione più propria di questo periodo, la “passione della conoscenza”,<sup>84</sup> è nuovamente quello dell’annientamento, o, per tornare a un immaginario marinaresco proprio del Nietzsche di questo periodo, quello del naufragio, insieme però all’imperitura speranza di ritrovare qualcosa di straordinario oltre l’orizzonte.

E dove dunque vogliamo arrivare? Al di là del mare? Dove ci trascina questa possente avidità, che è più forte di qualsiasi altro desiderio? Perché proprio in quella direzione, laggiù dove sono fino ad oggi *tramontati* tutti i soli dell’umanità? Un giorno si dirà forse di noi che, *volgendo la prua a occidente*, anche noi *speravamo di raggiungere un’India*, ma che fu il nostro destino naufragare nell’infinito? Oppure, fratelli miei? Oppure?<sup>85</sup>

Oltre al chiaro riferimento a Colombo, una figura divenuta centrale per Nietzsche a partire dal soggiorno a Genova nell’inverno del 1881-1882, nel periodo di stesura dei materiali preparatori per *Aurora*, emerge qui la *Stimmung* leopardiana del naufragio nell’infinto.<sup>86</sup> L’immagine allo stesso tempo meravigliosa e inquietante del mare aperto simboleggia perfettamente l’orizzonte dell’esistenza umana dopo la morte Dio (qui non ancora manifesta come nella *Gaia scienza*), nell’inevitabile rovesciamento dal *kosmos* al *caos*. Nietzsche è ben consapevole che la tentazione dell’uomo sia quella di tornare alla terra, ovvero alle antiche verità della tradizione che garantivano una parvenza di solidità alla sua esistenza;<sup>87</sup> ma la passione dello spirito libero si gioca coraggiosamente proprio contro questo elemento tanto da prevedere il sacrificio della sua stessa esistenza.<sup>88</sup> Il *pathos* della verità è eroico, un elemento che deve essere colto proprio attraverso la lettura dell’opera nella sua totalità. Il filosofo è consapevole del fatto che ogni pensatore nella sua vita individuale finisce per arrendersi arrestando la sua navigazione su un qualche scoglio, ma questo non importa, quel che importa è che la passione della conoscenza continui a sospingere l’umanità al largo.<sup>89</sup>

---

<sup>84</sup> A proposito si veda: M. Brusotti, *Conoscenza come passione. Il percorso filosofico di Nietzsche tra “Aurora” e “La gaia scienza”*, in C. Gentili et al. (a cura di), *Nietzsche. Illuminismo e modernità*, cit., pp. 47-64.

<sup>85</sup> F. Nietzsche, *Aurora*, cit., p. 269 [af. 575].

<sup>86</sup> Cfr. F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1879-1881*, cit., p. 502 [fr. 6 [364]].

<sup>87</sup> «Oh, quel misero uccello che si è sentito libero e urta ora nelle pareti di questa gabbia! Guai se ti coglie la nostalgia della terra, come se là ci fosse stata più *libertà* – e non esiste più “terra” alcuna!» (F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., p. 129 [af. 124]).

<sup>88</sup> «“Che importa di me!” – sta scritto sulla porta del pensatore futuro» (F. Nietzsche, *Aurora*, cit., p. 258 [af. 547]).

<sup>89</sup> Cfr. *ivi*, p. 269 [af. 575].



Sono almeno due gli elementi per i quali questa passione della conoscenza può dirsi una passione nuova (*passio nova*), essa rappresenta sì una ripresa di quel pathos della verità che presta il nome al saggio del '72, vi sono però alcune differenze essenziali: in primo luogo, se la verità del filosofo eremita si configura come una visione contemplativa del mondo, qui la passione della conoscenza non prevede un possesso della verità, quanto una sua ricerca sino ai limiti del pensabile che non procede secondo metodi già tracciati; ma per tentativi e sperimentazioni,<sup>90</sup> in secondo luogo, si è oramai lontani da quell'autarchico atteggiamento eracliteo del filosofo che si ritiene faro per gli uomini, qui si tratta piuttosto di un'esperienza di decentramento degli spiriti liberi come avviene nella passione amorosa; e ancora, questa passione non riguarda unicamente il filosofo, ma l'umanità tutta, si tratta di riscoprire nello spirito della conoscenza (filosofia) il destino dell'umanità, un'umanità che non teme più di soccombere del suo stesso *pathos*.<sup>91</sup>

È allora possibile pensare una coincidenza tra il naufragio dell'umanità nella sua ricerca e allo stesso tempo la possibilità di trovare un qualcosa in essa, la conclusione dell'opera potrebbe suggerire tale idea. È possibile che, come al tramontare del sole corrisponde l'aurora del nuovo giorno, così anche il tramonto dell'umanità sinora conosciuta nell'infinito corrisponda il sorgere di una nuova umanità? In che cosa consisterebbe questo tramonto, e in che cosa quest'alba?

Possiamo vedere in questo tramonto il destino dei buoni europei, coloro che portano al suo estremo sviluppo la coscienza intellettuale cristiano-moderna, arrivando a confutare gli stessi presupposti su cui si fonda la loro volontà di verità. Vi è un aspetto che però in precedenza non è stato sottolineato, e che rappresenta indubbiamente per Nietzsche una delle cifre della

---

<sup>90</sup> «Non esiste un metodo scientifico che sia il solo ad aprire le vie della conoscenza. Dobbiamo procedere per tentativi con le cose, ora con malvagità, ora con bontà verso di esse, ed avere per loro successivamente equanimità, passione e freddezza» (ivi, p. 258 [af. 432]).

<sup>91</sup> «L'irrequietezza dello scoprire e dell'indovinare è divenuta per noi affascinante ed indispensabile come l'infelice amore per chi ama: a nessun prezzo egli lo scambierebbe con uno stato d'indifferenza; – anzi, forse anche noi siamo amanti *infelici*! In noi la conoscenza si è mutata nella passione che non teme nessun sacrificio, e in fondo di nulla ha paura se non del suo proprio estinguersi; noi sinceramente crediamo che tutta quanta l'umanità dovrebbe reputarsi, sotto l'oppressione e il dolore di *questa* passione, più in alto e più racconsolata di quanto non lo sia stata fino al momento in cui non aveva ancora superato l'invidia per quel più rozzo benessere che accompagna la barbarie. Forse potrà anche darsi che l'umanità perisca per questa passione della conoscenza – ma anche questo pensiero non ha alcun potere su di noi» (ivi, p. 215 [af. 429]).

modernità, ovvero il senso storico. Nietzsche ne denuncia i pericoli ancora nella seconda considerazione inattuale dove all'ipertrofia del senso storico del dotto moderno si oppongono gli elementi antistorico e sovrastorico, operando oltretutto una critica del sapere storico nei suoi tre "usi" della storia (monumentale, antiquario e critico) delimitando il territorio in cui essi risultano utili alla vita. In *Umano, troppo umano* si assiste invece a una ripresa del senso storico come fulcro del filosofare scientifico di Nietzsche. Anche durante gli anni Ottanta l'atteggiamento di Nietzsche non sembra cambiato, anzi, la sua considerazione della storia appare sempre più vigorosa, basti pensare alla *Genealogia della morale*, edita nel 1887. È stato Michel Foucault a cogliere questo aspetto del pensiero nietzschiano. Alla fine del suo intervento dedicato a Nietzsche e la genealogia (*Nietzsche, la genealogia, la storia*) il pensatore francese evidenzia come Nietzsche non intenda più si arginare il sapere storico al fine di conservare la vita, ma voglia invece svilupparne il potenziale portandolo alle sue ultime conseguenze. Se il massimo sviluppo del senso storico si ha nel XIX secolo con Hegel, si vuole ora liberare questa potenza e utilizzarla in senso anti-idealistico (antiplatonico). Una delle dimensioni che Foucault identifica in questa contro effettuazione della storia è proprio la distruzione del soggetto della conoscenza:

Ai due grandi problemi che si sono diviso il pensiero filosofico del XIX secolo (fondazione reciproca della verità e della libertà, possibilità di un sapere assoluto), questi due temi maggiori trasmessi da Fichte ed Hegel, è tempo di sostituire il tema che «potrebbe perfino appartenere alla costituzione fondamentale dell'esistenza il fatto che chi giunge alla perfetta conoscenza incontra l'annullamento». Il senso di questa critica non è che la volontà di verità è limitata dalla finitezza della conoscenza; ma che essa perde ogni limite, ed ogni intenzione di verità nel sacrificio che deve fare del soggetto della conoscenza.<sup>92</sup>

Foucault coglie perfettamente nel segno evidenziando l'inversione di rotta del pensiero nietzschiano nell'uso di un senso storico che non sia più un fattore conciliante asservito alla metafisica, ma divenga invece strumento che pone in luce le differenze, le ricombinazioni semantiche e le menzogne del presente, in una decostruzione che non risparmia neppure il soggetto della conoscenza.<sup>93</sup>

Il discorso di Foucault è volto a esibire questo senso demistificatorio, destrutturante e distruttivo della storia, ovvero il suo uso genealogico. Nella sua lettura non vi sono però

---

<sup>92</sup> M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, cit., p. 53.

<sup>93</sup> Cfr. *ivi*, pp. 49-54.

riferimenti a una possibile “rifondazione” dell’uomo. Nell’aforisma 337 della *Gaia scienza (La futura “umanità”)* il senso storico viene invece colto da Nietzsche come elemento generativo per una nuova umanità.

Il fatto che la coscienza dell’uomo moderno si costruisca sul senso storico rappresenta un evento di portata epocale nella storia umana. Questo sentimento appare inizialmente nichilistico, come uno svuotamento di tutti i sentimenti che hanno animato gli uomini del passato e Nietzsche riconosce la validità di tale percezione del senso storico,<sup>94</sup> si tratta infatti di sentire la storia degli uomini come la propria storia, vivendo un sentimento universale che in un certo modo moltiplica il dolore di chi guarda al passato.<sup>95</sup> Per sopportare un simile peso è necessario essere eroici, ma per coglierne il frutto più maturo si deve essere capaci di vivere affermativamente tale dimensione:

prendere tutto questo carico, il più antico come il più nuovo, le perdite, le speranze, le conquiste, le vittorie dell’umanità: infine possedere tutto ciò, e tutto insieme stringerlo in un unico sentimento: questo dovrebbe avere come risultato una felicità, che finora l’uomo non ha mai conosciuto – la felicità di un dio colmo di potenza e d’amore, di lacrime e di riso, una felicità, che, come il sole alla sera, non si stanca di effondere doni della sua ricchezza inestinguibile e li sparge nel mare, e come il sole, soltanto allora si sente assolutamente ricca, quando anche il più povero pescatore rema con un remo d’oro! Questo sentimento divino si chiamerebbe allora – umanità!<sup>96</sup>

Se il senso storico rappresenta la fine della vecchia umanità, nel suo tramonto l’orizzonte si colora nuovamente di potenza e beatitudine. Il naufragio della volontà di verità apre un sentimento totalizzante che si potrebbe definire extramorale (sovramorale) che è descrivibile solo con un’immagine. A dire il vero, è già nell’aforisma 107 di *Umano, troppo umano*, l’ultimo del secondo libro, che Nietzsche pensa la trasformazione dell’umanità morale in umanità

---

<sup>94</sup> «Noi del presente cominciamo appunto a creare, anello per anello, la catena di un sentimento molto possente in avvenire – difficilmente ci rendiamo conto di quel che facciamo. Si ha quasi l’impressione che non si tratti di un nuovo sentimento, ma del decadimento di tutti i sentimenti antichi: il senso storico è ancora qualcosa di così povero e freddo, e molti sono assaliti da esso come da brividi gelati e per esso diventano ancor più poveri e freddi. Ad altri esso appare come il segno della vecchiaia che pian piano si avvicina, e il nostro pianeta non è per loro che un triste inferno, intento a scrivere la storia della sua giovinezza per dimenticare il presente» (F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., pp. 196-197 [af. 337]).

