

GERMANICA

Volume LII



DIREZIONE SCIENTIFICA

Roberto Garaventa
(Università "G. d'Annunzio" di Chieti-Pescara)

COMITATO SCIENTIFICO

Stefania Achella (Università "G. d'Annunzio" di Chieti-Pescara)
Elena Alessiato (Università Suor Orsola Benincasa di Napoli)
Guido Boffi (Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano)
Giuseppe Cacciatore (Università di Napoli "Federico II")
Gerardo Cunico (Università di Genova)
Anna Donise (Università di Napoli "Federico II")
Michael Eckert (Eberhard Karls Universität Tübingen)
Jean-Claude Gens (Université de Bourgogne)
Anton Hügli (Universität Basel)
Marco Moschini (Università di Perugia)
Giovanni Sgro' (Università e-Campus)

Linguaggio, storia, verità

Nietzsche 150

a cura di

Guido Frilli
Gianluca Garelli
Roberto Morani



Nella collana *Germanica* Orthotes Editrice pubblica esclusivamente testi scientifici valutati e approvati dal Comitato scientifico-editoriale. I volumi sono sottoposti a *peer review*.

Volume pubblicato con il contributo
dell'Università di Firenze – Dipartimento di Lettere e Filosofia

Tutti i diritti riservati
Copyright © 2025 Orthotes, Napoli
ISBN 978-88-9314-481-0

Orthotes Editrice
www.orthotes.com

Presentando gli scritti di Friedrich Nietzsche composti tra il 1870 e il 1873, Giorgio Colli e Mazzino Montinari evidenziano la condizione spirituale di particolare fervore creativo e insieme di enorme tensione che stava vivendo il filosofo:

c'è qui l'ansia giovanile di forzare una rapida maturazione stilistica, c'è un anticipo della crisi di fronte alla professione filologica, nel tentativo di trattare i problemi dell'antichità in modo non specialistico, e c'è infine [...] un rifiuto dei risultati parziali, un'autocritica particolarmente vigile. È naturale che in questa fase la stesura letteraria manchi ancora di sicurezza; mentre negli anni successivi egli passerà in modo continuo dai piani agli schizzi agli abbozzi, ai frammenti, agli sviluppi provvisori, sino alle redazioni definitive per la stampa, e in caso di insuccesso creativo si arresterà allo stato frammentario, ora vengono invece alla luce questi scritti, dove egli tenta di realizzare opere compiute, ma ne giudica inadeguate la forma o l'elaborazione. Tali scritti risultano così redazioni unilaterali, parziali e primitive di future opere edite da Nietzsche, oppure tentativi di trattare temi diversi, che non furono più ripresi da lui per una pubblicazione.¹

Confrontarsi con gli scritti di questo periodo di formazione e di transizione significa, per l'interprete di Nietzsche, rinunciare a un canone pienamente compiuto che alimenti la ricerca dei tratti morfologici unitari di un pensiero pervenuto alla propria espressione definitiva; implica cioè la necessità di fare i conti con il problematico intreccio e la parziale sovrapposizione di orizzonti teorici in conflitto, appartenenti alla fase precedente coagulata intorno alla *Nascita della tragedia* e a quella che verrà ufficialmente inaugurata, nella primavera 1878, da *Umano, troppo umano I*.

¹ G. COLLI, M. MONTINARI, *Notizie e note*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, 8 voll., G. Colli e M. Montinari (cur.), Adelphi, Milano 1964 ss., vol. III, t. 2, p. 383.

Ma proprio in questa contraddittoria congiunzione di elementi eterogenei, di temporanea coesistenza di vecchio e di nuovo, risiede il pregio maggiore della riflessione nietzschiana degli anni Settanta. A onta dell'acuta insoddisfazione che Nietzsche, in quel periodo, avverte nei confronti del carattere difettoso del suo stile filosofico² e della propria elaborazione teorica, chi legge gli scritti nietzschiani giovanili ha l'impressione di trovarsi di fronte una ricca, mobile e audace sperimentazione, un cantiere aperto. L'interrogazione filosofica si avventura lungo molteplici percorsi e si mostra disponibile a lasciare spazio all'incertezza e all'instabilità; essa rifiuta di essere risucchiata nel punto di partenza della tradizione ontologico-metafisica, ma conosce più il termine di riferimento polemico da cui occorre separarsi che la chiara destinazione del suo approdo finale. Nietzsche palesa così una lucida e precoce presa di coscienza dell'impossibilità di proseguire una modalità di indagine consolidata, ma ormai giunta a una crisi irrimediabile. Tuttavia, non ha ancora del tutto focalizzato gli strumenti teorici a disposizione per realizzare il progetto alternativo, applicando la propria scepsi anche alle soluzioni da lui stesso avanzate nella *Nascita della tragedia*: l'assunzione, la compenetrazione e il ripensamento della filosofia presocratica, del pensiero di Schopenhauer, della musica di Wagner, della tragedia greca.

In questa *Experimentalphilosophie* in via di costruzione, scossa da spinte provenienti da direzioni opposte, caratterizzata da posizioni che in taluni casi preannunciano gli esiti della maturità e che in altri presentano soluzioni rapidamente abbandonate, la filosofia di Nietzsche rivela numerosi elementi di interesse non solo per gli specialisti: a partire dai nuclei tematici costituiti dal linguaggio, dalla verità, dal tempo e dalla storia. In questione sono dunque il senso della *Bildung*, il ruolo dell'intellettuale nella società contemporanea, il filisteismo culturale, il senso dell'umanismo, il tema della memoria.

² Sintomatica la conclusione della *Seconda Inattuale*: «Questa traversata fu pericolosa e movimentata. Come siamo lontani ora dalla tranquilla contemplazione, con la quale vedemmo la nostra nave prendere il largo per la prima volta! Indagando i pericoli della storia, ci siamo massimamente esposti a tutti questi pericoli; noi stessi mettiamo in mostra le tracce di quei mali che, in seguito a un eccesso di storia, si sono abbattuti sugli uomini dell'epoca moderna, e proprio questa trattazione mostra, non voglio nascondere, nella smoderatezza della sua critica, nell'immatùrità della sua umanità, nel frequente passaggio dall'ironia al cinismo, dall'orgoglio alla scepsi, il suo carattere moderno, il carattere della personalità debole» (F. NIETZSCHE, *Considerazione inattuale II. Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, cit., vol. III, t. 1, p. 345).

Con la consapevolezza di misurarsi con un retaggio inquieto, pro-teiforme e insieme gravido di sviluppi futuri, il 16 e 17 novembre 2023 si è svolto a Firenze, presso il Dipartimento di Lettere e Filosofia, il convegno *Linguaggio, Storia, Verità. Nietzsche 150*, organizzato dal Gruppo di ricerca GEIST dell'Università di Firenze, e patrocinato dalla Società Italiana di Storia della Filosofia. I relatori si sono impegnati nella ricostruzione di alcune linee di sviluppo derivate dai testi nietzschiani degli anni Settanta. In particolare, la ricorrenza dei centocinquanta'anni dalla stesura di *Verità e menzogna in senso extra-morale* – composta nell'estate 1873 e rimasta inedita – e della *Seconda Inattuale* sull'*Utilità e il danno della storia per la vita* – redatta tra novembre e dicembre 1873, ancorché pubblicata nel febbraio dell'anno successivo – ha costituito il filo conduttore per una riflessione comune che, grazie anche al contributo di chi ha partecipato alla discussione, ha saputo andare ben al di là del rituale tributo di circostanza a un grande filosofo del passato.

La numerosa e appassionata presenza di colleghi, dottorandi e studenti ai lavori del convegno sta a dimostrare che, in gioco, forse, era qualcosa in più della commemorazione collettiva di un evento di pensiero ormai alle nostre spalle. In più di un senso, infatti, la parola di Nietzsche ci proviene dal futuro e non dal passato, in quanto essa ha la capacità di lumeggiare la crisi del mondo contemporaneo. Eppure, proprio in forza di questa *contemporaneità* filosofica, gli interpreti hanno raggiunto un punto di convergenza nella rinuncia a operare l'*attualizzazione* del pensiero di Nietzsche, ossia a omologarne forzatamente le coordinate teoriche alle istanze, alle esigenze e alle parole d'ordine dell'attualità. Applicando a Nietzsche ciò che ha affermato Adorno nei *Tre saggi su Hegel*, non si è dunque perpetuata «l'odiosa abitudine» di domandarsi che cosa in Nietzsche abbia un senso per il presente, ma semmai che senso abbia il presente rispetto a Nietzsche.³

I relatori si sono equamente suddivisi tra la ricostruzione di *Verità e menzogna in senso extra-morale*, la *Seconda Inattuale* e la ricezione novecentesca del pensiero nietzschiano, e hanno così trovato una formula capace di offrire una presentazione complessiva, per quanto non esaustiva, del pensiero nietzschiano di questo periodo. Questo volume raccoglie tutti gli interventi presentati al convegno (a eccezio-

³ T.W. ADORNO, *Tre studi su Hegel*, tr. it. di G. Zanotti, il Mulino, Bologna 2014, p. 33.

ne, purtroppo, del prezioso contributo di Domenico Conte, dedicato alla lettura nietzschiana di Thomas Mann); e ripropone in aggiunta, con qualche modifica, un contributo di Gianluca Garelli sulla *Seconda inattuale*, la cui congruenza tematica con l'ideazione stessa del convegno è evidente.

Ad accompagnare i lavori, il ricordo della recente scomparsa di Gianni Vattimo (19 settembre 2023), fra i maggiori studiosi mondiali di Nietzsche, in quanto artefice di una pratica ermeneutica capace di coniugare il rigore documentario e la penetrazione critica del testo. A distanza di un anno, conserviamo la memoria del grande filosofo torinese e delle sue opere fondamentali, a partire dall'indimenticabile *Il Soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione* (1974), uno dei vertici della storiografia filosofica italiana del Novecento.

In conclusione, i curatori intendono estendere la loro gratitudine, oltre che alle studiose e agli studiosi che hanno partecipato al convegno, agli studenti dell'Università di Firenze, che hanno saputo animare un dibattito intenso e carico di passione filosofica; così come al personale tecnico-amministrativo del Dipartimento di Lettere e Filosofia, per aver reso possibile le due giornate di studio anche quando una serie di imprevedibili, concomitanti circostanze sfavorevoli avrebbero potuto comprometterne lo svolgimento e l'esito.

Guido Frilli, Gianluca Garelli, Roberto Morani

NIETZSCHE, IL DIRITTO DI MENTIRE E L'UTILITÀ DELLA STORIA:
DA VERITÀ E MENZOGNA ALLA SECONDA CONSIDERAZIONE INATTUALE

1. Nietzsche 1873

Fra i vari modi possibili di celebrare un anniversario filosofico, la scelta di un anno come il 1873 nel caso di Nietzsche è degna di nota. Il fatto che l'anno in questione non coincida con una cesura biografica (nascita, morte) e nemmeno con la data di pubblicazione di un'opera capitale induce a focalizzare l'attenzione su un momento del percorso intellettuale dell'autore considerato in quanto tale, nella sua provvisorietà e accidentalità, senza vincolarlo a qualcosa di compiuto, ma suggerendo piuttosto l'idea di un orizzonte di possibilità dagli esiti ancora indeterminati. A 150 anni di distanza, il 1873 si presenta per Nietzsche, allora ventottenne, come un anno-cantiere. Vi cade, è vero, la pubblicazione della prima *Considerazione inattuale* su David Strauss, ma forse non è a questa che deve per lo più il suo interesse. È soprattutto un anno di progetti, e di progetti incompiuti o solo parzialmente realizzati. Da una parte il *Philosophenbuch*, il "libro del filosofo", mai portato a termine – ne facevano parte almeno nelle intenzioni i due scritti su *Verità e menzogna in senso extramorale* e *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*. Dall'altra il ciclo delle *Considerazioni inattuali*, appunto, che nei piani di Nietzsche avrebbero dovuto essere dodici o tredici e di cui solo quattro finirono per essere pubblicate, tra 1873 e 1876.

Questa natura liminare e, per così dire, incoativa del momento 1873 nel percorso di Nietzsche può indurre a due letture storiografiche di segno opposto. La prima è una lettura prospettica: il 1873 è rilevante nella misura in cui prefigura o anticipa ciò che avverrà in seguito. Gli scritti del periodo, ha scritto ad esempio Giuliano Cam-

pioni, «apr[o]no prospettive che portano ben al di là dell'orizzonte della *Nascita della tragedia*, e prepar[a]no le future rotture nel percorso intellettuale nietzscheano»¹. La seconda è una lettura essenzialista: 1873 è rilevante perché a quella data Nietzsche ha già elaborato alcuni nuclei teorici fondamentali del suo pensiero, destinati a non cambiare più. È questo apparentemente il caso di *Verità e menzogna*, che Nietzsche stesso descrive come una sorta di *livre de chevet* o di chiave di lettura nascosta di tutto il suo pensiero: «un piccolo scritto, poi tenuto segreto»², «un promemoria» scritto per sé³. Nella ricezione contemporanea⁴, i testi di questo periodo finiscono spesso per essere sottoposti alla forza d'attrazione del prima e del dopo. Del prima, come nel caso della seconda *Considerazione inattuale* sulla storia, in cui si è vista talora l'espressione dell'antistoricismo schopenhaueriano del giovane Nietzsche (un «canone dell'antistoricismo», una «tesi antistorica», nelle parole di Giorgio Colli⁵). Del dopo, come nel caso di *Verità e menzogna*, che conterrebbe già il nucleo essenziale della critica nietzscheana al concetto di verità⁶, il fondamento di una teoria

¹ G. CAMPIONI, *Nota al testo*, in F. Nietzsche, *Frammenti postumi*, vol. III, Estate 1872-Autunno 1873, Adelphi, Milano 2005, p. 290.

² F. NIETZSCHE, *Umano troppo umano*, II, Adelphi, Milano 2013¹¹, *Prefazione*, p. 4.

³ F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1884*, «Opere di Friedrich Nietzsche», vol. VII.2, Adelphi, Milano 1990², p. 226, fr. 26 [372] (estate-autunno 1884): «fin dai miei ventotto anni scrissi per me un promemoria “Sulla verità e la menzogna in senso extramurale”»; cfr. fr. 6 [4] (estate 1886-primavera 1887): «uno scritto tenuto segreto» (Id., *Frammenti postumi 1885-1887*, vol. VIII.1, Adelphi, Milano 1975, p. 220). Cfr. su questo G. CAMPIONI, *Scetticismo nel giovane Nietzsche. Dalle suggestioni di Lange al saggio “Su verità e menzogna in senso extramurale”*, in Franco Volpi, *Il pudore del pensiero*, G. Gurisatti – A. Gnoli (cur.), Morcelliana, Brescia 2019, p. 94.

⁴ Quella di *Verità e menzogna* è relativamente recente e ha trovato un momento cruciale nel dibattito francese a cavallo degli anni '60 e '70 del secolo scorso, sull'onda delle traduzioni del *Philosophenbuch* nel 1969 (F. NIETZSCHE, *Das Philosophenbuch: theoretische Studien/Le Livre du philosophe: études théorétiques*, tr. fr. Angèle Kremer-Marietti, Aubier-Flammarion, Paris 1969, edizione bilingue) e del *Nietzsche* di Heidegger nel 1971 (M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, tr. fr. Pierre Klossowski, Gallimard, Paris 1971, 2 voll.). Su questa fase della ricezione francese di Nietzsche, cfr. J. LE RIDER, *Nietzsche en France. De la fin du XIX^e siècle au temps présent*, Puf, Paris 1999, pp. 205-217.

⁵ G. COLLI, *Prefazione a F. Nietzsche, Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, Adelphi, Milano 1991⁹, p. xi.

⁶ Cfr., ad esempio, R. BITTNER, *Nietzsche's Concept of Truth*, in *Nietzsche as a German Philosopher*, O. Höffe (ed.), Cambridge UP, Cambridge 2021, pp. 231-254.

della “post-verità”⁷, oppure gli elementi fondamentali del prospettivismo di Nietzsche, ripresi e sviluppati nelle opere mature⁸.

Proprio Nietzsche insegna che la lettura di un testo è inevitabilmente (e anche legittimamente) orientata dalle domande e dagli interessi dei lettori. Alcuni di loro hanno cercato in *Verità e menzogna* la teoria o la definizione della “verità”, o meglio dell’anti-verità, di Nietzsche (la verità è «un mobile esercito di metafore», «un’illusione di cui si è dimenticata la natura illusoria»), nella seconda *Considerazione inattuale* la sua teoria critica della storia o un affilato strumento polemico contro lo storicismo. Con il vantaggio epistemologico dato dalla distanza storica ci si può chiedere tuttavia se davvero gli scritti in questione racchiudano quello che vi si cerca e se la posta in gioco e gli obiettivi di Nietzsche fossero gli stessi dei nostri: se *Verità e menzogna* contenga una teoria della verità in piena regola, o la seconda *Considerazione inattuale* una requisitoria contro la storia. Focalizzare lo sguardo sull’anno 1873, cercando di comprenderlo almeno in prima battuta alla luce del ventaglio di possibilità che apriva, realizzate oppure no, può aiutare a cogliere la specificità dei problemi che Nietzsche si poneva in quel momento e le soluzioni provvisorie che delineò.

Nietzsche trascorre in larga parte il 1873 a Basilea, dov’era professore di lingua e letteratura greca, con le uniche parentesi di un paio di brevi soggiorni a Bayreuth, di un mese estivo a Flims nei Grigioni, tra metà luglio e metà agosto, e degli ultimi giorni dell’anno passati come d’abitudine a Naumburg con la madre e la sorella. L’anno si chiude con un corso universitario su Platone e la stesura della seconda *Inattuale*. I mesi precedenti erano stati laboriosi e fecondi. Nella prima parte dell’anno Nietzsche si dedica al manoscritto de *La filosofia nell’epoca tragica dei Greci*, concluso nel mese di aprile, che avrebbe dovuto costituire la parte storica del *Philosophenbuch*. Tra primavera e

⁷ Sul tema cfr., ad esempio, T. ANDINA, *Truth, Lies and Post-truth*, in A. Condello, T. Andina (eds.), *Post-Truth, Philosophy and Law*, Routledge, Oxon and New York 2019, pp. 1-12; R. BEINER, *Nietzsche, Politics, and Truth in an Age of Post-truth*, in M. McManus, *Nietzsche and the Politics of Reaction*, Palgrave Macmillan, London 2023, pp. 37-59.

⁸ Cfr. ad es. l’Aforisma 34 di *Al di là del bene e del male*: «che cosa ci costringe ad ammettere una sostanziale antitesi tra “vero” e “falso”? Non basta forse riconoscere diversi gradi di illusorietà, nonché, per così dire, ombre e tonalità complessive, più chiare e più oscure, dell’apparenza?» (F. NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, Adelphi, Milano 1990¹¹, p. 42).

estate si occupa soprattutto della prima *Inattuale* su Strauss e di *Verità e menzogna in senso extramurale*, possibile introduzione allo stesso “Libro del filosofo”. Ai primi di giugno, afflitto da problemi agli occhi, detta a Carl von Gersdorff il manoscritto per la stampa dell'*Inattuale* su Strauss, che esce l'8 agosto suscitando una certa eco, e quello di *Verità e menzogna*. Dopo la pausa estiva trascorsa sulle montagne dei Grigioni, Nietzsche si impegna soprattutto nel lavoro sulla seconda *Considerazione inattuale*. Il 18 settembre scrive a Wagner: «L'inverno mi spaventa un po' [per i problemi agli occhi], perché mi è vietato far lezione con la luce artificiale. Insomma, non mi resta che pensare, e così penso alla mia seconda “Inattuale”. Il progetto, che ne contempla dodici, è già steso»⁹. La vera e propria redazione lo occupa per due mesi, fra novembre e dicembre. La consegna del testo all'editore, il giorno 30 dicembre, chiude anche simbolicamente l'anno. *Sull'utilità e il danno della storia per la vita* esce a fine febbraio 1874.

L'attività filosofica di Nietzsche nel 1873 è dunque caratterizzata dalla sovrapposizione di due progetti, il “Libro del filosofo” e le *Inattuali*, che si intersecano e si succedono pressoché senza soluzione di continuità. Gli scritti, editi o inediti, che prendono forma in questi mesi emergono dallo sfondo di un medesimo tessuto connettivo, una sorta di basso continuo documentato dai frammenti postumi. La contiguità dei filoni di ricerca seguiti da Nietzsche trova un corrispettivo sul piano filologico-testuale. I materiali più significativi per cogliere il rapporto fra i due progetti principali sono quelli del quaderno P I 20, soprattutto la sua seconda parte, che contiene materiali e stesure preliminari dei testi destinati al *Libro del filosofo*¹⁰ (gruppo 19 nell'edizione critica, databile fra estate 1872 e inizio del 1873) e quelli del quaderno U II 2 (estate-autunno 1873), in cui si trovano la bella copia di *Verità è menzogna* per mano di Gersdorff, insieme a stesure preliminari del medesimo testo e della seconda *Inattuale* (gruppo 29)¹¹. Ciò suggerisce di individuare proprio nel rapporto fra *Verità e menzogna* e l'*Inattuale* sulla storia il punto di transizione fra i due progetti, nonché uno snodo cruciale del pensiero di Nietzsche in quel

⁹ Cit. in F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi*, vol. III, cit., p. 316.

¹⁰ Cfr. le note del curatore della nuova edizione in *ivi*, pp. 291, 297, 321.

¹¹ Anche in questo caso si vedano le note di Giuliano CAMPIONI a F. Nietzsche, *Frammenti postumi*, vol. IV (Estate-autunno 1873-Fine 1874), Adelphi, Milano 2005, pp. 306-307, 312.

periodo. La valutazione di questa ipotesi passa dalla verifica che fra i due scritti, oltre alla stretta contiguità materiale, sussista anche una continuità o quantomeno una relazione di tipo tematico o teorico. Per procedere a una tale verifica analizziamo i due gruppi di frammenti, il 19, centrato su *Verità e menzogna*, e il 29, in cui i riferimenti ai due scritti si intrecciano in maniera più evidente, prima che il baricentro delle annotazioni di Nietzsche si sposti più decisamente su quella che diventerà di lì a poco *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*. Assumiamo come filo conduttore dell'analisi il rapporto fra filosofia, storia e verità.