<sup>95</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>96</sup> Ivi, p. 197.

saggia: se i presupposti su cui si fondano i sentimenti morali si dimostrano erronei rivelando come la morale stessa non abbia alcuna origine miracolosa e appartenga perciò alle cose umane, troppo umane, allora l'uomo deve necessariamente prendere consapevolezza del fatto che la sua intera esistenza è necessità: «Tutto è necessità – così dice la nuova conoscenza; e questa stessa conoscenza è necessità. Tutto è innocenza: e la conoscenza è la via di comprensione di questa innocenza».<sup>97</sup> Il risultato di questa nuova consapevolezza è il raggiungimento di un nuovo stadio dell'esistenza umana: innocente e consapevole della propria innocenza. Ad ogni modo il riferimento nietzschiano non è più quello dell'affrancamento delle passioni e del buon temperamento come era nell'opera del '76:<sup>98</sup> con *Aurora* il sapere si scopre passione irrefrenabile che muove il filosofo, e con la *Gaia Scienza* la conoscenza si apre a una nuova esperienza del tempo in un sentire cosmico, che la eccede. Tutte queste opere sono però accomunate dal medesimo obiettivo filosofico, quello di pervenire a una dimensione extramurale (al di là del bene e del male) nella quale si produca una radicale trasformazione del soggetto.

Se con *Aurora* si inaugura un nuovo senso dell'esistenza per il filosofo, il quale consacra stoicamente la sua vita alla passione della conoscenza trova nella passione della conoscenza,<sup>99</sup> con la *Gaia scienza* si inaugura un altro modo di vivere questa dimensione patica, non più solamente nella serietà dell'eroe, ma anche nel riso del giullare. Con l'opera del 1882 Nietzsche si eleva anche oltre la moralità della sua passione.

---

<sup>97</sup> F. Nietzsche, *Umano, troppo umano*, I, cit., p. 84 [af. 107].

<sup>98</sup> Cfr. M. Brusotti, *Il percorso filosofico di Nietzsche*, cit., p. 48.

<sup>99</sup> «È l'«l'ideale del saggio povero», l'ideale di indipendenza e fierezza sotto mentite spoglie che aveva considerato una proiezione del suo impulso appassionato per l'indipendenza» (ivi, p. 53).

### 3. *La gaia scienza*

Per comprendere pienamente il significato della *Gaia scienza* è necessario partire dal primo elemento che appare quando si prende in mano il testo, ovvero il titolo. Quando Nietzsche stava scrivendo la nuova opera pubblicata nel 1882 inizialmente pensava ad essa come a un'appendice di *Aurora* e solo successivamente decise di farne un'opera a sé con il titolo appunto di *La gaia scienza (Die fröhliche Wissenschaft)*. Come testimoniano le letture di questo periodo e gli scambi epistolari intrattenuti dal filosofo,<sup>100</sup> Nietzsche sta facendo riferimento con questa formula alla poesia dei trovatori provenzali. Oltre al riferimento a questi ultimi, quel che questo titolo intende evidenziare è in primo luogo la struttura dell'opera, ovvero la compresenza di aforismi filosofici e testi poetici; in questo caso, dato che si sta parlando della prima edizione del testo, si tratta dei primi quattro libri e la raccolta *Scherzo, malizia e vendetta* che apre il testo. La seconda edizione vede però l'aggiunta del sottotitolo *gaya scienza*, il che segnala indubbiamente l'intenzione del filosofo di fornire a quello che inizialmente sembrava essere unicamente un omaggio alla civiltà provenzale un ruolo centrale che necessita di essere rimarcato.

Se il *pathos* dei poeti provenzali era la passione amorosa per l'amata, il filosofo vive il medesimo rapporto rivolto però a un diverso "oggetto" del desiderio, ovvero la conoscenza: l'uomo della conoscenza sta alla verità come il cavaliere provenzale alla sua amata. Questo sentimento gaio contraddistinto dal riso, dalla danza e dalla devozione che il poeta nutre per l'oggetto del suo canto, deve essere la passione che contraddistingue gli spiriti liberi nella loro dedizione al vero. Alla serietà di *Aurora* sopravviene ora la danza.<sup>101</sup> Se il *pathos* dell'opera dell'81 è definitivamente superato, Nietzsche continuerà a riconoscere se stesso in quello esperito nella *Gaia scienza* sino al termine della sua produzione.<sup>102</sup> Come rimarcato nella prefazione dell'opera però, questa dimensione salutare e gioiosa implica necessariamente uno stato di indigenza spirituale che la preceda. Lo spirito vive i suoi saturnali dopo un lungo periodo di privazione: la durezza, la freddezza, la risolutezza di un'anima in fondo senza

---

<sup>100</sup> Cfr. C. Gentili, *Il "giullare" nella forma della "scienza"*, cit., pp. XXVII-XXXI.

<sup>101</sup> La poesia *Al mistral* con cui si chiudono *Le canzoni del principe Vogelfrei* manifesta perfettamente questo *pathos* secondo il filosofo: «*Al Mistral*, una sfrenata canzone a ballo, in cui, con licenza! Si balla sulla morale, è in perfetto stile provenzale» (F. Nietzsche, *Ecce homo*, cit., p. 343).

<sup>102</sup> «[...] io sono l'opposto di una natura eroica» (ivi, p. 303).

speranza, le condizioni che lo spirito vive prima di riguadagnare la salute, sono tutte espressioni di quel sentire eroico che si respira in *Aurora*.<sup>103</sup> Non è possibile, perciò, misconoscere l'importanza rivestita da questa dimensione nel percorso di costruzione di sé che ha portato il filosofo a divenire ciò che è.<sup>104</sup>

Ovviamente la complessità dell'opera non può essere risolta nell'analisi dei suoi aspetti preliminari (titolo e prefazione). La *Gaia scienza* è un'opera stratificata, sfaccettata, che tocca moltissimi temi, e, cosa ancora più importante, offre molteplici risposte ai problemi posti, tra i quali quello relativo alla passione della conoscenza.

Per quanto le risposte offerte dal filosofo, seppur diverse, siano in sé intimamente legate l'una con l'altra, si è deciso di procedere suddividendo la trattazione in due momenti distinti: in un primo momento si tenta di spiegare il binomio fondamentale dell'opera ovvero quello tra saggezza e follia; nel secondo invece si tratta di ricomprendere il prospettivismo da un punto di vista pratico andando conseguentemente a mettere in luce il complesso rapporto tra arte, conoscenza e vita.

### 3.1. *Saggezza e follia: la necessità del giullare*

È nell'aforisma 107 dell'opera (*L'ultima gratitudine che dobbiamo all'arte*) che Nietzsche parla dell'abbandono alla follia come di un bisogno necessario dell'uomo della conoscenza. Il filosofo sembra qui riallacciarsi alle riflessioni svolte sull'arte negli anni giovanili; egli infatti afferma che se la conoscenza scientifica conduce l'uomo all'insopportabile visione sull'universale menzogna del suo mondo, l'arte, con la sua buona volontà di apparenza, si trova a essere la potenza antagonista alla sincerità della conoscenza, che per sé sola condurrebbe l'uomo alla nausea di sé e al suicidio; per poter risultare sopportabile l'esistenza del pensatore deve divenire un fenomeno estetico e l'arte, permettendo al pensatore di prendere distanza da sé, non solo restituisce a questi la salute e il buon umore, ma gli garantisce quella libertà al di sopra delle cose necessaria alla ricerca conoscitiva.

Dobbiamo, di tanto in tanto, riposarci dal peso di noi stessi, volgendo lo sguardo là in basso su di noi, ridendo o piangendo su di noi da una distanza di artisti: dobbiamo scoprire l'*eroe* e anche il *giullare* che si cela nella nostra passione della conoscenza, dobbiamo, qualche

---

<sup>103</sup> Cfr. F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., p. 13 [Prefazione, 1].

<sup>104</sup> «Devi diventare quello che sei» (ivi, p. 158 [af. 270]).

volta, rallegrarci della nostra follia per poter restare contenti della nostra *saggezza*! E, proprio perché in ultima istanza siamo gravi e seri e piuttosto dei pesi che degli uomini, non c'è nulla che ci faccia tanto bene quanto il *berretto a sonagli*: ne abbiamo bisogno di fronte a noi stessi – ogni arte tracotante, librata in aria, danzante, irridente, fanciullesca e beata ci è necessaria per non perdere quella *libertà al di sopra delle cose* che il nostro ideale esige da noi.<sup>105</sup>

Paradossalmente, se l'uomo della conoscenza rimanesse saldo nella sua volontà di verità la sua esistenza sarebbe ancora succube della morale ed egli tradirebbe lo stesso ideale conoscitivo che lo guida. La sua passione della conoscenza lo esorta dunque a vivere una libertà extramorale nella follia del giullare.

Dobbiamo *poter sovrastare* anche la morale: e non soltanto starcene impalati lassù con l'angosciosa rigidità di chi teme ad ogni istante di scivolare e di cadere; ma anche librarci su di essa e giocarci! Come potremmo perciò fare a meno dell'arte, e anche del giullare? – Finché continuerete a provare in qualche modo *vergogna* di voi stessi, non sarete dei nostri!<sup>106</sup>

La follia diviene qui un elemento essenziale per la saggezza del filosofo. Inoltre, come sottolineato dagli interpreti, il termine “giullare” (*Narr*), indica nella lingua tedesca tanto il buffone di corte, quanto il folle, lo stolto.<sup>107</sup> L'accostamento di saggezza e follia risulta essere dunque un elemento tutt'altro che estemporaneo nel pensiero di Nietzsche. Come si evince dall'ultimo aforisma del quarto libro (*Incipit Tragoedia*) la follia è anche la componente essenziale della saggezza di Zarathustra: dopo aver vissuto per dieci anni in solitudine sul monte, Zarathustra è ormai colmo di essa e desidera ridiscendere tra gli uomini per dispensare la propria ricchezza; egli vuole essere nuovamente uomo e al contempo far sì che i più saggi tra gli uomini imparino a gioire della propria stoltezza, così come i poveri della propria ricchezza: «Sono satollo della mia saggezza, come l'ape che troppo miele ha raccolto; ho bisogno di mani che si tendano verso di me, vorrei donare e spartire, fino a che i saggi tra gli uomini non si rallegrino ancora una volta della loro follia e i poveri ancora una volta della loro ricchezza».<sup>108</sup>

Le premesse teoriche di questo apparentemente bizzarro binomio si trovano nel primo aforisma dell'opera. Qui viene detto che l'uomo potrà pervenire alla gaia scienza solo quando

---

<sup>105</sup> F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., p. 116 [af. 107].