2. Il gruppo 19 dei Frammenti postumi e Verità e menzogna in senso extramorale

Il gruppo 19 dei *Frammenti postumi* contiene gli appunti del quaderno P I 20 (seconda parte), che costituiscono un insieme «spiccatamente unitario»¹² attorno al progetto del “libro del filosofo”. Il gruppo, databile fra estate del 1872 e inizio del 1873, si apre sotto il segno di Schopenhauer e dell'opposizione fra l'arte e la filosofia da una parte, la conoscenza e la storia dall'altra. Nietzsche medita di dedicare l'opera all'«immortale Arthur Schopenhauer» (19 [85]; cfr. [4]). A un certo punto le assegna, fra i vari titoli provvisori, quello di “Il filosofo. Considerazioni sulla lotta fra arte e conoscenza” (19 [98]), una formulazione che mette in particolare evidenza la contrapposizione fra i due termini. Il filosofo, infatti, annota Nietzsche, «dimostra la necessità dell'illusione dell'arte e di un'arte che domini la vita» (19 [36]). È il tipo di filosofo che vide la luce in Grecia «nell'epoca della tragedia» (*ibidem*), e di cui agli occhi di Nietzsche il nostro mondo ha di nuovo un profondo bisogno. Nietzsche dunque pone la filosofia, l'illusione, l'arte da un lato, la conoscenza dall'altro. Le forme di conoscenza a cui arte e filosofia si oppongono sono le scienze naturali, ma anche e soprattutto la conoscenza storica (*Historie*).

I punti problematici della storia sono due. Il primo è il rapporto con la temporalità. La conoscenza storica è costitutivamente legata al tempo, mentre il compito proprio dell'artista e del filosofo è di distaccarsi dal tempo (dal tempo in generale, dallo spirito del tempo, dall'attualità): «egli [il vero filosofo] non ha nulla a che fare con la

¹² Nota del curatore in *ivi*, p. 321.

contingente situazione politica di un popolo, e di fronte al suo popolo è piuttosto *fuori del tempo*» (19 [16]). E ancora: «La sfera del filosofo e dell'artista vive staccata dalla miseria, sopra il tumulto della storia di un'epoca. Il filosofo come *freno della ruota del tempo*» (19 [17]). Si potrebbe obiettare che la conoscenza storica non è necessariamente legata al proprio tempo o all'attualità, anzi, che la distanza storica può costituire una forma di straniamento temporale rispetto al presente. Ma Nietzsche in questo contesto ritiene che la «storiografia iconica», come la chiama dispregiativamente¹³, non sia in grado di effettuare una tale presa di distanze. Al contrario, essa impedisce il giudizio sul tempo e, attraverso la comprensione avalutativa del continuum temporale, si limita a ricostruire i nessi che dal passato portano all'attualità. Il compito del filosofo consiste invece «nel combattere consapevolmente tutti gli elementi che conducono all'attualità» (19 [12]): si coglie qui un primo nucleo tematico del progetto delle *Considerazioni inattuali*. Proprio la natura avalutativa della conoscenza storica è il secondo aspetto problematico. Precludendosi per definizione di giudicare il proprio oggetto, la conoscenza storica si mostra incapace di discriminare e di scegliere, finendo per dare espressione a un impulso conoscitivo illimitato: «L'impulso conoscitivo che *non sa scegliere* sta sullo stesso piano dell'indiscriminato impulso sessuale – segno di volgarità» (19 [11]). Segno di volgarità e soprattutto di mancanza di vitalità. L'impulso senza freni alla conoscenza induce infatti a rimanere «incatenati con la forza a oggetti conoscitivi, non importa quali», a seguire acriticamente i propri interessi individuali reificandoli, a condurre «una vita povera»: in sintesi, «[l]o smodato e indiscriminato impulso conoscitivo, con sfondo storico, è un segno

¹³ *Ivi*, 19 [10], cfr. [23, 37, 212, 248, 319]. D'ora in poi cito come è d'uso i *Frammenti postumi* indicando il gruppo seguito dal numero del testo fra parentesi quadre, senz'altra indicazione. Non è facile precisare in che senso Nietzsche usi questo aggettivo, ma si può supporre che esso indichi una rappresentazione statica e sacralizzata dei singoli elementi del passato: la storiografia iconica è quella che si occupa di ciò che è morto, cercando oggetti sempre più piccoli con l'intento di strapparli all'oblio (cfr. 19 [37]: «per noi vale soltanto il criterio estetico: ciò che è *grande* ha diritto di essere indagato storicamente, non già però mediante una descrizione iconica, bensì mediante una *pittura storica produttiva e stimolante*. Noi lasciamo *in pace le tombe*: ma ci impadroniamo di ciò che è eternamente vivo»). A questa modalità alternativa di scrivere la storia, qui appena accennata, Nietzsche dà il nome di «storia ideale» (19 [212]): è il primo nucleo di quella che nella prospettiva della seconda *Inattuale* diventerà la storia «classica» o «monumentale».

che la vita è invecchiata» (19 [21]). Di contro, la filosofia esprime «un impulso conoscitivo che sa scegliere», prospettando in tal modo «una forma superiore di vita» (*ibidem*). L'altro compito che Nietzsche assegna alla filosofia, oltre a porre un freno alla ruota del tempo, consiste dunque nel «domare» (19 [35]) o «*tenere a freno l'impulso conoscitivo*» (19 [41]).

La domanda che Nietzsche si pone a questo punto è da dove venga l'illimitato impulso conoscitivo di cui la storia iconica è espressione, o meglio cosa abbia reso tale impulso illimitato. Nei frammenti del gruppo 19 è possibile individuare una doppia linea argomentativa, le cui articolazioni, peraltro non alternative fra loro, confluiranno entrambe in *Verità e menzogna in senso extramorale*. La critica della conoscenza storica porta infatti Nietzsche a interrogarsi più in generale sulla sopravvalutazione della verità (il «*pathos della verità*»¹⁴) e sull'origine del contrasto fra vero e falso: «Noi siamo troppo abituati al contrasto tra verità e falsità storica. È comico che i miti cristiani debbano essere completamente *storic!*» (19 [40]). Da un punto di vista filologico e tematico, l'argomento della seconda *Inattuale* (la storia) precede dunque quello di *Verità e menzogna*, che ne deriva.

La prima spiegazione della sopravvalutazione della verità è, possiamo dire, di tipo socio-politico e riposa sull'adozione di un modello latamente hobbesiano: la vita umana è insicura e versa in uno «*stato di guerra*»; affinché tale stato cessi e nasca la società occorrono «una salda convenzione» e «una *definizione* valida e vincolante delle cose»; «allora ha inizio *l'impulso alla verità*» (19 [230])¹⁵. La verità è dunque investita di valore sociale, mentre la menzogna (cioè «*adopera[re] le parole per fare apparire reale ciò che non lo è*») è percepita come una minaccia alla sicurezza e alla vita associata (19 [230]). In questa prospettiva socio-politica la verità appare non come una nozione logica o epi-

¹⁴ 19 [103, e *passim*]. Sul *Pathos della verità* è, com'è noto, il titolo di una delle *Cinque prefazioni per cinque libri non scritti* offerte a Cosima Wagner per il Natale 1872 (F. NIETZSCHE, *Sul pathos della verità*, in Id., *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci e Scritti dal 1870 al 1873*, Adelphi, Milano 2006⁵, pp. 83-89).

¹⁵ Cfr. 19 [97]: «È di qui che sorge *il dovere della verità*». Per il riferimento a Hobbes, cfr. F. NIETZSCHE, *Verità e menzogna in senso extramorale*, in Id., *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci e scritti 1870-1873*, cit., p. 229: «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*».

stemologica, ma innanzitutto come un «bisogno sociale» (19 [175]). Inoltre, a rigore non si tratta di verità, cioè di una nozione relativa al giudizio su uno stato di cose, bensì di veracità, cioè della disposizione morale che vincola il soggetto a dire il vero, un “vero” che «significa soltanto non allontanarsi dal senso usuale delle cose» (19 [229]).

Con la seconda linea argomentativa, Nietzsche prova a rendere conto precisamente di come si sia passati dalla veracità come dovere o bisogno sociale (opposto alla menzogna) alla verità come nozione epistemologica, relativa a giudizi su stati di cose (opposta alla falsità). Qui è all’opera un altro tipo di impulso o istinto, di tipo antropomorfo o “metaforico”, dove per metaforico s’intende alla lettera la trasposizione di senso, o «metastasi», da un ambito del reale (quello del soggetto umano) ad altri. Il processo si sviluppa per centri concentrici di ampiezza crescente, secondo un movimento che ricorda quello descritto da Spinoza nell’Appendice alla Parte I dell’*Etica* a proposito di un altro processo di proiezione antropomorfa, l’origine del pregiudizio finalistico. Così dal fatto che l’uomo per bisogno sociale si vuole *sincero* si passa secondo Nietzsche a credere che anche il mondo «*debba* essere sincero verso di lui»¹⁶ e poi che vero o sincero sia Dio stesso («la *veracité de Dieu* di Descartes», 19 [138]). In questo modo, mediante una ripetuta «inferenza analogica» (19 [209]), la veracità dell’individuo in società diventa insensibilmente la verità del mondo e della natura (scientificamente conoscibile), fino a concepire Dio stesso come deposito o garanzia di tale verità. L’impulso a dire la verità che caratterizza i soggetti politici si reifica trasformandosi nella verità come proprietà delle cose. Questa verità depositata nelle cose e garantita da Dio è allo stesso tempo l’oggetto e la legittimazione a posteriori di quell’impulso generale verso la conoscenza, di cui la conoscenza storica è una particolare manifestazione ipertrofica.

Questi temi trovano in *Verità e menzogna in senso extramurale* una «precaria, abbagliante, sintesi»¹⁷. In particolare, la doppia spiegazione dell’impulso alla verità (socio-politica e metaforico-antropomorfa)

¹⁶ 19 [177]: «L’uomo buono vuole altresì essere vero e crede nella verità di tutte le cose. Non soltanto della società, ma anche del mondo. [...] Perché mai, infatti, il mondo dovrebbe ingannarlo? Egli trasferisce dunque la sua tendenza nel mondo, e crede che anche il mondo *debba* essere sincero verso di lui». Cfr. 19 [207]: «...quando si sottopone egli stesso alla legge della veracità, crede anche alla veracità della natura nei suoi confronti».