<sup>106</sup> *Ibidem*.

<sup>107</sup> Cfr. G. Gentili, *Il “giullare” nella forma della “scienza”*, cit., p. XXXIII.

<sup>108</sup> F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., p. 202 [af. 342].

la consapevolezza che «“la specie è tutto, uno è sempre nessuno” – si sarà incarnata nell’umanità, e a ognuno sarà in ogni tempo aperto l’accesso a quest’ultima liberazione e irresponsabilità».<sup>109</sup> La conoscenza umana è giunta all’estrema consapevolezza di avere trovato dove credeva esservi la verità, solo apparenza e prospettiva. La nuova saggezza enunciata da Nietzsche non può che darsi nel ridere di sé, delle proprie verità e delle proprie virtù, non perché esse non abbiano valore alcuno, ma perché sono ricondotte a quel processo oscuro all’individuo che è l’economia della specie;<sup>110</sup> e lo stesso bisogno di senso che pure il filosofo vive nella sua volontà di verità deve essere ricompreso nella commedia dell’esistenza.

Vi è così un singolare cortocircuito nell’opera di Nietzsche, che si rivela però essere affatto virtuoso: da una parte la possibilità di pervenire a un filosofare gaio e sereno è afferrabile solo da parte di uno spirito scientifico che abbia dimostrato estrema durezza e serietà; d’altra parte l’arte rappresenta per Nietzsche l’unico ambito della vita che, con la sua buona volontà di menzogna, è in grado di gettare discredito sull’ideale ascetico e sulla sua fede nella verità,<sup>111</sup> su cui si fonda la stessa passione dell’uomo della conoscenza.

Nel continuo alternarsi di questi due momenti, il filosofo è giunto a emancipare la propria passione della conoscenza dalla fede nella verità. Questa liberazione non deve essere concepita però solo negativamente, come liberazione dal nichilismo dell’ideale ascetico, ma come condizione di libertà interiore per nuovi compiti filosofici.<sup>112</sup> Il filosofo è dunque divenuto qui padrone della sua passione più selvaggia, il suo amore per la verità.<sup>113</sup>

È opportuno accennare anche a un’altra conclusione del percorso filosofico nietzschiano che conduce allo *Zarathustra*. Zarathustra può servirsi in buona coscienza della poesia per affermare la sua paradossale verità, quella di uno spirito scettico: ovvero l’autodestituirsi della

---

<sup>109</sup> Ivi, p. 34 [af. 1].

<sup>110</sup> «Sono ancora in attesa che un *medico* filosofo, nel senso eccezionale della parola [...] abbia in futuro il coraggio di portare al culmine il mio sospetto e di osare questa affermazione: in ogni filosofare non si è trattato per nulla, fino a oggi, di “verità”, ma di qualcos’altro, come salute, avvenire, sviluppo, potenza, vita...» (ivi, p. 16 [Prefazione, 2]).

<sup>111</sup> Cfr. F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., p. 358 [GM, III, 25].

<sup>112</sup> «Conservare la propria serenità, in mezzo a una faccenda oscura e grave oltre misura di responsabilità, non è artificio dappoco: e tuttavia che cosa è più necessario della serenità? Non v’è cosa che riesca, se non ha la sua parte in essa la tracotanza» (F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, cit., p. 53).

<sup>113</sup> Cfr. F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1884-1885*, cit., pp. 299-300 [fr. 38 [20]].



verità stessa:<sup>114</sup> «Ma che ti disse una volta Zarathustra? Che i poeti mentono troppo – ma anche Zarathustra è un poeta». E ancora: «Ma posto che qualcuno abbia detto sul serio: i poeti mentono troppo; ebbene, ha ragione, – noi mentiamo troppo».<sup>115</sup> Qui non si tratta più di istituire quel sodalizio tra filosofia e arte che Nietzsche aveva in mente nel periodo giovanile, egli è infatti consapevole che la natura del poeta è quella della menzogna in cattiva coscienza e che al fondo della sua anima si scopre sempre la devozione nostalgica per una qualche verità assoluta («Ah, io ho gettato la mia rete nei loro mari, volevo fare una buona pesca; ma ho sempre tirato su il capo di un qualche vecchio dio»),<sup>116</sup> per questo mantiene con la poesia, anche con la propria, un distacco ironico e, spesso, parodistico. Lo spirito libero non crede alla verità della poesia, come a nessuna verità; egli può però giocare quest'arte a suo favore, sottomettendola al suo *ethos* filosofico. Si può prendere come esempio di questo connubio fruttuoso tra arte poetica e filosofia la poesia *Parla lo scettico* contenuta in *Scherzo, malizia e vendetta*.

A mezzo del cammino è la tua vita,  
Si muove la lancetta, abbrivisce l'anima!  
Già da gran tempo va errando e cercando  
E nulla ha trovato – esita forse ora?  
A mezzo del cammino è la tua vita:  
Fu dolore ed errore ora per ora sino ad oggi!  
Che vai cercando ancora? Perché mai? –  
È ben questo che cerco – motivi su motivi, per cercare!<sup>117</sup>

### 3.2. *L'arte della prospettiva e la potenza*

È appunto nella *Gaia scienza* che il termine prospettivismo ricorre per la prima volta nell'opera nietzschiana. Se nei precedenti capitoli di questa trattazione sono stati analizzati perlopiù gli

---

<sup>114</sup> «L'opzione di Nietzsche è per la verità, ma la scoperta spiazzante consiste appunto nella concezione di una verità autodestituentesi. La "verità" si rivela a se stessa come continua mobilità, generazione di apparenza, maschera» (M. C. Fornari, *Il paradosso del veridico. A partire dall'aforisma 213 de Il viandante e la sua ombra*, in P. Gori e P. Stellino [a cura di], *Teorie e pratiche della verità in Nietzsche*, cit., p. 52).

<sup>115</sup> F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 154 [Za, II, *Dei poeti*].

<sup>116</sup> Ivi, p. 156.

<sup>117</sup> F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., p. 32 [“*Scherzo, malizia e vendetta*”, 61].

aspetti teoretici è necessario ripensare il prospettivismo secondo un'altra ottica, ovvero quella dell'arte. Ma che cosa significa tutto ciò? Nell'aforisma 299 (*Ciò che si deve imparare dagli artisti*) il filosofo esprime chiaramente questo concetto.

In questo passaggio Nietzsche sostiene che l'uomo deve imparare dai medici, ma soprattutto dagli artisti, la capacità di rendere belle e desiderabili le cose anche quando non lo sono («e io penso che in sé esse non lo siano mai!»).<sup>118</sup> Come i medici aggiungono elementi gradevoli ai loro preparati per nascondere l'amarrezza del farmaco, ingannando così i sensi, così gli artisti adoperano in maggior misura ogni sorta di prestigio per creare una bella rappresentazione delle cose:

[...] allontanarsi dalle cose, finché molto di esse non lo si vede più e molto invece si deve aggiungere con i nostri occhi per *vederle ancora* – oppure a vedere le cose di sbieco e come in uno scorcio – o a disporle in modo che in parte restino dissimulate e offrano soltanto la possibilità d'intravederle in prospettiva – ovvero a contemplarle attraverso un vetro colorato o alla luce del tramonto – o a dar loro una superficie e un'epidermide che non abbia una piena trasparenza: tutto questo dobbiamo imparare dagli artisti, e per il resto essere più saggi di loro.<sup>119</sup>

La compresenza delle figure del medico e dell'artista denota due aspetti da tenere in considerazione: in primo luogo qui Nietzsche sembra ricomprendere nel suo concetto di arte il significato che questa parola aveva nell'antichità (*techne, ars*), ovvero quello di un sapere pragmatico fondato su determinate conoscenze teoretiche, ma che può essere acquisito solo mediante il suo esercizio. I medici dell'antichità, come gli artisti, odierni e passati, si servono in primo luogo del loro ingegno e della sperimentazione pratica per produrre i propri farmaci;<sup>120</sup> inoltre, se con la figura dell'artista viene esibita la pluralità di tecniche adottate per rendere le cose belle, l'arte medica mira invece al ripristino della salute corporea e rimanda dunque alla vita.<sup>121</sup> Il filosofo deve essere dunque un medico-artista che opera l'arte della prospettiva per rendere l'esistenza sopportabile. A differenza dell'artista che applica i suoi artifici unicamente alla sua opera e si dimentica poi di fare ciò nella sua esistenza, l'uomo deve essere capace di

---

<sup>118</sup> Ivi, p. 174 [af. 299].

<sup>119</sup> *Ibidem*.

<sup>120</sup> Cfr. W. Stegmaier, *Gaia scienza, arte della filosofia*, in F. Totaro (a cura di), *Verità e prospettiva in Nietzsche*, Carocci, Roma, 2007, pp. 84-85.

<sup>121</sup> *Ibidem*.

affinare la sua capacità poetica e adoperarla per la sua vita, «in primo luogo nelle cose minime e più quotidiane».<sup>122</sup>

Benché Nietzsche parli qui di un'arte applicata principalmente al quotidiano, l'arte filosofica del prospettivismo sta al cuore del pensiero nietzschiano: basti pensare al concetto di *amor fati* espresso nell'aforisma 276 dell'opera (*Per l'anno nuovo*). In questo luogo oltretutto la passione della conoscenza torna nuovamente alla luce venendo ricompresa perfettamente nella nuova arte che Nietzsche sta padroneggiando.

Data l'importanza e la relativa brevità dell'aforisma lo si può riportare qui per intero.