¹⁷ G. CAMPIONI, in F. Nietzsche, *Frammenti postumi*, vol. III, cit., p. 294.

costituisce la struttura argomentativa del breve scritto¹⁸. Ne seguono alcune osservazioni sul significato più generale di *Verità e menzogna* nel contesto del “momento 1873” della ricerca di Nietzsche. Spesso in *Verità e menzogna* si cerca la teoria o la definizione nietzschiana della verità. Ora la domanda da cui parte Nietzsche è un'altra, e precisamente: “Da dove sorge l'impulso alla verità?”. L'investimento valoriale precede la definizione del concetto, e anzi in un certo senso la motiva: definire in modo rigoroso l'ambito della verità, ad esempio separandolo con nettezza da quello della falsità o della menzogna, è un effetto del bisogno sociale di veridicità. Quando dunque ci accingiamo a formulare una teoria della verità è sempre a quel bisogno che stiamo rispondendo. Questo tipo di origine impura della nozione di verità trova conferma nella doppia spiegazione dell'impulso alla verità a partire da due altri impulsi o tendenze anteriori: quello verso la sicurezza consentita dall'associazione e quello alla proiezione antropomorfa, o metafora. Per Nietzsche sono entrambe tendenze necessarie, o «fisiologiche». Ciò che non è necessario, ma fortuito, è il loro incontro: «Due proprietà necessarie per scopi diversi – la *veracità* – e la *metafora* – hanno prodotto la tendenza alla verità. Quindi un fenomeno morale, universalizzato esteticamente, produce l'impulso intellettuale»¹⁹. Il desiderio di conoscere non è dunque un istinto primario, bensì un fenomeno derivato; la sua emergenza è casuale e in un certo senso illogica.

Per quanto siano eterogenei ed esercitino la loro azione indipendentemente l'uno dall'altro, i due impulsi da cui nasce il pathos della verità presentano tuttavia alcuni elementi in comune. Il primo è l'oblio. Affinché si creda alla verità come valore occorre da una parte dimenticare che le “definizioni valide e vincolanti delle cose” non sono in realtà che convenzioni sociali; dall'altra, che la verità stessa non è

¹⁸ Per un'analisi più approfondita di *Verità e menzogna*, mi permetto di rinviare a G. PAOLETTI, *Nietzsche 1873: finzione, storia e verità*, in G. Paoletti, L. Mori, F. Marchesi (cur.), *L'esercizio della meraviglia. Studi in onore di Alfonso M. Iacono*, ETS, Pisa 2019, pp. 529-549.

¹⁹ 19 [178]. Pertinente anche l'inizio del frammento, dove Nietzsche nega che l'essere umano desideri conoscere per natura: «Io non ricerco lo scopo della conoscenza: essa è causale, cioè non è sorta con un'intenzione finalistica razionale. Si tratta di un'estensione, oppure di un indurimento e un consolidamento di un modo di agire e di pensare in certi casi necessario. Per natura l'uomo non esista allo scopo di conoscere».

altro che una metafora o un'illusione «di cui si è dimenticata la natura illusoria»²⁰. In sintesi: «Solo attraverso l'oblio l'uomo può giungere a credere di possedere una "verità" nel grado sopra designato»²¹. L'oblio è inteso inoltre non come un mero effetto dell'abitudine, ma come una forza attiva, capace di resistere ad altre forze concorrenti, secondo una caratterizzazione che Nietzsche svilupperà nella seconda *Inattuale* e soprattutto nella *Genealogia della morale*²².

L'attribuzione all'oblio di una funzione fondamentale costituisce un rovesciamento rispetto alla conoscenza storica, che invece si pone in primo luogo come una disciplina della memoria. Non si tratta tuttavia di una mera contrapposizione. Quando Nietzsche in *Verità e menzogna* arriva a fornire la sua definizione di 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»²³ – la posta in gioco non è tanto fornire una nuova definizione vincolante di verità da sostituire alle precedenti, ma enunciare una tesi metateorica valida per ogni definizione di verità, che ne disveli l'origine umana e «morale». L'enunciazione di questa tesi disvelante comporta il ricordo di ciò che si è dimenticato, cioè un'operazione di memoria. Ne segue che il complesso percorso argomentativo che porta Nietzsche a *Verità e menzogna* non consiste in una semplice inversione di valori, nel mettere illusione e metafora *al posto* della verità, dato che veracità e metafora sono entrambi impulsi fisiologici. Si tratta invece di sottolineare l'origine umana (contingente, storica, ecc.) del *contrasto stesso* fra verità e menzogna o illusione, quello stesso contrasto in cui siamo immersi senza saperlo ogni volta che prendiamo partito per l'una o per l'altra.

In altre parole, va presa pienamente sul serio la congiunzione del titolo dello scritto di Nietzsche: «verità e menzogna». Partito da una posizione basata sul netto contrasto fra arte, filosofia, illusione da una parte, conoscenza, storia, verità dall'altra, Nietzsche sembra approdare nel corso del 1873 a un approccio più complesso, non semplicemente dicotomico. Contro questa conclusione milita tuttavia il finale

²⁰ F. NIETZSCHE, *Verità e menzogna in senso extramurale*, cit., p. 233.

²¹ *Ivi*, p. 230.

²² F. NIETZSCHE, *Genealogia della morale*, Seconda dissertazione, § 1, Adelphi, Milano 1990⁴, pp. 45-46.

²³ F. NIETZSCHE, *Verità e menzogna in senso extramurale*, cit., p. 233.

di *Verità e menzogna*, in cui occupa di nuovo il campo una dicotomia fondata su una netta opposizione valoriale: l'opposizione fra l'«uomo razionale», dall'intelletto plumbeo e dalla «triste operosità», e l'«uomo intuitivo», capace di metafore, dominio sulla vita e «redenzione»²⁴. Da questo punto di vista l'esito delle riflessioni condotte fin qui da Nietzsche appare aporetico.

3. *Il gruppo 29 dei Frammenti postumi* e Sull'utilità e il danno della storia per la vita

Con i frammenti del gruppo 29, risalenti all'estate-autunno del 1873, siamo introdotti nel pieno del cantiere della seconda *Inattuale*. Il nesso con i materiali del gruppo 19 e con *Verità e menzogna* è tuttavia molto stretto. Come già ricordato, il quaderno U II 2, da cui sono tratti i frammenti del gruppo 29, contiene materialmente anche alcune stesure preliminari e la bella copia di *Verità e menzogna* ad opera di Gersdorff. Inoltre, le annotazioni di Nietzsche presentano una forte continuità tematica con quelle del gruppo 19 e le due questioni principali – verità/menzogna e storia – si intrecciano e si alternano fra loro senza soluzione di continuità, finendo per costituire un unico insieme di problemi. Le rispettive storie e fortune editoriali ci hanno abituato a leggere *Verità e menzogna* e la seconda *Inattuale* indipendentemente uno dall'altra, ma i due scritti nascono di fatto dallo stesso ambito di ricerca e rispondono in larga parte alle medesime domande²⁵. La lettura dei *Frammenti postumi*, cioè di testi che ancora non si sono strutturati nei due scritti distinti e autonomi, aiuta anche in questo caso a cogliere i punti di contatto e a ricostruire come al rallentatore le transizioni teoriche della ricerca di Nietzsche in quel lasso di pochi mesi a cavallo fra 1872 e 1873.

Fra i temi dove l'intreccio è più stretto si nota in primo luogo il nesso fra conoscenza storica e pathos della verità. Abbiamo già sottolineato come nel gruppo 19 Nietzsche muova dalla prima al secondo: parte dalla critica della «storiografica iconica», con il suo smodato e indiscriminato impulso conoscitivo, per chiedersi poi da dove venga

²⁴ *Ivi*, pp. 243-244.

²⁵ Secondo G. Campioni, gli appunti di Nietzsche mostrano come egli inizi ad occuparsi della «malattia storica» declinando il progetto originario di una *Considerazione inattuale* sul tema della verità (*Nota al testo*, in F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi*, vol. IV, cit., p. 307).

tale impulso e finendo per indagare quale sia in generale l'origine del contrasto tra vero e falso, tra verità e menzogna. Nel gruppo 29 il movimento è invertito: una volta chiarite le motivazioni "moralì" che stanno alle spalle della valorizzazione della verità in generale, si torna a considerare la conoscenza storica come un caso e un effetto esemplare di tale investimento valoriale. Così nella successione delle annotazioni di Nietzsche si passa senza uno stacco netto dall'analisi del dovere (e del piacere) di «pronunziare la verità» (29 [1] e sgg.) al problema di come frenare l'impulso conoscitivo da cui anche le discipline storiche sono affette²⁶. Un secondo nodo tematico è costituito dalla funzione dell'oblio. Ne abbiamo già sottolineato l'importanza nei materiali del gruppo 19, preparatori a *Verità e menzogna*, come chiave di lettura dell'impulso alla verità (illusione di cui si è dimenticata la natura illusoria). L'oblio è centrale anche nella seconda *Inattuale*: caratteristica degli animali, e condizione della loro felicità²⁷; limite all'ipertrofia del senso storico²⁸. A parità di rilevanza, si nota tuttavia una differenza di funzione, nella misura in cui nella prospettiva della seconda *Inattuale* l'oblio appare non come un viatico del pathos della verità, secondo le tesi di *Verità e menzogna*, bensì come un freno.

Peraltro, è proprio da una riflessione sulla menzogna che emerge questo cambiamento di orientamento relativo alla funzione dell'oblio. Lo spunto è dato dalla disputa fra Kant e Benjamin Constant sul diritto di mentire²⁹. Constant aveva sostenuto, criticando le tesi di «un filosofo tedesco», che il *dovere* di dire la verità trova il suo limite nelle condizioni da cui dipende il *diritto* di conoscere la verità³⁰. Ad esempio, un assassino che sta inseguendo un mio amico e mi chiede dove si sia nascosto non ha alcun diritto a che gli riveli la verità e ho anzi il

²⁶ Prima per cenni, *ivi*, 29 [23 e 24], poi più decisamente dal frammento [29] in poi. La serie di frammenti dal [29] al [196] è la più pertinente per la seconda *Inattuale*.

²⁷ F. NIETZSCHE, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, cit., § 1; cfr. Id., *Frammenti postumi*. vol. IV, cit., 29 [98].

²⁸ F. NIETZSCHE, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, cit., § 10; cfr. Id., *Frammenti postumi*. vol. IV, cit., 29 [194].

²⁹ Fra i vari contributi sulla disputa, cfr. F. BOITUZAT, *Un droit de mentir? Constant ou Kant*, Puf, Paris 1993; I. KANT – B. CONSTANT, *La verità e la menzogna. Dialogo sulla fondazione morale della politica*, A. Tagliapietra (cur.), Bruno Mondadori, Milano 1996.