Io vivo ancora, io penso ancora: io devo vivere ancora perché devo ancora pensare. *Sum, ergo cogito: cogito, ergo sum*. Oggi ognuno si permette di esprimere il suo augurio e il suo più caro pensiero: ebbene, voglio dire anch'io che cosa oggi mi sono augurato da solo e quale pensiero quest'anno, per la prima volta, m'è venuto in animo – quale pensiero deve essere per me fondamento, garanzia, dolcezza di tutta la vita futura! 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 contro 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!<sup>123</sup>

In questo augurio che il filosofo fa a sé stesso nel primo giorno dell'anno venturo sono concentrati i concetti fondamentali del pensiero della maturità: la passione della conoscenza, lo sguardo artistico sulla vita, la giustificazione estetica dell'esistenza, l'affermazione dionisiaca; tutte queste dimensioni si riassumono nella formula *amor fati*.<sup>124</sup>

In questo aforisma si mostra ancora quella circolarità virtuosa tra arte e conoscenza di cui si è parlato in precedenza. Anche in questo caso il filosofo rende manifesto come la passione della conoscenza rappresenti la sua unica ragione di vita, ed egli qui si augura di riuscire a vivere incarnando uno dei suoi esperimenti filosofici che consiste nella capacità di vedere nella necessità delle cose la loro bellezza. Il filosofo utilizza qui il verbo “imparare”, ad indicare

---

<sup>122</sup> F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., p. 174 [af. 299].

<sup>123</sup> Ivi, p. 159 [af. 276].

<sup>124</sup> Non è possibile in questo scritto sviluppare un discorso che tenga conto di tutti questi aspetti, così come della coappartenenza del pensiero dell'*amor fati* a quello dell'eterno ritorno dell'uguale che viene preannunciato già nel *Sanctus Januarius*, il titolo che Nietzsche fornisce a questo quarto libro. A proposito si veda: F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., p. 180 (ed. Gentili).

come questo pensiero possa diventare “vero” solo in quanto arte: incarnare in sé un pensiero è infatti un’arte, essa richiede dedizione ed esercizio per essere appresa. Quel che però è ancora più rilevante è che con questo sguardo il filosofo non parla solo di vedere il bello, ma di produrlo. Egli vuole essere uno di coloro che rende belle le cose. È lo sguardo dell’uomo sul mondo a rendere questo bello e, se la bellezza è colta nella necessità delle cose, dunque nel fato, allora tutta l’esistenza diviene un fenomeno estetico, non vi è dunque spazio alcuno nell’animo umano per il risentimento.<sup>125</sup>

Da questi passaggi si coglie perfettamente come siano qui implicitamente richiamate anche le riflessioni gnoseologiche del filosofo, la conoscenza è qui risolta totalmente nel più fondamentale concetto di interpretazione: le cose non sono mai belle di per sé, è sempre l’attività logico-poietica dell’uomo a renderle tali.<sup>126</sup> Il cortocircuito tra arte e conoscenza collide così in un’unica puntuazione originaria che è l’attività fondamentale della vita, ovvero la potenza, la volontà di potenza.<sup>127</sup>

Come evidenziato nell’aforisma seguente (*Provvidenza personale*), al culmine della propria vita il pensatore viene colto da una consapevolezza fulminante, il pensiero di una provvidenza personale: la vita ci pone sempre dinnanzi all’evidenza che tutte le cose che ci riguardano si risolvono sempre per il meglio, che ogni nostra esperienza passata si è rivelata utile e necessaria.<sup>128</sup>

---

<sup>125</sup> Si veda: F. Nietzsche, *Ecce homo*, cit., pp. 279-281.

<sup>126</sup> «L’uomo crede il mondo stesso sovraccarico di bellezza – dimentica d’esserne egli stesso la causa. È stato unicamente lui a donargli la bellezza, ah!, una bellezza molto umana-troppo umana!...» (F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, cit., p. 120).

<sup>127</sup> Sulla ricomprensione della volontà di verità dell’uomo della conoscenza nella volontà di potenza si veda il canto *Della vittoria su sé stessi* contenuto nello *Zarathustra*: «E anche tu, uomo della conoscenza, non sei che un sentiero e l’orma della mia volontà: in verità, la mia volontà di potenza cammina anche sulle gambe della tua volontà di verità!» (F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 139 [*Za*, II, *Della vittoria su sé stessi*]). Anche gli stessi sentimenti estetici di bello e brutto sono ricondotti da Nietzsche al fondamentale sentimento di potenza (*Gefühl von Macht*). Cfr. F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, cit., p. 121.

<sup>128</sup> «Soltanto da questo momento, infatti, il pensiero di una provvidenza personale si pianta dinanzi a noi con la più invadente violenza, avendo per sé il miglior difensore: l’evidenza; ora che noi tocchiamo con mano la certezza che tutte, tutte le cose da noi incontrate, continuamente *tornano a nostro vantaggio*. La vita di ogni giorno, di ogni ora, non sembra voler nulla più che la dimostrazione sempre nuova di questo principio: principio: comunque sia, brutto o bel tempo, la perdita di un amico, una malattia, [...] tutto ciò si rivela, subito o di lì a poco, come una cosa

L'arte e la conoscenza sono manifestazioni di quell'originaria potenza prometeica dell'interpretazione che costituisce l'umano,<sup>129</sup> il cui culmine non va pensato però nel dominio dell'uomo sulla natura, ma nella potenza creativa che l'uomo esercita su sé stesso.

È indubbio come Nietzsche su questi punti risenta dell'influsso di Emerson, un autore caro al filosofo sin dalla giovinezza.<sup>130</sup> Il motto che apre la prefazione del 1882 che recita: «Per il poeta e per il saggio tutte le cose sono amiche e benedette, ogni esperienza è utile, ogni giorno sacro, ogni uomo divino» è infatti una rielaborazione di un passaggio contenuto nella raccolta *I saggi* del pensatore americano.<sup>131</sup> Come testimoniato dai suoi scritti, Nietzsche vede in Emerson un filosofo che incarna quella gaiezza dello spirito che gli consente di trovare ragioni per essere grato alla vita anche nelle condizioni più avverse.<sup>132</sup> Anche Emerson, infatti, è un pensatore che vede al principio della vita la lotta per un sovrappiù di potenza, ciò nondimeno anche nel caso del filosofo americano la massima espressione di questa dimensione non è data nella tirannica appropriazione del mondo, ma nella continua costruzione di sé che avviene nell'assimilazione del diverso e nella conseguente dilatazione del proprio punto di vista.<sup>133</sup>

Tornando a Nietzsche, si ritrovano ragionamenti analoghi presenti in più luoghi della sua opera, si pensi anzitutto al capitolo dodicesimo della terza sezione della *Genealogia della morale* dove il filosofo ridefinisce il concetto di oggettività secondo la logica del prospettivismo. Questa è qui intesa come: «la facoltà di *avere in proprio potere*, si scombinare e combinare il nostro pro e contro»,<sup>134</sup> di disporre dunque della diversità delle prospettive ponendole al servizio dell'ideale conoscitivo. Se l'interpretazione rappresenta l'ultimo

---

che “non poteva mancare” – tutto ciò è pieno di profondo significato e di utilità, proprio *per noi!*» (F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., pp. 159-160 [af. 277]).

<sup>129</sup> Cfr. *ivi*, pp. 174-175 [af. 300].

<sup>130</sup> Sul rapporto tra Nietzsche ed Emerson si vedano: B. Zavatta, *La sfida del carattere: Nietzsche lettore di Emerson*, Editori Riuniti, Roma, 2006; e Id., *Oltre l'umano: Nietzsche, Emerson e la costruzione di sé*, in M. C. Fornari (a cura di), *Nietzsche. Edizioni e interpretazioni*, cit., pp. 427-450.

<sup>131</sup> R. W. Emerson, *Saggi*, trad. it. di P. Bertolucci, Boringhieri, Torino, 1962, p. 34.

<sup>132</sup> Cfr. F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, cit., pp. 116-117.

<sup>133</sup> Cfr. B. Zavatta, *Oltre l'umano: Nietzsche, Emerson e la costruzione di sé*, cit., pp. 443-444.

<sup>134</sup> F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., p. 323 [GM, III, 12].

orizzonte di ogni attività questo non può che valere anche per la *passio nova* dell'uomo della conoscenza, il quale anela a dilatare infinitamente il proprio io.<sup>135</sup>

Se *Aurora* era considerata l'opera di uno spirito eroico, nella *Gaia scienza*, e in misura ancora maggiore nello *Zarathustra*, vi è una trasfigurazione del filosofo in un essere sovra-umano, super-eroico: qui non è più il sublime a essere il sentimento fondamentale del filosofare, quanto il bello.

Sì, o sublime, per te verrà il momento di essere anche bello e di specchiarti nella tua stessa bellezza.

Allora l'anima ti rabbrivirà di brame divine; e persino nella tua vanità sarà adorazione!

Questo infatti è il segreto dell'anima: solo quando l'eroe l'ha lasciata, le si avvicina, in sogno, – il super-eroe.<sup>136</sup>

Quando il filosofo avrà imparato a comprendere la logica della prospettiva (la limitatezza di ogni sguardo, la sua ingiustizia, la sua potenza, così come la sua meschinità), allora si sarà elevato anche oltre il proprio disprezzo, quella dimensione interiore che ancora lo vincolava ad una speranza extra-mondana, ad un'ulteriorità metafisica, che impediva lui di risolvere l'enigma del nichilismo.<sup>137</sup> Incarnare una prospettiva extramurale, al di là del bene e del male, significa anche vivere al di là dell'amore e dell'odio, nell'innocenza del fanciullo («Innocenza è il fanciullo e oblio, un nuovo inizio, un giuoco, una ruota ruotante da sola, un primo moto, un sacro dire di sì»),<sup>138</sup> ma la saggezza di Dioniso non è simile a quella immobile e apatica dell'asceta, essa si compie nell'esperimento, nell'attraversamento continuo delle prospettive e prevede dunque un rapporto dinamico e appassionato con l'altro da sé, in cui questi è condizione imprescindibile dei propri autosuperamenti. Questa dinamica si presenta nel suo aspetto più raffinato nel rapporto con l'amico. Egli è il terzo tra il pensatore e se stesso, l'amico infatti impedisce al solitario di sprofondare nell'*Abgrund* della propria interiorità.<sup>139</sup> Il rapporto di amicizia non è però fondato sulla compassione, ma sulla rivalità: l'amico è in primo luogo un

---

<sup>135</sup> «“Oh, questa fiamma della mia cupidigia! Oh, se potessi rinascere in cento esseri!” – Chi non conosce per esperienza questo sospiro, non sa nemmeno la passione dell'uomo della conoscenza» (F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., pp. 159-160 [af. 249]).

<sup>136</sup> F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 143 [Za, II, *Dei sublimi*].

<sup>137</sup> A riguardo si veda la conclusione dell'aforisma 346 della *Gaia scienza* (*Il nostro interrogativo*). F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., pp. 210-211 [af. 346].

<sup>138</sup> F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 25 [Za, I, *Delle tre metamorfosi*].

<sup>139</sup> Cfr. Ivi, p. 64 [Za, I, *Dell'amico*].

avversario contro cui dobbiamo scontrarci per superare noi stessi, ed egli pretende lo stesso da noi.

Se si vuole avere un amico, bisogna anche voler far guerra per lui: e per far guerra, bisogna *poter* essere nemico.

Nel proprio amico si deve onorare anche il nemico. Sei capace di avvicinarti massimamente al tuo amico, senza passare dalla sua parte?

Nel proprio amico bisogna avere anche il proprio miglior nemico. Col tuo cuore devi essergli massimamente vicino, proprio quando ti opponi a lui.<sup>140</sup>

Nell'amicizia il rapporto con l'altro da sé non viene pensato nell'annullamento del proprio egoismo, tutt'altro, in questa relazione l'altro è al tempo stesso sprone e misura della nostra ambizione e il riconoscimento del diverso avviene proprio a partire dall'opposizione al nostro volere. Il filosofo necessita di un confronto costante con il diverso che metta in crisi la sua auto-osservazione gettando continuamente luce sulle debolezze della propria costruzione del mondo, portando così il pensatore a un continuo miglioramento di sé.<sup>141</sup>

Nel pensiero della maturità rimane centrale quella dimensione agonale che Nietzsche celebrava come il cuore della cultura greca nel breve scritto pubblicato postumo *l'Agone omerico* (1872). L'agone è quel dispositivo politico-sociale attraverso il quale l'uomo può vivere in maniera libera e produttiva la propria brama di conquista e vittoria, che, di per sé stessa, lo condurrebbe inevitabilmente alla rovina. Esso non deve essere inteso però unicamente come una valvola di sfogo delle spinte aggressive, nella competizione cittadina l'uomo infatti è continuamente spinto al miglioramento proprio nel confronto col suo vicino, la sua ambizione urta continuamente con quella del suo prossimo e questo produce inevitabilmente un sovrappiù di sforzo creativo di cui alla fine è la stessa città a godere. A differenza della soggettività moderna contraddistinta da un rifiuto morale dei cattivi istinti, l'uomo greco seppe trovare in essi la principale risorsa per lo sviluppo della propria comunità.<sup>142</sup>

---

<sup>140</sup> *Ibidem*.

<sup>141</sup> Anche in questi ragionamenti è riscontrabile l'influsso di Emerson. Cfr. B. Zavatta, *La sfida del carattere*, cit., pp. 173-180.

<sup>142</sup> «Per gli antichi invece lo scopo dell'educazione agonistica era il benessere della collettività, della società politica. Ogni Ateniese, per esempio, doveva sviluppare agonisticamente la sua personalità nella misura che potesse essere massimamente utile ad Atene e recasse il minimo danno a questa città» (F. Nietzsche, *Agone omerico*, trad. it. di G. Colli in OFN, vol. III, tomo II, cit., p. 252).

Suscita inoltre particolare interesse il fatto che in questo scritto Nietzsche sottolinei come vi siano altre correnti carsiche che attraversano la greçità, come l'orfismo, in cui lo sguardo sulla natura violenta e predatrice dell'umano non promuove l'invenzione del dispositivo agonale, ma diviene motivo di disgusto e repulsione per l'uomo e per la vita in generale, portando alla concezione dell'esistenza come colpa e a una conseguente volontà di espiazione.<sup>143</sup> Anche se in questo scritto Nietzsche afferma che tali correnti deriverebbero dall'oriente, e non sarebbero perciò autenticamente greche, esse avranno nondimeno un impatto incommensurabile sull'identità dell'uomo greco prima, ed occidentale poi, a partire dal socratismo.

Tornando al problema della conoscenza, con l'evento della morte di Dio, che sancisce la fine della fede metafisica, si apre lo spazio per una nuova concezione della soggettività e della sua attività conoscitiva. Tornando al quinto libro della *Gaia scienza* (af. 355), se la conoscenza è stata intesa alla sua radice come riconoscimento, l'uomo giunge ora, grazie allo sviluppo del sapere scientifico, a una nuova concezione dell'attività conoscitiva, che vien compresa come attività logico-poietica che si esercita, e deve esercitarsi, necessariamente sull'ignoto, sull'altro da sé.<sup>144</sup>

È a questo punto necessario compiere una breve digressione sul concetto di volontà di potenza. Come sottolineato da Müller-Lauter, la volontà di potenza non deve essere intesa, similmente alla Volontà schopenhaueriana, come un'entità metafisica di cui tutti gli esseri partecipano, ciò vorrebbe dire pensare ancora secondo la distinzione kantiana fenomeno-noumeno (in termini più generali, apparenza-verità). Per Nietzsche non vi sarebbe appunto *la* volontà di potenza, quanto *le* volontà di potenza.<sup>145</sup> Nell'ipotesi nietzschiana si tratta di pensare l'attività fondamentale delle brame anche per il mondo inorganico,<sup>146</sup> i referenti del prospettivismo si moltiplicano dunque indefinitamente: è la forza che interpreta. Ogni centro di forza è teso all'espansione su tutto il resto, esso "vuole" aumentare la sua potenza, ma nella sua attività si scontra (urta) necessariamente con l'aspirazione degli altri centri di forza e laddove

---

<sup>143</sup> Cfr. *ivi*, pp. 247-248.

<sup>144</sup> «La grande certezza delle scienze naturali in rapporto alla psicologia e alla critica degli elementi della coscienza – scienze *innaturali* si potrebbe quasi dire – gravita proprio sul fatto che quelle prendono l'*ignoto* come oggetto: mentre è quasi qualcosa di contraddittorio e di insensato il *voler* prendere in generale come oggetto il non ignoto...» (F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., p. 224 [af. 355]).

<sup>145</sup> Cfr. W. Müller-Lauter, *Volontà di potenza e nichilismo. Nietzsche e Heidegger*, trad. it. di C. La Rocca, Parnaso, Trieste, 1998, p. 44.

<sup>146</sup> Cfr. L. Lupo, *Le colombe dello scettico*, cit., pp. 79-84.



si trovino due potenze affini esse si unificano andando a formare strutture sempre più complesse tese anch'esse a un sovrappiù di potenza.

Il prospettivismo è una forma della specificità. La mia idea è che ogni corpo specifico aspiri ad affermare la sua signoria e ad estendere la sua forza su tutto lo spazio (la sua volontà di potenza), respingendo tutto ciò che si oppone al suo espandersi. Ma esso continua a urtare nelle uguali aspirazioni degli altri corpi e finisce per accordarsi («unificarsi») con quelli che gli sono abbastanza affini; così poi cospirano insieme alla potenza. E il processo continua...<sup>147</sup>

La peculiarità dell'ipotesi nietzschiana consiste nel pensare a un pluralismo dinamico-relazionale in cui i referenti del processo sono in ultima istanza, inafferrabili: i quanti di forza non sono atomi, ovvero nuclei individuali ultimamente irriducibili, le unità sono in ultima istanza sempre fittizie, quel che vi è, è la relazione tra centri di forza che si dividono e ricombinano.<sup>148</sup>

L'uso al singolare del filosofema “volontà di potenza” non denoterebbe, dunque, il ricorso a un principio metafisico unitario, ma un'unità meramente predicativa: la volontà di potenza è l'ultima qualità che è possibile rintracciare in ogni accadimento.<sup>149</sup> Non esiste dunque alcuna unità predeterminata del reale, il mondo è infatti dato dalla totalità dei giochi di forza in atto.

La questione di che cosa sia ‘mondo’ in Nietzsche è però più complessa, in quanto, in altri passaggi, egli afferma che non è possibile parlare di un mondo in sé al di là dell'effetto prospettico: se ogni centro di forza ha la sua specifica prospettiva da cui ‘determina’ tutto il resto, allora ogni centro di forza ha ‘mondo’, ed è questo appunto per Nietzsche l'unico mondo vero che può darsi, ovvero quello dell'apparenza. Se venisse tolto l'elemento prospettico, verrebbe tolta anche la relatività, ovvero l'essenza relazionale di ogni accadere.

Come se restasse ancora un mondo, una volta toltone l'elemento prospettico! Con quest'ultimo si sarebbe infatti tolta la relatività [...]. Ogni centro di forza ha per tutto il resto la sua prospettiva, cioè la sua affatto determinata scala di valori, il suo tipo di azione, il suo tipo di resistenza. Il «mondo dell'apparenza» si riduce pertanto a un modo specifico

---

<sup>147</sup> F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1888-1889*, cit., p. 163 [fr. 14[186]].

<sup>148</sup> «Tutto ciò che è semplice è meramente immaginario, non è ‘vero’. Ciò che invece è reale, che è vero, non è né uno, né riducibile all'uno» (ivi, p. 266 [fr. 15 [118]]).

<sup>149</sup> Cfr. W. Müller-Lauter, *Volontà di potenza e nichilismo*, cit., p. 35.

di agire sul mondo, che muove da un centro. Ma non c'è nessuna altra azione, e il «mondo» è solo una parola per il gioco complessivo di queste azioni.<sup>150</sup>

È possibile parlare *del* mondo unicamente come di un concetto limite, come appunto somma delle forze in gioco, che Nietzsche pensa come limitata.

Questa totalità va intesa qui però come massa di forze, non vi è alcun principio teleologico che ne garantisca unità. È anzi necessario che l'uomo si liberi definitivamente delle nozioni metafisiche tradizionali di unità, fine, legge (naturale), tutto; in ultima istanza: dalle sue illusioni antropomorfe: «Bisogna mandare il tutto in frantumi; disimparare a rispettare il tutto; riprendere per le cose prossime e nostre ciò che abbiamo dato all'ignoto, e al tutto».<sup>151</sup>

Tornando alle considerazioni precedenti, se è certamente vero che la forza dell'interpretazione nietzschiana risiede proprio nel liberare la potenza logico-poietica dell'umano, che l'uomo stesso, nel dualismo metafisico, ha alienato in una presunta verità trascendente; l'appropriazione di nuove prospettive passa necessariamente attraverso il rapporto con l'alterità che conduce nuovamente a se stessi; questo è il cammino della conoscenza,<sup>152</sup> e lo spirito si mantiene giovane e sano nella misura in cui vive continuamente un rapporto di spersonalizzazione e riappropriazione di sé<sup>153</sup> secondo una traiettoria eccentrica.

Non è quindi possibile concepire l'individualità che ha in mente Nietzsche unicamente in senso tirannico e prevaricatorio, come alcune letture (superficiali) dei suoi scritti potrebbero suggerire. Gli uomini più forti, quelli che sono sicuri della propria potenza, sono i più moderati, coloro che sanno vivere negli orizzonti aperti dal nichilismo senza esserne sopraffatti e che sono capaci di amare il caso e l'assurdità.<sup>154</sup> Il filosofo è una creatura che vive pericolosamente, un'individualità consapevole del suo essere sempre condizionata e in relazione, ma che al

---

<sup>150</sup> F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1888-1899*, cit., p. 160 [fr. 14 [184]].