³⁰ Nel saggio *Des réactions politiques* (1797); tr. it. in I. KANT – B. CONSTANT, *La verità e la menzogna*, cit., pp. 209-210.

diritto di mentirgli. Kant replicò al «filosofo francese» che la sfera del dovere è incondizionata e dunque si dà certo la possibilità empirica di derogare rispetto ad esso, ma non il diritto di farlo³¹. Ciò vale a maggior ragione per il dovere di dire il vero, che è il fondamento di ogni comunicazione e relazione umana. Non si ha perciò mai il diritto di mentire e le conseguenze della nostra sincerità (fino alla peggiore di tutte, la morte dell'amico) vanno considerate come effetti fenomenici imponderabili, estranei all'ambito del dovere morale. Dal punto di vista di *Verità e menzogna* non è difficile immaginare che Nietzsche propenda per Constant e si schieri contro Kant, la cui teoria sul dovere assoluto della veracità gli appare come un caso esemplare di pathos inconsapevole della verità³². Ma la cosa più interessante è il fatto che Nietzsche estende i termini della disputa sul diritto di mentire al caso della storia:

Per la storia critica vale anche quanto dice Benjamin Constant: «il principio etico secondo il quale è un dovere dire la verità, preso di per sé e in senso assoluto, renderebbe impossibile ogni società». Basta pensare alla propria vita: se il compito fosse parlare di tutto il proprio passato a voce alta, chi lo potrebbe sostenere? Ci vuole molta forza per dimenticare, onde continuare a vivere (29 [179]).

L'estensione alla storia passa per l'analogia fra menzogna e oblio. Allo stesso modo in cui senza il diritto di mentire la società sarebbe impossibile (Constant), senza la capacità di dimenticare il rapporto con il passato diventa insostenibile (Nietzsche). Questo vale per il passato individuale («il proprio passato»), ma anche per quello collettivo, oggetto della storia. L'annotazione di Nietzsche si riferisce a quella che egli chiama la «storia critica», cioè il tipo di conoscenza storica definito da una cesura rispetto al passato. Ma il principio fondamentale è posto e non tarderà ad essere applicato da Nietzsche a tutti i tipi di *Historie* che distingue nella seconda *Inattuale* (monumentale, antiquaria e appunto critica): ogni modalità di conoscenza storica comporta una determi-

³¹ Nello scritto *Sul presunto diritto di mentire per amore dell'umanità* (1797), tr. it. in I. KANT – B. CONSTANT, *La verità e la menzogna*, cit.

³² 29 [6]: «Benjamin Constant: “il principio etico secondo il quale è un dovere dire la verità, preso di per sé e in senso assoluto, renderebbe impossibile ogni società”»; 29 [102]: «Massima stima della *verità* come caratteristica dell'epoca: Kant – menzogna».

nata forma di oblio. Tramite la riflessione sul diritto di mentire, una fessura si è prodotta dunque nel dovere incondizionato di dire il vero e nella pienezza ontologica del passato. Non si tratta più di contrapporre semplicemente l'oblio alla memoria storica (la "storia iconica", incapace di selezione e di oblio). Nietzsche adesso afferma invece che, analogamente a quanto avviene per i due termini complementari di verità e menzogna ("verità e menzogna"), memoria e oblio sono entrambi presenti all'interno della storia. Sono presenti e anzi la costituiscono: senza una dimensione di oblio, la storia è impossibile. Questo significa anche concepire la conoscenza storica non come una forma di registrazione passiva del passato, bensì come una forza attiva, creatrice: «Lutero: "Se Dio avesse pensato all'artiglieria pesante, non avrebbe creato il mondo". Dimenticare è davvero prerogativa di ogni creazione» (29 [180]).

Per questa via, la ricerca di Nietzsche approda a una profonda ridefinizione del rapporto fra storia, memoria e oblio rispetto alla concezione da cui era partito appena pochi mesi prima. Il progetto della seconda *Inattuale* costituisce, potremmo dire, una riflessione su memoria e oblio in senso extramurale. Una volta che l'opposizione binaria tra memoria e oblio è venuta meno si apre la strada per una concezione più articolata del peculiare rapporto con il passato che stabiliamo attraverso la storia. I frammenti del gruppo 29 lasciano intravedere un progressivo incremento di complessità nei termini in cui viene posta e affrontata la questione, un incremento che Nietzsche attua lavorando parallelamente su tre aspetti: tipologico, valoriale e terapeutico (nel senso dei rimedi alla malattia storica).

Quanto ai tipi di storiografia, si ricorderà come Nietzsche nel gruppo 19 si fosse focalizzato sulla storiografia "iconica", contrapponendo ad essa la dimensione *astorica* di arte e filosofia. Nel gruppo 29 inizia sostituendo alla storia iconica la coppia "classico/antiquario". I due tipi in un primo momento sono specularmente contrapposti: il modo classico (o monumentale) valuta il passato, cogliendo in esso ciò che è esemplare per il presente, e in questo modo serve la vita; il modo antiquario, che eredita alcuni tratti della storiografia iconica, non valuta, ma cerca di «comprendere tutto come divenuto» e in tal modo serve il «bisogno di verità», contro la vita (29 [29]). Mentre il modo classico-monumentale sta dalla parte dell'arte, «trasfigura artisticamente» il passato (*ibidem*), il modo antiquario obbedisce all'impulso alla verità vivisezionando scientificamente la storia, a forza di assegnare una causa ad ogni più minuto evento finisce per «creare la superstizione che la

storia sia razionale» (29 [31]). Nelle prime formulazioni della coppia monumentale/antiquario³³ Nietzsche si limita dunque a trasporre nei due tipi di *Historie* l'opposizione valoriale originaria fra arte e verità, in base al rispettivo rapporto con la vita: solidarietà (arte, storia monumentale) o contrasto (verità, storia antiquaria). La situazione si complica con l'introduzione di un terzo tipo, la storia critica, quella che nasce da una sofferenza nel presente e dal bisogno di liberarsi di essa (29 [102, 104 e soprattutto 115]). La semplice opposizione binaria non è più possibile e Nietzsche a questo punto mette anche in luce a quali bisogni vitali corrispondano i vari tipi di storia – il bisogno di imitare ciò che è grande (monumentale); di riverire «ciò da cui proveniamo e [...] ciò che ci circonda» (antiquario [114]); di liberarsi dalla sofferenza del presente (critico):

L'uomo vuole creare	monumentale
perseverare nell'abituale	antiquario
liberarsi dalla sofferenza	critico ³⁴ .

In base alla nuova tipologia tripartita dunque non c'è una *Historie* che sia di per sé avversa alla vita. Tutte e tre trovano invece la loro motivazione in un bisogno vitale specifico, così come tutte e tre lasciano uno spazio per l'oblio. L'ultima variazione introdotta da Nietzsche al suo quadro tipologico consiste nel fatto che la malattia storica in senso proprio, dopo essere stata identificata in un primo momento con la storia iconica o con quella antiquaria, finisce per non coincidere più con uno dei tre tipi, ma diventa un caso a sé stante, sia che esso derivi da un'ipertrofia o degenerazione di uno dei tre, dalla mancanza di contrappesi reciproci fra di essi o da un approccio epistemologico sostanzialmente diverso (la storia come scienza o come «teologia camuffata»³⁵) – un'eziologia plurale e aperta che Nietzsche conserva nella seconda *Inattuale*.

La messa a punto della tipologia va in parallelo con un'elaborazione del giudizio di valore sulla storia. In un primo momento la storia è presentata da Nietzsche in una luce negativa, contro il valore positivo attribuito ad arte e filosofia. La tipologia a due monumentale/antiquario riproduce inizialmente questa polarizzazione (il monumentale

³³ Cfr. anche 29 [90, 97, 101, 102].

³⁴ 29 [115].

³⁵ 29 [46, 53]. Cfr. 29 [37, 38, 153].

positivo³⁶, l'antiquario negativo³⁷). Con l'articolazione della tipologia il giudizio si complica e Nietzsche prende in esame due diverse possibilità: i tre tipi di per sé positivi (cioè rispondenti a bisogni vitali) e contrapposti alla malattia storica³⁸; oppure i tre tipi sempre ben distinti dalla malattia storica, ma anche attraversati da un'ambiguità *interna* fra valore positivo e valore negativo a seconda della loro moderazione intrinseca e dell'equilibrio di ciascuno rispetto agli altri. In quest'ultima soluzione, che è quella adottata infine nella seconda *Inattuale*, "utilità e danno" sono due facce distinte del rapporto fra la storia e la vita, ma non completamente separate, bensì distribuite in una griglia complessa dove la transizione da un polo all'altro è sempre possibile, nel male e nel bene³⁹.

Veniamo così al piano "terapeutico" dei rimedi contro la febbre storica. Le annotazioni di Nietzsche sono concentrate nella parte finale del gruppo 29. Per contenere lo smisurato impulso conoscitivo che caratterizza anche la storia Nietzsche aveva puntato inizialmente, ispirandosi a Schopenhauer, sulla dimensione atemporale di arte e filosofia, capaci di elevarsi «sopra il tumulto della storia» (gruppo 19). Quando torna a interrogarsi sugli antidoti alle patologie della storia nel gruppo 29, questa valorizzazione in chiave terapeutica di una dimensione non storica compare in margine a un ventaglio più ampio di possibilità, che comprende ad esempio la pura negazione della storia (Platone⁴⁰), il suo uso in chiave monumentale come nei drammi di Schiller⁴¹ o l'adozione di un modello materialistico e anti-teleologico di spiegazione storica («caos di atomi»⁴²). Ecco uno dei diversi elenchi di possibili rimedi alla malattia storica stilati da Nietzsche (29 [188]⁴³):

³⁶ 29 [24, 35].

³⁷ 29 [24, 31].

³⁸ Così, ad esempio, nel piano della seconda *Inattuale* contenuto nel frammento 153: «3. Storia per la vita {Monumentale. Antiquario. Critico [...] 7. Storia ostile alla vita».

³⁹ Per l'ambivalenza interna, cfr. 29 [35], dove si accenna per la prima volta a una valenza negativa del modo monumentale; [37, 38], su monumentale e antiquario; [50], sul possibile pericolo del monumentale («confonde e indebolisce l'istinto di ricerca»); [101 e 102], sul pericolo dell'"oggettività" che minaccia entrambi i tipi; [114], sull'ambivalenza dell'antiquario.

⁴⁰ 29 [90, 188]; cfr. [153].

⁴¹ 29 [124], cfr. [117].

⁴² 29 [188], cfr. [75].

⁴³ Cfr. con gli altri due elenchi di 29 [90 e 124].

Rimedi:

- 1) *Rinuncia* alla storia?
- 2) Negazione di ogni scopo. Caos di atomi?
- 3) L'interesse per lo storico è rivolto contro la storia?
Gli storici sono per la maggior parte al di sotto dei loro oggetti.
- 4) Goethe, natura.
- 5) Coltivare l'elemento sovrastorico e quello non storico. Religione compassione arte.

Come si evince dall'ultimo punto di questo elenco, Nietzsche oltre a prendere in esame varie soluzioni elabora una nuova distinzione, passando anche in questo caso, come già per i tipi di storia, dall'opposizione a due (storico/non storico) a un modello tripartito: storico, non storico, sovrastorico⁴⁴. È proprio questa griglia a tre che finisce per imporsi, lasciando sullo sfondo le altre possibilità delineate nei frammenti postumi e sigillando così la conclusione della seconda *Inattuale*. Infine, le cose cambiano all'interno dello stesso modello a tre, in particolare rispetto alla definizione interna dei due antidoti all'eccesso di storia, il non storico (*das Unhistorische*) e il sovrastorico (*das Überhistorische*). Nel primo, che opera antropologicamente dal basso, per così dire, Nietzsche adesso contempla soltanto l'illusione e l'oblio, mentre arte, religione, filosofia sono comprese nel secondo, che agisce dall'alto, situandosi per definizione *sopra* la storia: «Le potenze antistoriche (*unhistorischen*) si chiamano oblio e illusione. Quelle sovrastoriche: arte, religione, compassione, natura, filosofia» (29 [194])⁴⁵.