<sup>151</sup> F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1887*, cit., p. 301 [fr. 7 [62]]. Non è qui possibile analizzare da un punto di vista teoretico il paradosso del prospettivismo per il quale l'uomo può divenire consapevole della natura prospettica del suo proprio interpretare. Su questo punto si veda: W. Müller-Lauter, *Volontà di potenza e nichilismo*, cit., pp. 59-66.

<sup>152</sup> «L'uomo alla fine non trova null'altro nelle cose se non quello che egli stesso vi ha nascosto dentro: il ritrovare si chiama scienza, il nascondere dentro – arte, religione, amore, orgoglio» (F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1887*, cit., p. 140 [fr. 2 [174]]).

<sup>153</sup> A proposito si veda la lettera inviata da Nietzsche a Carl Fuchs nel dicembre del 1887: F. Nietzsche, *Epistolario 1885-1889*, cit., pp. 516-518.

<sup>154</sup> F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1887*, cit., p. 206 [fr. 5 [71]].

contempo anela entusiasticamente all'infinito, esponendosi continuamente al rischio di sprofondare definitivamente nello sconfinato nel tentativo di raggiungere nuove vette contemplative.<sup>155</sup>

---

<sup>155</sup> «Dove vengono le montagne più alte? Chiedevo in passato. E allora imparai che esse vengono dal mare. // Questa testimonianza sta scritta nelle loro rocce e nelle pareti delle loro cime. Dall'abisso più fondo, la vetta più alta deve giungere alla sua altezza» (F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 187 [Za, III, *Il viandante*]).

## CONCLUSIONE

Al termine di questo itinerario siamo giunti a giustificare il titolo stesso di questo lavoro: *Dalla verità alla gaia scienza*. Partendo dallo scritto (pubblicato postumo) del 1873 in cui il filosofo già denuncia la natura menzognera e falsificante di ogni verità, si è giunti alle più audaci sperimentazioni nietzschiane che tentano di ripensare radicalmente il rapporto tra verità e vita, vale a dire ai concetti di gaia scienza e volontà di potenza. Tutta l'opera del filosofo è infatti tesa ad un superamento, o per meglio dire ad un auto-superamento, della *décadence* e della sua *Weltanschauung*. Qui la credenza fondamentale è quella in un mondo vero contrapposto al mondo apparente, si tratta del fondamentale dualismo antivitale che contraddistingue l'ideale ascetico. Nonostante le credenze su cui esso è fondato siano state sconfessate dal progresso conoscitivo, esso continua nondimeno a determinare la coscienza dell'uomo moderno che nutre ancora una profonda fede nella *Verità*. Si comprende a questo punto come il discorso intorno alla conoscenza, che ricomprende al suo interno la distruzione dell'antico concetto di verità e il ripensamento radicale del nesso verità-apparenza, stia al cuore del progetto nietzschiano.

Come già affermato nell'introduzione, questo itinerario ha assunto due coordinate guida: la lotta al pensiero metafisico e la critica della morale. Sebbene questi due riferimenti siano stati alquanto evidenti per i primi due capitoli di questo lavoro, rispettivamente la lotta alla metafisica nel primo capitolo e la critica della morale nel secondo, si potrebbe dire che nel terzo momento queste due prospettive vengono a convergere in un unico punto, che rimanda ad un orizzonte non ulteriormente definibile, ovvero quello della *vita*. Non è un caso, dunque, che emergano qui dimensioni che sono state inizialmente messe da parte, ad esempio quella artistica, che torna ad essere centrale appunto nella *Gaia scienza*, o al concetto di potenza.

Il problema della conoscenza non può essere affrontato da un punto di vista unicamente teoretico o critico, esso riguarda infatti la stessa soggettività dell'uomo moderno in particolar modo quella filosofica. La conoscenza è intesa per questa forma di vita anzitutto come una passione e solo attraverso questa dimensione patica l'esistenza diviene per essa sopportabile. La filosofia nietzschiana vive in un continuo lavoro di esegesi di sé stessa. Qui il filosofo diviene ciò che è proprio nella continua ricerca e riscoperta della sua passione della conoscenza: dapprima con il distacco dagli ideali metafisico-estetizzanti della giovinezza, vestendo i panni del filosofo-saggio nel periodo di *Umano, troppo umano*, poi con l'eroismo stoico dell'uomo

della conoscenza in *Aurora* e ancora con l'alternarsi di eroe e giullare nella *Fröhlichkeit* della *Gaia scienza*.

Benché questo lavoro mantenga un'istanza unitaria ben definita, ogni capitolo conserva in un certo senso una propria specifica autonomia, il discorso epistemico-gnoseologico può essere preso di per sé stesso e questo vale nondimeno per il discorso sulla morale delineato invece nel secondo capitolo. Un discorso a parte deve essere svolto per il terzo momento della trattazione: qui infatti convergono entrambe le dimensioni appena citate, e il discorso relativo al problema della conoscenza, nella sua versione per così dire "esistenziale", non può essere affrontato senza considerare gli aspetti rilevati messi in campo nei primi due momenti, eppure introduce aspetti determinanti irriducibili a questi; cionondimeno l'itinerario svolto in questo lavoro permette di far emergere una complessità semantica che potrebbe altrimenti facilmente passare inosservata in una lettura del testo di Nietzsche che sviluppi il tentativo di scomporre analiticamente la totalità della sua opera. In ogni caso moltissimi dei temi toccati nelle scorse pagine meriterebbero trattazioni a sé stanti che ne mettano in luce la complessità: si pensi ad esempio al problema della coscienza che emerge tra il primo e il secondo paragrafo del primo capitolo, o al concetto del dionisiaco trattato nel secondo capitolo, così come alle discussioni incentrate sul senso storico che si ritrovano a più riprese nelle riflessioni svolte.

È inoltre opportuno sottolineare come in questo lavoro, salvo il ricorso a qualche scritto dei periodi giovanili, ci si è concentrati maggiormente sull'ultimo decennio della produzione nietzschiana, ricorrendo in particolar modo a *Umano, troppo umano (I e II)*, *Aurora*, *La gaia scienza*, *Così parlò Zarathustra*, *Al di là del bene e del male*, *Genealogia della morale*, *Crepuscolo degli idoli*, *L'anticristo* e infine *Ecce homo*; avvalendosi frequentemente del supporto dei frammenti postumi.

In questo lavoro non ci si è inoltre attenuti all'abituale compartimentazione che sistematizza la filosofia di Nietzsche intorno ai concetti fondamentali di nichilismo, morte di Dio, oltreuomo, eterno ritorno dell'uguale e volontà di potenza, anche se è stato necessario avvalersi della maggior parte di questi, ma assieme ad essi ci si è concentrati su formulazioni ideate o ridiscusse dal filosofo, si pensi ad esempio al prospettivismo, al binomio mondo vero-mondo apparente, al concetto di "pulsione causale", a quelli di "immorale" ed "extramorale", alla figura dello spirito libero, alle note formulazioni di "volontà di verità" e *décadence*.

Il problema relativo alla dimensione conoscitiva nell'opera di Nietzsche non permette all'interprete di soffermarsi stabilmente su un singolo punto isolato, sia esso un testo o una

formulazione che compare trasversalmente nelle opere. Per affrontare tale problema è necessario fare proprio quel nomadismo intellettuale che ha contraddistinto la vita e il pensiero di Friedrich Nietzsche, muovendosi continuamente fra testo ed extratesto, fra opere e frammenti, mantenendo sempre lo sforzo della lettura lenta, che egli, da buon filologo, ha sempre preteso dai suoi lettori.

## BIBLIOGRAFIA

Opere di Friedrich Nietzsche citate e di riferimento (in ordine cronologico):

*Die Geburt der Tragödie*, 1872, trad. it. di S. Giametta, *La nascita della tragedia*, in *Opere di Friedrich Nietzsche* [OFN], a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano, vol. III, tomo I, 1972, pp. 1-164.

*Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern*, 1872, trad. it. di G. Colli, *Cinque prefazioni per cinque libri non scritti*, in OFN, vol. III, tomo II, 1973, pp. 207-209.

*Über das Pathos der Wahrheit*, 1872, trad. it. di G. Colli, *Sul pathos della verità*, in OFN, vol. III, tomo II, 1973, pp. 211-217.

*Der griechische Staat*, 1872, trad. it. di G. Colli, *Lo stato greco*, in OFN, vol. III, tomo II, 1973, pp. 223-237.

*Homers Wettkampf*, 1872, trad. it. di G. Colli, *Agone omerico*, in OFN, vol. III, tomo II, 1973, pp. 245-255.

*Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn*, 1873, trad. it. di G. Colli, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, in OFN, vol. III, tomo II, 1973, pp. 355-372.

*Unzeitgemässe Betrachtungen. Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, 1874, trad. it. di S. Giametta, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, in OFN, vol. III, tomo I, 1974, pp. 257-356.

*Menschliches, Allzumenschliches, I. Ein Buch für freie Geister*, 1878, trad. it. di S. Giametta, *Umano, troppo umano, I. Un libro per spiriti liberi*, in OFN, vol. IV, tomo II, 1965, pp. 1-306.

*Menschliches, Allzumenschliches, II*, 1879, trad. it. di S. Giametta, *Umano, troppo umano, II*, in OFN, vol. IV, tomo III, 1965, pp. 1-267.

*Morgenröte. Gedanken über die moralischen Vorurteile*, 1881, trad. it. di F. Masini, *Aurora. Pensieri sui pregiudizi morali*, in OFN, vol. V, tomo I, 1964, pp. 1-270.

*Idyllen aus Messina*, 1882, trad. it. di F. Masini, *Idilli di Messina*, in OFN, vol. V, tomo II, 1965, pp. 1-10.

*Die fröhliche Wissenschaft*, 1882, trad. it. di F. Masini, *La gaia scienza*, in OFN, vol. V, tomo II, 1965, pp. 11-276.

*Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, 1885, trad. it. di M. Montinari, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, in OFN, vol. VI, tomo I, 1968.

*Jenseits von Gut und Böse: Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, 1886, trad. it. di F. Masini, *Al di là del bene e del male. Preludio per una filosofia dell'avvenire*, in OFN vol. VI, tomo II, 1968, pp. 1-210.

*Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, 1887, trad. it. di F. Masini, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, in OFN, vol. VI, tomo II, 1968, pp. 211-368.

*Der Fall Wagner. Ein Musikanten Problem*, 1888, trad. it. di F. Masini, *Il caso Wagner. Il problema di un musicista*, in OFN, vol. VI, tomo III, 1970, pp. 3-50.

*Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt*, 1888, trad. it. di F. Masini, *Crepuscolo degli idoli ovvero come si filosofa col martello*, in OFN, vol. VI, tomo III, 1970, pp. 51-164.

*Der Antichrist. Fluch auf das Christentum*, 1888, trad. it. di F. Masini, *L'anticristo. Maledizione del Cristianesimo*, in OFN, vol. VI, tomo III, 1970, pp. 165-262.

*Ecce homo. Wie man wird, was man ist*, 1888, trad. it. di R. Calasso, *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è*, in OFN, vol. VI, tomo III, 1970, pp. 263-386.

*Nietzsche contra Wagner*, 1888-1889, trad. it. di F. Masini, *Nietzsche contra Wagner*, in OFN, vol. VI, tomo III, pp. 387-420.

*Dionysos-Dithyramben*, 1889, trad. it. di G. Colli, *I ditirambi di Dioniso*, in OFN, vol. VI, tomo IV, 1970, pp. 3-72.

*Poesie postume (1882-1888)*, trad. it. di G. Colli in OFN, vol. VI, tomo IV, 1970, pp. 73-214.

*Frammenti postumi 1869-1874 – I*, trad. it. di G. Colli e C. Colli Staude in OFN, vol. III, tomo III, parte I, 1989.

*Frammenti postumi 1869-1874 – II*, trad. it. di G. Colli e C. Colli Staude in OFN, vol. III, tomo III, parte II, 1992.

*Frammenti postumi 1876-1878*, trad. it. di M. Montinari in OFN, vol. IV, tomo II, 1965, pp. 307-471.

*Frammenti postumi 1878-1879*, trad. it. di M. Montinari in OFN, vol. IV, tomo III, 1967, pp. 268-387.

*Frammenti postumi 1879-1881*, trad. it. di M. Montinari in OFN, vol. V, tomo I, 1964, pp. 271-624.



- Frammenti postumi 1881-1882*, trad. it. di M. Montinari in OFN, vol. V, tomo II, 1965, pp. 277-511.
- Frammenti postumi 1882-1884 – I*, trad. it. di L. Amoroso e M. Montinari in OFN, vol. VI, tomo I, parte I, 1982.
- Frammenti postumi 1882-1884 – II*, trad. it. di L. Amoroso e M. Montinari in OFN, vol. VII, tomo I, parte II, 1986.
- Frammenti postumi 1884*, trad. it. di M. Montinari in OFN, vol. VII, tomo II, 1976.
- Frammenti postumi 1884-1885*, trad. it. di S. Giametta in OFN, vol. VII, tomo III, 1975.
- Frammenti postumi 1885-1887*, trad. it. di S. Giametta in OFN, vol. VIII, tomo I, 1975.
- Frammenti postumi 1887-1888*, trad. it. di S. Giametta in OFN, vol. VIII, tomo II, 1971.
- Frammenti postumi 1888-1889*, trad. it. di S. Giametta in OFN, vol. VIII, tomo III, 1974.
- Epistolario 1880-1884*, vol. IV, a cura di G. Campioni, trad. it. di M. L. Pamploni Fama e M. Carpitella, Adelphi, Milano, 2004.
- Epistolario 1885-1889*, vol. V, a cura di G. Campioni e M. C. Fornari, trad. it. di V. Vivarelli, Adelphi, Milano, 2011.

Saggi e studi citati e di riferimento (in ordine alfabetico):

- G. ABEL *Verità e interpretazione*, in C. Gentili, V. Gerhardt, A. Venturelli (a cura di), *Nietzsche. Illuminismo. Modernità*, Olschki, Firenze, 2003, pp. 270-280.
- E. BEHLER *Traduzione romantica e decostruzione nella filosofia del linguaggio del giovane Nietzsche*, trad. it. di F. Iurlano, in G. Campioni e A. Venturelli (a cura di), *La 'Biblioteca ideale' di Nietzsche*, Guida, Napoli, 1992, pp. 99-129.
- G. BOFFI *Il pensiero della ferita*, in P. D'Iorio, M. C. Fornari, L. Lupo, C. Piazzesi (a cura di), *Prospettive. Omaggio a Giuliano Campioni*, ETS, Pisa, 2015, pp. 147-150.
- M. BRUSOTTI *Conoscenza come passione. Il percorso filosofico di Nietzsche tra "Aurora" e "La gaia scienza"*, in C. Gentili, V. Gerhardt, A. Venturelli (a cura di), *Nietzsche. Illuminismo. Modernità*, cit., pp. 47-64.
- «Il mio scopo è una "trasvalutazione di tutti i valori"»: *Wittgenstein e Nietzsche*, in M. C. Fornari (a cura di), *Nietzsche. Edizioni ed interpretazioni*, ETS, Pisa, 2006, pp. 97-122.
- G. CAMPIONI «Verso qual meta si deve viaggiare». *Lettura dell'aforisma 223 da "Opinioni e sentenze diverse" di Friedrich Nietzsche*, in G. Campioni e A. Venturelli (a cura di), *La 'Biblioteca ideale' di Nietzsche*, cit., pp. 131-152.

*Il «sentimento del deserto». Dalle pianure slave al vecchio Occidente*, in F. Nietzsche, *Il nichilismo europeo. Frammento di Lenzerheide*, a cura di G. Campioni, trad. it. di S. Giannetta, Adelphi, Milano, 2006, pp. 33-43.

*Nietzsche. La morale dell'eroe*, ETS, Pisa, 2008.

M. CASALBONI

*“Aurora”*: una tappa della *“Genealogia della morale”*, in M. C. Fornari (a cura di), *Nietzsche. Edizioni ed interpretazioni*, cit., pp. 155-178.

G. COLLI

*Scritti su Nietzsche*, Adelphi, Milano, 1980.

J. COSTÂNCIO

*Verso un «ampliamento del modo di pensare». Il sensus communis di Kant e la nozione di «obiettività» di Nietzsche in GM III 12*, trad. it. di P. Gori, in P. Gori e P. Stellino (a cura di), *Teorie e pratiche della verità in Nietzsche*, ETS, Pisa, 2011, pp. 75-99.

Knowledge, Nihilism, and Howard Societies of Actors: on the Existential Context of Aphorism 354 of “The Gay Science”, in P. D’Iorio, M. C. Fornari, L. Lupo, C. Piazzesi (a cura di), *Prospettive. Omaggio a Giuliano Campioni*, cit., pp. 235-241.

*Libertà e autonomia dell’individuo sovrano in Nietzsche: una lettura non-deflazionista*, trad. it. di P. Gori, in B. Giacomini, P. Gori e F. Grigenti (a cura di), *La “Genealogia della morale”. Letture e interpretazioni*, ETS, Pisa, 2015, pp. 125-152.

L. CRESCENZI

*Serenità greca e décadence. Socrate, Bizet e i buoni europei*, in C. Gentili (a cura di), *Alla ricerca dei "buoni europei". Riflessioni su Nietzsche*, Pendragon, Bologna, 2017, pp. 47-63.

P. D'IORIO

*Ontologia e gnoseologia nell'estate del 1881. La svolta costruttivista di Nietzsche*, in «Il Ponte», 8-9, 2013, pp. 14-29.

*La metafisica dei contrari e la genealogia delle gradazioni*, in P. D'Iorio, M. C. Fornari, L. Lupo, C. Piazzesi (a cura di), *Prospettive*, cit., pp. 261-265.

G. FIGAL

*Nietzsche. Un ritratto filosofico*, trad. it. di A. M. Lossi, Donzelli, Roma, 1999.

*La filosofia dell'interpretazione di Nietzsche*, in C. Gentili, V Gerhardt, A. Venturelli (a cura di), *Nietzsche. Illuminismo. Modernità*, cit., pp. 281-294.

M. C. FORNARI

*La morale evolutiva del gregge. Nietzsche legge Spencer e Mill*, ETS, Pisa, 2006.

*Il paradosso del veridico. A partire dall'aforisma 213 de Il viandante e la sua ombra*, in P. Gori e P. Stellino (a cura di), *Teorie e pratiche della verità in Nietzsche*, cit., pp. 45-55.

C. GENTILI

*"Morte dell'arte" e "Morte di Dio". Confronti testuali e relazioni concettuali*, in M. C. Fornari (a cura di), *Nietzsche. Edizioni ed interpretazioni*, cit., pp. 179-192.

*Il “giullare” nella forma della “scienza”, in F. Nietzsche, La gaia scienza, a cura di C. Gentili, Einaudi, Torino, 2015, pp. VII-LVII.*

*Prospettiva e ascetismo. Una lettura di GM III 12, in B. Giacomini, P. Gori e F. Grigenti (a cura di), La “Genealogia della morale”. Letture e interpretazioni, cit., pp. 211-238.*

*Friedrich Nietzsche e Karl Löwith: un confronto sul concetto di Europa, in C. Gentili (a cura di), Alla ricerca dei “buoni europei”, cit., pp. 65-85.*

*“Il giullare nella forma della scienza”. Follia e saggezza, poesia e filosofia nella Gaia scienza, in C. Gentili (a cura di), Alla ricerca dei “buoni europei”, cit., pp. 87-101.*

*Introduzione a Nietzsche, Il Mulino, Bologna, 2017.*

*Simbolica per tutti e per nessuno. Stile e figurazione nello “Zarathustra” di Nietzsche, prefazione di G. Pasqualotto, Mimesis, Milano-Udine, 2012.*

*La bionda bestia e il prete. Considerazioni su GM I a partire dalle sue Lebensformen, in B. Giacomini, P. Gori e F. Grigenti (a cura di), La “Genealogia della morale”. Letture e interpretazioni, cit., pp. 55-84.*

*Metafisica e soggettività. Per una critica all’interpretazione heideggeriana della volontà di potenza, in E. Magno e M. Ghilardi (a cura di), La filosofia e l’altrove. Festschrift*

A. GIACOMELLI

P. GORI

*per Giangiorgio Pasqualotto*, Mimesis, Milano-Udine, 2016, pp. 99-114.

*Tipi umani e figure dell'esistenza. Goethe, Nietzsche e Simmel per una filosofia delle forme di vita*, Mimesis, Milano-Udine, 2021.

*La visione dinamica del mondo, Nietzsche e la filosofia naturale di Boscovich*, Città del sole, Reggio Calabria, 2007.

*Il meccanicismo metafisico. Scienza, filosofia e storia in Nietzsche e Mach*, Il Mulino, Bologna, 2009.

*Fenomenalismo e prospettivismo in "Gaia scienza" 354*, in C. Piazzesi, G. Campioni e P. Wotlig (a cura di), *Lecture della «Gaia scienza» – Lectures du «Gai savoir»*, ETS, Pisa, 2010, pp. 117-130.

*Il "prospettivismo": epistemologia ed etica*, in P. Gori e P. Stellino (a cura di), *Teorie e pratiche della verità in Nietzsche*, cit., pp. 101-123.

*«Un demone che ride»: esercizi di serenità filosofica*, in F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, a cura di P. Gori e C. Piazzesi, Carocci, Roma, 2012, pp. 9-39.

*«Non ci sono fatti»: Nietzsche e il fenomenalismo*, in P. D'Iorio, M. C. Fornari, L. Lupo, C. Piazzesi (a cura di), *Prospettive*, cit., pp. 267-271.