In queste considerazioni dell'autunno 1873 si coglie un'ultima trasformazione della posizione di partenza, in base alla quale arte e filosofia collaborano con l'illusione per opporsi alla verità e alla storia in nome dell'eternità. Adesso l'illusione si colloca con l'oblio dal lato del "non storico", mentre lo sguardo sull'eterno resta prerogativa di attitudini "sovrastoriche" come quelle proprie dell'arte o della religione. Sul posto da assegnare alla filosofia invece Nietzsche esita: sovrastorica

⁴⁴ 29 [157] (piano provvisorio della seconda *Inattuale*): «1. Storico, non storico, sovrastorico. [...] 4. Il carattere non storico e quello sovrastorico come rimedi per la vita danneggiata dalla storia». Cfr. 29 [160].

⁴⁵ La compassione è un riferimento a Schopenhauer, la natura a Goethe: su Goethe, cfr. 29 [90] («La scienza della natura di Goethe» come rimedio contro la febbre storica).

oppure no? Nel frammento [194], appena citato, la filosofia è ancora compresa fra le potenze sovrastoriche; nel brano della conclusione della seconda *Inattuale* che rielabora quel frammento invece la filosofia non compare più:

Con il termine “l’antistorico” (*das Unhistorische*) designo la forza e l’arte di poter *dimenticare* e di rinchiudersi in un *orizzonte* limitato; “sovrastoriche” chiamo le potenze che distolgono lo sguardo dal divenire, volgendolo a ciò che dà all’esistenza il carattere dell’eterno e dell’immutabile, all’*arte* e alla *religione*⁴⁶.

4. *In conclusione: la filosofia e la storia*

Così, nel corso dell’anno 1873 sembra cambiare per Nietzsche anche il rapporto tra la filosofia e la storia. Nel primo progetto del *Philosophenbuch*, la filosofia come forza artistica si oppone alla scienza, alla storia e al loro smisurato impulso conoscitivo. Il filosofo è colui che «frena la ruota del tempo», si solleva «sopra il tumulto della storia di un’epoca», combatte l’attualità ponendosi «fuori del tempo». A fine 1873 l’aggettivo “inattuale” assume una sfumatura di significato diversa: «contro il tempo, e in tal modo sul tempo e, speriamolo, a favore di un tempo venturo»⁴⁷. La filosofia adesso agli occhi di Nietzsche non sembra più fare parte dell’ambito del non storico né di quello del sovrastorico. O almeno non sembra farne parte in maniera esplicita: Nietzsche opera qui per omissione, in levare, limitandosi a *non dire* più che la filosofia si trova dal lato opposto rispetto alla storia. Resta il fatto che, quando il tema riemerge positivamente nella sua opera – se per un attimo vogliamo cedere alla tentazione di una lettura del momento 1873 in chiave prospettica – la filosofia non è più artistica, né antistorica, ma risolutamente storica:

Difetto ereditario dei filosofi. 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 come una *æterna 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 testimo-

⁴⁶ F. NIETZSCHE, *Sull’utilità e il danno della storia per la vita*, cit., p. 95.

⁴⁷ *Ivi*, p. 5.

nianza sull'uomo di un periodo *molto limitato*. La mancanza di senso storico è il difetto ereditario di tutti i filosofi [...]. Ma tutto è divenuto; non ci sono *fatti eterni*: così come non ci sono verità assolute. Per conseguenza il *filosofare storico* è d'ora in poi necessario, e con esso la virtù della modestia⁴⁸.

⁴⁸ F. NIETZSCHE, *Umano, troppo umano. Un libro per spiriti liberi*, I (1878), aforisma 2, Adelphi, Milano 2013¹⁴, p. 16.

CHE COSA SIGNIFICA SCRIVERE UN LIBRO DI FILOSOFIA?
SU *VERITÀ E MENZOGNA IN SENSO EXTRA-MORALE*
E LE TRACCE DI UN *PHILOSOPHENBUCH*

1. *Introduzione*

In questo saggio intendo concentrarmi *Su verità e menzogna in senso extra-morale* come tappa dell'apprendistato di Nietzsche in quanto scrittore di filosofia. Come è noto, si tratta di un testo che vedrà la luce più di vent'anni dopo, quando Nietzsche, pur essendo ancora vivente, non sarà più attivo, e che dunque rimane allo stato di brogliaccio. Per quanto mi interessa, occorre fin da subito sottolineare un'ulteriore, significativa circostanza relativa alla sua redazione. A propriamente parlare, Nietzsche non ha *scritto* questo testo, ma lo ha intonato ad alta voce. A causa di un problema di vista, *Su verità in menzogna* è infatti stato da Nietzsche dettato durante il giugno del 1873 a Basilea, e materialmente vergato dall'amico Carl von Gersdorff. Non si tratta, tuttavia, di un'estemporanea esposizione a braccio; dell'opera sono infatti conservati materiali preparatori risalenti all'inverno 1872-1873.¹

Non potrà scendere nel dettaglio della sua ricostruzione, ma questo ci basti per mettere anzitutto in luce che si tratta di un testo la cui genesi è composita, e la cui stesura materiale vede, oltre alla collaborazione tra due autori, una singolare combinazione di oralità e scrittura. Si tenga inoltre presente anche un certo mistero in cui è

¹ Nel resoconto complessivo sulla genesi dell'opera che precede il commento dettagliato, Sarah Scheibenberger ricorda che, di fatto, Nietzsche dettò a Gersdorff il testo del manoscritto nel giugno del 1873, ma che alla base di questa conclusione finale c'erano scritti sul tema dell'estate del 1872 e una prima bozza risalente all'inverno 1872/1873 (cfr. S. SCHEIBENBERGER, *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, De Gruyter, Berlin-Boston 2016, pp. 5-6).

avvolto il manoscritto, che rimane segreto fino al 1895, quando, nel contesto della *Gesamtausgabe* (data di pubblicazione sul frontespizio: 1896), viene pubblicato insieme alla *Filosofia nell'epoca tragica dei greci*.² Questo scritto, dettato ma redatto materialmente da un altro e che rimane segreto per più di vent'anni, doveva inoltre fare parte di un ulteriore lavoro più ampio e mai portato a termine, che nelle note preparatorie Nietzsche chiama *Philosophenbuch*: il libro del filosofo. In una seconda edizione del 1903,³ *Über Wahrheit und Lüge* viene infatti pubblicato insieme a piani e studi per il *Philosophenbuch*, mentre nel 1906 entra a far parte del *Nachlass* 1869-1973.⁴

La *Leitfrage* dell'intero testo è evidentemente una: *Was ist Wahrheit?* – che cos'è la verità. Aprendosi a un *incipit* vertiginoso, il testo comincia con una *mise en abyme*.

In un pianeta di uno degli innumerevoli sistemi solari nell'infinità del cosmo, "c'era una volta" una specie che, scoprendo il potere della conoscenza, alimentò la più grande menzogna mai raccontata. Quella specie che si vanta di tale potere, infatti, dipende dalla non inesauribile incandescenza del sole, il cui spegnimento denuncia che i cultori della conoscenza non sono che una delle infinite e insignificanti parentesi nelle possibili vite del cosmo. Secondo un repentino rovesciamento della visione telescopica in una microscopica, Nietzsche rileva come persino la zanzara condivide con l'uomo il medesimo *pathos*: sentirsi al centro del mondo. Riecheggiando una celebre favola, la conoscenza inorgoglisce il soggetto conoscente come la presunzione di sé gonfia la rana davanti al bue. Ed ecco che fa la sua comparsa il filosofo, «il più orgoglioso tra gli uomini [*der stolzeste Mensch*]», il quale «crede che da tutti i lati gli occhi dell'universo siano rivolti telesopicamente sul suo agire e sul pensare» [WL 1].

² *Nietzsche's Werke*, Bd. 10, *Scripten und Entwürfe 1872-1876*, F. Koegel (Hg.), Naumann, Leipzig 1896, pp. 159-198. Nel *Nachbericht* Koegel presenta *Su verità e menzogna* come la parte introduttiva di «un grande e più ampio libro», che all'inizio avrebbe dovuto intitolarsi *Il filosofo come medico della cultura* (cfr. *ivi*, p. 458).

³ F. NIETZSCHE, *Werke*, zweite Abtheilung, Bd. X, *Nachgelassene Werke aus den Jahren 1872/1873-1875/1876*, E. Holzer und A. Hornesser (Hg.), Naumann, Leipzig 1903, pp. 189-207. L'indice riporta una serie di scritti come capitoli del *Philosophenbuch*, diviso in parte storica e parte teoretica, al cui terzo paragrafo (III.1) figura *Su verità e menzogna in senso extramurale*.

⁴ F. NIETZSCHE, *Werke*, Bd. 1, *Die Geburt der Tragödie. Aus dem Nachlaß 1869-1873*, E. Förster-Nietzsche (Hg.), Kröner, Leipzig 1906, pp. 503-523.

All'opposto del genio artistico di Schopenhauer, che eclissa sé stesso per diventare «chiaro occhio del mondo»,⁵ il filosofo, non diverso dalla ranocchia presuntuosa o da una zelante formica, crede invece di essere l'obiettivo di «tutti gli occhi dell'universo» [WL 1]. Essendo *der stolzeste Mensch*, il filosofo è accecato. Consumato dalla «fiamma della vanità» [WL 1],⁶ egli sembra diventare il prototipo del maestro d'orgoglio. Rinchiuso (*eingeschlossen*) nella sua «orgogliosa e fantasmagorica coscienza [*stolzes gauklerisches Bewusstsein*]» [WL 1], egli non vede aldilà del suo naso.

2. Filosofi sordi al linguaggio

E come potrà il filosofo, allora, avere un impulso alla verità? Quella tra verità e inganno non è, per Nietzsche, una vera distinzione; si potrà distinguere infatti, al più, tra inganni dannosi e inganni utili. Poiché la verità è dunque dell'ordine della convenzione, la sua formulazione e il suo vigore sono garantiti dalle leggi del linguaggio ordinario.

Il testo prosegue in una critica del pregiudizio naturalizzato che sta alla base della nostra pratica del linguaggio ordinario, ovvero l'idea di una corrispondenza tra cosa e parola. Conseguentemente al quadro da Nietzsche già delineato, invece, la parola non è determinata che da un qualche stimolo nervoso interno; che tale stimolo dia luogo a un'immagine è già una metafora, cui segue un'altra metafora che è la trasposizione dell'immagine in suono. Ogni metafora è però «un passaggio a una sfera del tutto differente e nuova» [WL 1]. Per questo, è proprio quando crediamo di sapere che cosa sia il linguaggio che

⁵ A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, G. Brianese (cur.), Einaudi, Torino 2013, p. 248.

⁶ In questo contributo i riferimenti alle opere di Nietzsche vengono riportati nel corpo del testo, tra parentesi quadre. Le abbreviazioni dei titoli delle opere di Nietzsche, e il modo di citarle, sono ripresi dalle indicazioni in uso presso le «Nietzsche-Studien» e l'editore de Gruyter (<https://www.degruyter.com/database/nietzsche/html>). Le citazioni delle opere di Nietzsche in lingua italiana provengono dalle *Opere* di F. NIETZSCHE, Edizione italiana condotta sul testo critico originale stabilito da Giorgio Colli e Mazzino Montinari, 8 voll., Adelphi, Milano 1965. Le citazioni dalla *Gaia scienza* provengono da F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, a cura di C. Gentili, Einaudi, Torino 2015. Le citazioni da opere non tradotte per edizioni critiche italiane sono citate secondo la paginazione di F. NIETZSCHE, *Kritische Gesamtausgabe Werke*, G. Colli, M. Montinari (Hg.), weitergeführt von V. Gerhardt, N. Miller, W. Müller-Lauter, K. Pestalozzi, De Gruyter, Berlin-New York 1967 ss. [= KGW].

mostriamo quanto sordi siamo al suo suono, come chi presume di poter conoscere la musica limitandosi a guardare i tratti impressi nella sabbia dalle vibrazioni metalliche delle figure di Chladni.

Gli stessi concetti non sono altro che metafore, perché non potrebbe darsi il concetto di foglia se volessimo essere fedeli all'infinita varietà delle foglie reali, nessuna delle quali è uguale all'altra, nemmeno sui rami del medesimo albero. Il concetto è reso possibile dal «trascurare ciò che vi è di individuale e di reale» [WL 1]. Da qui la notissima tesi, per cui la «verità è un mobile esercito [*ein bewegliches Heer*] 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» [WL 1]. La parola è così diventata una efficientissima macchina da guerra – un *esercito* di metafore – e il filosofo, possiamo forse aggiungere noi, un semplice braccio meccanico della grigia falange del concetto. Credendo di scoprire la verità delle cose, il filosofo non fa che cercare la conferma dei propri pregiudizi. «L'indagatore di queste verità in fondo cerca soltanto la metamorfosi del mondo nell'uomo», l'«eco infinitamente ripercossa di un suono originario» [WL 1]. Proprio il filosofo, in quanto maestro d'orgoglio, però, è immune a ogni esperienza, è il più sordo tra gli uomini, e «prende le sue metafore per le cose stesse» [WL 1]. Arroccato nella propria ipertrofica coscienza, il filosofo è forse colui che, più di tutti, non sa cosa sta facendo quando parla.

In quanto è *der stolzende Mensch*, il filosofo crede di avere puntati su di sé gli occhi del cosmo. E infatti quale è il secolare e più inveterato pregiudizio della filosofia? Che il linguaggio non sia altro che il vestito del pensiero. Potremmo dire che l'inganno degli inganni affonda le sue radici nella postura che assume la visione ordinaria del linguaggio, per la quale esso non sarebbe che un involucro trasparente, la mera busta del pensiero, fuori o dentro la quale esso rimarrebbe tale e quale.

Di contro al filosofo in quanto maestro d'orgoglio, ingannatore e ingannato al contempo, il filosofo autentico deve dunque muovere, anzitutto, a una critica del linguaggio.

Proprio assumendo una posizione critica emerge come il rapporto tra il soggetto e l'oggetto sia anzitutto un «rapporto estetico [*ästhetisches Verhalten*]», una «trasposizione allusiva [*eine andeutende Übertragung*], una traduzione balbettata in una lingua del tutto straniera [*eine nachstammelnde Übersetzung in eine ganz fremde Sprache*], il che

richiederebbe in ogni caso una sfera intermedia e una capacità intermedia che fossero capaci di poetare e di inventare liberamente» [WL 1]. In assenza di una critica del linguaggio, infatti, il sapere non è che ripetizione, assicurazione, edificazione: non troviamo nel riflesso del reale niente di diverso da quello che vi abbiamo «aggiunto [*hinzugebracht*]» [WL 1].

È forse proprio il nesso tra filosofia e critica del linguaggio, che diventa dunque un'autocritica della filosofia, a indurre Nietzsche, a quest'altezza, a interrogarsi su come si debba propriamente scrivere un'opera di filosofia; in altri termini, se la filosofia onora la propria vocazione critica proprio in quanto mette in dubbio la concezione ordinaria del linguaggio, non dovrebbe allora, come prima mossa, criticare il proprio stesso linguaggio?

La metaforica impiegata da Nietzsche sembra indicare anche la direzione che deve prendere questa critica. Come abbiamo visto, Nietzsche osserva che il filosofo è altrimenti sordo al linguaggio come lo è alla musica chi pretenda di comprenderla a partire dalle mute figure di Chladni, che restituiscono solo la traccia visiva del suono. Il filosofo deve, al contrario, imparare a «ascoltare il linguaggio»⁷ in un modo che, come vedremo, consenta anche al lettore di poterne seguire il motivo. La medesima metaforica legata alle placche di Chladni,⁸ che dovrebbero poter tradurre scientificamente il suono, sembra stare sullo sfondo di un successivo aforisma della *Gaia scienza* (§ 73):

AmMESSO che si valuti il valore di una musica in base a ciò che di essa possa essere contato, calcolato, tradotto in formule – quanto assurda sarebbe una tale valutazione “scientifica” della musica! Cosa si sarebbe compreso, capito, conosciuto di essa? Niente, assolutamente niente di ciò che in essa è davvero “musica”!

Troviamo questa metaforica anche in uno dei frammenti postumi relativi al periodo di redazione di *Su verità e menzogna*.

⁷ B. BABICH, *Words in Blood, like Flowers: Philosophy and Poetry, Music and Eros in Hölderlin, Nietzsche, and Heidegger*, State University of New York Press, Albany (NY) 2006, p. 98.

⁸ Su questa metaforica, cfr. EAD., *Nietzsche's "Gay" Science*, in *A Companion to Nietzsche*, K. Ansell-Pearson (ed.), Wiley-Balckwell, Oxford 2009, pp. 97-114, pp. 101 ss.

Anche dalla scienza l'*uomo* è considerato la misura di tutte le cose. Ogni legge naturale è alla fine una somma di relazioni antropomorfiche. Soprattutto il numero: la dissoluzione di tutte le leggi in molteplicità, il loro esprimersi in formule numeriche è una μεταφορά, come chi, non potendo sentire, giudica la musica e il suono [*die Musik und den Ton*] secondo le figure di Chladni. [N 19[237] 1872-1873]

È proprio in questo frangente che Nietzsche, interrogandosi criticamente sulla scrittura filosofica, immagina di scrivere un *Philosophenbuch*, un libro del filosofo, in cui intende la filosofia come critica della cultura, nei suoi rapporti con l'arte e la scienza. Si tratta, tuttavia, di un libro che non scriverà, e quest'incompiutezza è forse essa stessa significativa. Il progetto doveva comprendere una parte storica, ovvero quella che sarà *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, poi una parte teorica, comprensiva di *Su verità e menzogna in senso extramurale*. Che ci fosse quest'intento di critica della cultura lo dice il fatto che *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci* avrebbe dovuto intitolarsi, in quanto parte del *Philosophenbuch*, *Il filosofo come medico della cultura*. Sotto il titolo di *Philosophenbuch* il volume X dell'edizione Naumann raggruppa una serie di scritti postumi, pervenuti sotto forma di frammento e redatti tra il 1872 e il 1875, che comprende, oltre a *Su verità e menzogna*, l'abbozzo de *Il filosofo come medico della cultura* e due frammenti sull'*Ultimo filosofo* e su *Scienza e saggezza in lotta*. Il testo dell'edizione Kröner, primo editore delle opere di Nietzsche curate da Elisabeth Förster-Nietzsche per conto del Nietzsche-Archiv, è in sostanza un falso.

Ciò non toglie, però, l'importanza speculativa dell'interrogativo cui il *Philosophenbuch* intendeva rispondere: che cosa significa scrivere un libro di filosofia? Come ricordano Philippe Lacoue-Labarthe e Jean-Luc Nancy, che attribuiscono un'importanza decisiva a questo progetto,⁹ il lavoro propriamente filosofico non è per Nietzsche scindibile dal lavoro filologico in quanto critica e conoscenza del linguaggio. Proviamo, dunque, a vedere alcuni dei frammenti dell'epoca, nonché alcune annotazioni dei corsi sulla retorica e sulla ritmica dei Greci, che ancora una volta legano l'attività del filosofo a quella del filologo.

⁹ Ph. LACOUE-LABARTHE – J.-L. NANCY, *Présentation* a F. Nietzsche, *Rhétorique et langage*, Les Editions de la transparence, Paris 2008, p. 11.

3. Il filosofo come artista della parola

In un frammento del 1872-1873, Nietzsche affianca l'arte alla filosofia: «in entrambe, filosofia e arte, un popolo raggiunge l'unità di tutte le sue qualità e la loro suprema bellezza» [N 19[12] 1872-1873]. Non si tratta di una visione estetizzante del pensiero; al contrario. Con ciò, Nietzsche prende di mira quello che, nell'arte, è la prima cosa: ovvero la costruzione di un proprio stile, che nasce confrontandosi, alle volte addirittura imitando lo stile altrui (come è il caso dell'apprendistato degli scrittori tramite la forma del *pastiche* o della traduzione poetica). Il lavoro sul linguaggio, infatti, è il primo lavoro della prosa letteraria. *Mutatis mutandis*, è proprio questo lavoro sulla lingua che consente al filosofo di avere una prospettiva critica, che non sia allineata sulle parole d'ordine della contemporaneità, dell'agenda del giorno: «il compito del filosofo sta nel combattere consapevolmente tutti gli elementi che conducono all'attualità» [N 19[12] 1872-1873].

Schopenhauer è maestro di filosofia perché è, anzitutto, maestro di scrittura.

È cosa sommamente degna di nota che Schopenhauer scriva bene! C'è anche più stile nella sua vita che non in quella dei professori universitari – ma che ambiente misero!

Oggi nessuno sa quale aspetto abbia un buon libro: occorre darne esempio alla gente; oggi non si comprende che cosa significhi scrivere bene. Oltre a ciò, la stampa rovina sempre più questa sensibilità. [N 19[22] 1872-1873]

Di contro alla prosa conformista da professori universitari, che vedono nel linguaggio una veste trasparente del pensiero, e alla prosa ancora più conformista della stampa nella sua presunta scorrevolezza e chiarezza, sta al filosofo lavorare sul momento espressivo della parola, confrontandosi dunque con quella sfera significativa delle parole che proviene anche dall'ambiguità. Per quanto paradossale ciò possa sembrare, è proprio «restituendo all'arte i suoi diritti» [N 19[35] 1872/1873] che l'impulso conoscitivo proprio della filosofia «si rivolge contro sé stesso, per procedere ormai alla *critica del sapere*». Tale riconoscimento del momento creativo è necessario per lasciarsi alle spalle la metafisica, cioè l'aspetto dogmatico del sapere.