*Porre in questione il valore della verità. Riflessioni sul compito della tarda filosofia di*

*Nietzsche a partire da GM III 24-27*, in B. Giacomini, P. Gori e F. Grigenti (a cura di), *La "Genealogia della morale". Letture e interpretazioni*, cit., pp. 267-292.

*Il pragmatismo di Nietzsche, saggi sul pensiero prospettivistico*, Mimesis, Milano-Udine, 2016.

G. GURISATTI

*Scacco alla realtà. Estetica e dialettica della derealizzazione mediatica*, Quodlibet, Macerata, 2012.

*Sull'utilità e il danno dell'ideale ascetico per la filosofia. Ascesi e askesis in GM III*, in B. Giacomini, P. Gori e F. Grigenti (a cura di), *La "Genealogia della morale". Letture e interpretazioni*, cit., pp. 181-210.

H. HEIT

*Gaia scienza e ideali ascetici (GM III 23 e 28)*, trad. it. di A. Giacomelli, in B. Giacomini, P. Gori e F. Grigenti (a cura di), *La "Genealogia della morale". Letture e interpretazioni*, cit., pp. 239-266.

L. LUPO

*Le colombe dello scettico. Riflessioni di Nietzsche sulla coscienza negli anni 1880 - 1888*, ETS, Pisa, 2006.

*Nietzsche e le immagini della coscienza*, in M. C. Fornari (a cura di), *Nietzsche. Edizioni ed interpretazioni*, cit., pp. 209-221.

*Nietzsche al di là del risentimento*, in P. D'Iorio, M. C. Fornari, L. Lupo, C. Piazzesi (a cura di), *Prospettive*, cit., pp. 203-208.

F. MASINI

*Lo scriba del caos: interpretazione di Nietzsche*, Il mulino, Bologna, 1978.

M. MONTINARI

*Compiti della ricerca nietzscheana oggi: il confronto di Nietzsche con la letteratura francese del XIX secolo*, trad. it. di F. Iurlano, in G. Campioni e A. Venturelli (a cura di), *La 'Biblioteca ideale' di Nietzsche*, cit., pp. 267-282.

*Che cosa ha detto Nietzsche*, a cura di G. Campioni, Adelphi, Milano, 1999.

D. MOREA

*Dei poeti*, in P. D'Iorio, M. C. Fornari, L. Lupo, C. Piazzesi (a cura di), *Prospettive*, cit., pp. 321-325.

W. MÜLLER-LAUTER

*L'organismo come lotta interna. L'influsso di Wilhelm Roux su Friedrich Nietzsche*, trad. it. di F. Iurlano, in G. Campioni e A. Venturelli (a cura di), *La 'Biblioteca ideale' di Nietzsche*, cit., pp. 153-200.

*Volontà di potenza e nichilismo. Nietzsche e Heidegger*, trad. it. di C. La Rocca, Parnaso, Trieste, 1998.

A. ORSUCCI

*Dalla biologia cellulare alle scienze dello spirito. Aspetti del dibattito sull'individualità nell'Ottocento tedesco*, Il Mulino, Bologna, 1992.

*La "Genealogia della morale" di Nietzsche. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma, 2001.

G. PASQUALOTTO

*Saggi su Nietzsche*, Franco Angeli, Milano, 1988.



- Arte e bellezza nello Zarathustra*, in A. Giacomelli, *Simbolica per tutti e per nessuno*, cit., pp. 7-12.
- M. PELLEGRINI  
*Come si diventa ciò che si è: la stilizzazione di sé tra Nietzsche e Foucault*, in P. D'Iorio, M. C. Fornari, L. Lupo, C. Piazzesi (a cura di), *Prospettive*, cit., pp. 387-390.
- K. PESTALOZZI  
*La ricezione di Baudelaire in Nietzsche*, trad. it. di F. Iurlano, in G. Campioni e A. Venturelli (a cura di), *La 'Biblioteca ideale' di Nietzsche*, cit., pp. 237-265.
- I legami dello "spirito libero" in "Umano, troppo umano"*, in C. Gentili, V Gerhardt, A. Venturelli (a cura di), *Nietzsche. Illuminismo. Modernità*, cit., pp. 3-16.
- C. PIAZZESI  
*Fisiologia dell'arte ed estetica di sé: un "potenziamento della potenza"*, in M. C. Fornari (a cura di), *Nietzsche. Edizioni ed interpretazioni*, cit., pp. 291-322.
- «Un demone che ride»: esercizi di serenità filosofica*, in F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, a cura di P. Gori e C. Piazzesi, Carocci, Roma, 2012, pp. 9-39.
- M. POSANI-LÖWENSTEIN  
*"Ottimismo del temperamento" e "nichilismo". Appunti per una ricerca*, in P. D'Iorio, M. C. Fornari, L. Lupo, C. Piazzesi (a cura di), *Prospettive*, cit., pp. 243-245.
- G. PENZO  
*La modernità di Nietzsche come superamento dell'Illuminismo*, in C. Gentili, V Gerhardt, A. Venturelli (a cura di), *Nietzsche. Illuminismo. Modernità*, cit., pp. 97-106.

- M. RICCARDI *Il tardo Nietzsche e la falsificazione*, in P. Gori e P. Stellino (a cura di), *Teorie e pratiche della verità in Nietzsche*, cit., pp. 57-73.
- J. SALAQUARDA *Nietzsche e Lange*, trad. it. di F. Iurlano, in G. Campioni e A. Venturelli (a cura di), *La 'Biblioteca ideale' di Nietzsche*, cit., pp. 19-43.
- B. SCAPOLO *Credenza, fiducia o conoscenza? Alcune riflessioni a partire da GM II 13*, in B. Giacomini, P. Gori e F. Grigenti (a cura di), *La "Genealogia della morale". Letture e interpretazioni*, cit., pp. 103-124.
- M. SEGALA *La prospettiva su Goethe come sguardo su Nietzsche*, in P. D'Iorio, M. C. Fornari, L. Lupo, C. Piazzesi (a cura di), *Prospettive*, cit., pp. 39-45.
- W. STEGMAIER *Gaia scienza, arte della filosofia*, in F. Totaro (a cura di), *Verità e prospettiva in Nietzsche*, Carocci, Roma, 2007, pp. 77-93.
- P. STELLINO *Conseguenze pratiche del prospettivismo nietzscheano*, in P. Gori e P. Stellino (a cura di), *Teorie e pratiche della verità in Nietzsche*, cit., pp. 125-145.
- P. VAN TONGEREN *Nichilismo: un problema senza via d'uscita? Sull'aforisma 346 de "La gaia scienza"*, in P. D'Iorio, M. C. Fornari, L. Lupo, C. Piazzesi (a cura di), *Prospettive*, cit., pp. 253-258.
- A. VENTURELLI *"Aufgeklärte Geisters" e "Libres Penseurs". L'interpretazione nietzscheana dell'Illuminismo fra storia ed ermeneutica*, in C. Gentili, V Gerhardt, A. Venturelli (a cura

di), *Nietzsche. Illuminismo. Modernità*, cit., pp. 17-36.

*La gaya scienza dei buoni europei. Alcune osservazioni sull'aforisma 377 del V libro della "Gaia scienza"*, in C. Gentili (a cura di), *Alla ricerca dei "buoni europei"*, cit., pp. 19-46.

*L'aristocrazia e la maschera. Alcune osservazioni sul nono capitolo di "Al di là del bene e del male"*, in C. Gentili (a cura di), *Alla ricerca dei "buoni europei"*, cit., pp. 125-140.

*Nietzsche e le spiegazioni rassicuranti di Avenarius e Mach*, in M. C. Fornari (a cura di), *Nietzsche. Edizioni ed interpretazioni*, cit., pp. 409-425.

*Il nichilismo*, Laterza, Roma, 2009.

*Il pensiero del sottosuolo. Statuto e struttura della psicologia nel pensiero di Nietzsche*, trad. it. di C. Piazzesi, ETS, Pisa, 1999.

*La sfida del carattere. Nietzsche lettore di Emerson*, Editori Riuniti, Roma, 2006.

*Oltre l'umano: Nietzsche, Emerson e la costruzione di sé*, in M. C. Fornari (a cura di), *Nietzsche. Edizioni ed interpretazioni*, cit., pp. 427-450.

*Il professore della Gaia scienza*, in P. D'Iorio, M. C. Fornari, L. Lupo, C. Piazzesi (a cura di), *Prospettive*, cit., pp. 59-64.

V. VIVARELLI

F. VOLPI

P. WOTLING

B. ZAVATTA

Altre opere citate e di riferimento: (in ordine cronologico)

- PLATONE *Fedone*, a cura di F. Trabattoni, trad. it. di S. Martinelli Tempesta, Einaudi, Torino, 2011.
- G. W. F. HEGEL *La fenomenologia dello spirito*, a cura di G. Garelli, Einaudi, Torino, 2008.
- A. SCHOPENHAUER *Il mondo come volontà e rappresentazione*, a cura di A. Vigliani, Mondadori, Milano, 1989.
- STENDHAL *Dell'amore*, trad. it. di A. Pasquali e G. Passalacqua, con un saggio di I. Calvino, Rizzoli, Milano, 1981.
- R. W. EMERSON *Saggi*, trad. it. di P. Bertolucci, Boringhieri, Torino, 1962.
- F. A. LANGE *Storia del materialismo*, trad. it. di A. Treves, Monanni, Milano, 1932.
- E. MACH *La storia e la radice del principio di conservazione del lavoro*, in E. Mach, *Scienza tra storia e critica*, a cura di L. Guzzardi, Polimetrica, Monza, 2005, pp. 41-83.
- F. DOSTOEVSKIJ *I fratelli Karamazov*, introduzione di F. Malcovati, trad. it. di M. R. Fasanelli, Garzanti, Milano, 1979.
- L. WITTGENSTEIN *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, a cura di A. G. Conte, Einaudi, Torino, 2009.
- K. LÖWITH *Da Hegel a Nietzsche: la frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, trad. it. di G. Colli, Einaudi, Torino, 1949.
- M. HEIDEGGER *Il nichilismo europeo*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 2003.

- E. FINK *La filosofia di Nietzsche*, trad. it. di R. Traverso, con un saggio di M. Cacciari, Marsilio, Padova, 1973.
- G. DELEUZE *Nietzsche e la filosofia e altri testi*, a cura di F. Polidori, Torino, Einaudi, 2002.
- M. FOUCAULT *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in Id., *Microfisica del potere. Interventi politici*, a cura di A. Fontana e P. Pasquino, Einaudi, Torino, 1977, pp. 29-54.
- Il coraggio della verità*, a cura di M. Galzina, Feltrinelli, Milano, 2011.
- H. BLUMEMBERG *L'ansia si specchia sul fondo*, trad. it. di B. Argenton, Il Mulino, Bologna, 1989.