Il momento autocritico del sapere passa per una critica del linguaggio perché è emancipandosi dai *clichés* che il pensiero può pensare al di fuori dei tecnicismi che sono sintomo di più o meno consapevoli catechismi. Di contro all'antilingua della stampa e della prosa professorale, la filosofia è *auto-critica*, critica del sapere, proprio nella misura in cui si produce insieme al suo stile.

Un filosofo interamente nuovo, poiché libero dalla ripetizione liturgica delle parole d'ordine filosofiche – che veicolano spesso filosofemi ormai consunti ancorché, proprio perciò, confortanti –, è dunque un «filosofo-artista» [N 19[39] 1872/1873].

Di contro al filosofo in quanto *stolzester Mensch*, l'apparentemente umile servitore del concetto che si fa forte di rassicuranti dogmi e crede di avere tutti gli occhi del cosmo puntati su di sé, il «genio filosofico» ha qualcosa da offrire proprio nella misura in cui doma la tentazione della conoscenza. Solo in quanto apprendistato di stile e scrittura la filosofia collabora al farsi della cultura.

Pensando probabilmente alla redazione della filosofia nell'epoca tragica dei Greci, Nietzsche lascia una laconica ma significativa nota sulla «cronologia dei filosofi greci», cui affianca la parola «ritmo» [N 19[19] 1872/1873]. E se una vera filosofia fosse contraddistinta dalla circostanza di esibire un proprio, inimitabile ritmo?¹⁰ Un frammento successivo avalla quest'ipotesi. Pur non intendendo schiacciare la filosofia sulla poesia, la prima deve promuovere un lavoro sulla lingua affine a una vera e propria poetica. Non si può, tuttavia, classificare la filosofia come mero genere poetico. Il punto non è che la filosofia sarebbe come la poesia, ma che la filosofia deve interrogarsi su che cos'è il linguaggio e come impiegarlo. La filosofia è anzitutto, allora, poetica del testo filosofico: «dobbiamo trovare una nuova specie e caratterizzarla» [N 19[62] 1872-1873]. Nel corso di questo frammento, Nietzsche evoca Eraclito, il primo che, tra i pensatori Greci, di cui pure ci sono arrivati soltanto frammenti, aveva deciso di scrivere secondo un genere che, proprio sulla base dei suoi componimenti, verrà identificato come un genere filosofico specifico: l'aforisma.

¹⁰ Sulla centralità del tema del ritmo nella filosofia di Nietzsche cfr. A. GIOR-DANO, *Friedrich Nietzsche. L'arte del grande ritmo*, Contemplazioni, Milano 2022, la cui ultima parte si concentra sul problema del tempo della scrittura e della lettura (cfr., *ivi*, pp. 249-268); cfr. anche la trattazione del ritmo in EAD., *La musica come pharmakon. Nietzsche, Wagner e il concetto di salute tra estetica e fisiologia*, «Studi di Estetica» 2 (2023), pp. 117-132.

4. Il filosofo e la sua voce

Aniché mirare a una fasulla, perché impossibile, precisione denotativa, la prosa filosofica deve sfruttare «l'imprecisione» [N 19[67] 1872-1873]. L'arte, infatti, «si fonda sull'imprecisione della vista. Anche a proposito dell'orecchio, imprecisione nel ritmo, nel temperamento etc.; ancora una volta su ciò si fonda l'arte» [N 19[67] 1872-1873]. Poiché neanche il concetto può fare presa diretta sul reale, le sue grandezze, che dal reale sono anche gradi di separazione, sono «grandezze artistiche». Il valore della filosofia è quello di «essere un'opera d'arte» [N 19[75] 1872-1873]. Per quanto paradossale ciò possa sembrare, solo in quanto fondata su «un impulso artistico» [N 19[75] 1872-1873] può esserci conoscenza.

Come la prosa letteraria è tale nella misura in cui implica costitutivamente la figura della reticenza (un romanzo che volesse raccontare tutto per filo e per segno sarebbe infinito), così la prosa filosofica deve dare prova di gusto, ovvero capacità di selezionare. Di contro alla bocca buona della scienza, per la quale ogni aspetto è degno d'essere indagato e che procede secondo il principio dell'ampliamento costante, alla filosofia, «come alla filologia», la completezza è superflua [N 19[92] 1872-1873]. Occorre, da questo punto di vista, domare il *pathos* della verità, che ci induce nella costante tentazione di dire sempre *tutta* la verità.

Essere del tutto verace – magnifica gioia eroica dell'uomo, in una natura menzognera! Ciò tuttavia è possibile in maniera assai relativa. Questo è tragico. Tale è il problema tragico di Kant! Oggi l'arte acquista una dignità del tutto nuova. ... Sincerità dell'arte: essa sola è ora onesta. [N 19[105] 1872-1873]

Il sospetto che possiamo avanzare è che l'antica domanda: *Was ist Wahrheit?*, che si staglia non da ultimo sullo sfondo teologico della domanda di Pilato: *quid est veritas?*,¹¹ diventi una domanda sulla specificità della verità in filosofia, non nella sua identità con l'arte, ma nel suo confronto con il momento estetico. E cosa potrà significare,

¹¹ Sullo sfondo teologico di *Su verità e menzogna in senso extramurale*, cfr. il recente contributo di C. GENTILI, *Quid est veritas? Skeptische Implikationen von Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, «Nietzsche-Studien» 52 (2023), pp. 77-98.

questo, se non il fatto che anche la filosofia deve prodursi in una testualità, in un linguaggio che deve interrogarsi su sé stesso, e dunque pensarsi nei termini di una poetica? La demistificazione della presunta obiettività delle inferenze logiche, che altro non sono che inconsapevoli tropi (metafore e metonimie su tutto), è lungi dall'essere fine a se stessa; tale operazione di smascheramento, infatti, apre lo spazio per il momento *critico* (anziché *irenico*) della filosofia, che sta proprio nella sua riflessione sul momento sensibile, ovvero sulla sua dipendenza dal momento estetico della formulazione testuale: «il filosofare si svolge come il sorgere del linguaggio» [N 19[216] 1872-1873]. Non da ultimo, è proprio l'inaggrabilità del momento estetico a costituire l'antidoto al veleno che ogni concetto, come un *pharmakon*, porta con sé: «il sorvolare sull'individuale» [N 19[236] 1872-1873], l'«assimilazione» [N 19[237] 1872-1873], l'«equazione» [N 19[238] 1872-1873].

In un frammento dedicato alle *Coefore* di Eschilo, Nietzsche insiste sull'importanza del «momento musicale. La musica del linguaggio. Non esistono parti non parlate e parti parlate, tutto è cantato. Anche la danza non s'interrompe mai» [N 21[2] 1872]. Il punto, però, è che è proprio questo momento musicale del linguaggio ad andare vieppiù scomparendo con il progredire della cultura. Cosa significa scrivere un libro di filosofia?

Chi sa quanto gli antichi si affaticassero per imparare a parlare e a scrivere, e quanto poco si affaticino i moderni, si fa ben presto una regola di non leggere più questa canaglia.

Prima di tutto bisogna avere qualcosa da dire, che si pensa di poter esprimere meglio di chiunque altro. Di conseguenza bisogna pensare la cosa fino in fondo, in ogni sua parte, e verificarne il carattere unitario.

La prima stesura ha soltanto il valore di trovare l'andamento generale e le dimensioni; che è peraltro la cosa principale per quanto riguarda il contenuto; il più delle volte vengono già trovati i colori giusti. Ma il tutto è ancora pieno di innumerevoli errori, qua e là c'è un assetto provvisorio, un controsoffitto, c'è polvere dappertutto, sono visibili i segni del lavoro, della fatica. [N 27[32] 1873]

Un *Philosophenbuch* non è solo contenuto; non c'è libro di filosofia riuscito che non sia al contempo lavorato anche nell'aspetto plastico-architettonico; si tratta, infatti, di pensare qualcosa che nel momen-

to plastico-architettonico trova la propria trasformazione conclusiva e innovativa. Si potrebbe dire, pertanto, che un pensiero vigoroso è proprio quello che resiste al vigoroso banco di prova del momento estetico. In assenza di ciò, non si tratta di libri di filosofi, ma di libri di filistei. «Il filisteo è proprio *l'amousos*» [N 27[56] 1873], afferma Nietzsche.

Il riferimento alla figura dell'*amousos* è in questo contesto molto importante. Ampio è infatti lo spettro semantico del termine. Se anzitutto il termine rimanda a colui che è straniero alle muse, e che è dunque manchevole di educazione, come forse è il caso della rozzezza del filisteismo denunciato da Nietzsche, *amousos* è da ultimo ciò che è senza suono; Nietzsche potrebbe in tal senso ricordare la prima occorrenza in assoluto che del termine ci è rimasta, ovvero un frammento di Empedocle (81 B74 DK), in cui l'aggettivo sta proprio per "silente", "senza parola". Stando a uno sviluppo che trova la sua espressione più famosa nell'aforisma 33 del *Crepuscolo degli idoli*, per cui «senza musica la vita sarebbe un errore» [GD 33], Nietzsche evoca la più ricca evoluzione del termine nella cultura greca e nella filosofia antica. Come ricorda Stephen Halliwell, *amousos* indica un'alterazione/menomazione della qualità vocale che denuncia d'altronde una mancanza nell'animo: una mancanza di sensibilità tanto cognitiva che emotiva che si può pensare come un «ottundimento» dei sensi;¹² si tratta, in altri termini, della mancanza di quelle virtù insieme sociali e musicali che sono la condizione di partecipazione a un simposio. Una occorrenza specifica potrebbe però, nel nostro contesto, essere indicativa. Nelle *Tesmofoiazuse* di Aristofane, Agatone usa il termine per indicare un ottundimento dei sensi nei confronti della poesia (ciò per cui, come si dice, uno non ha orecchio), che è al contempo un impoverimento nello stile di vita (ἄλλως τ'ἄμουσόν ἐστι ποιητὴν ἰδεῖν | ἀγρεῖον ὄντα καὶ δασύν, vv. 159-160) in quanto «qualità della vita».¹³ Questa estensione della critica all'*amouisia* è recepita anche dalla filosofia. Come osserva Halliwell, infatti, ci sono dei passaggi in cui la filosofia e la *musikē* diventano per Plato-

¹² S. HALLIWELL, "Amouisia": *Living without the Muses*, in *Aesthetic Value in Classical Antiquity*, I. Sluiter, R.M. Rosen (eds.), Brill, Leiden-Boston 2012, pp. 15-45, p. 20.

¹³ *Ivi*, p. 31.

ne pressoché sovrapponibili.¹⁴ Le stesse muse, inoltre, si annunciano da lontano grazie alla loro inconfondibile vocalità. Nell'incipit della *Teogonia* le muse, che solitamente danzano sull'Elicone, si manifestano per la prima volta in virtù della sonorità: nottetempo, invisibili all'occhio poiché «nascoste da molta nebbia, la bella voce levando» (vv. 9-10, trad. di G. Arrighetti).

Un vero filosofo, a differenza di un filisteo, è dunque colui che, per Nietzsche, si confronta anzitutto con ciò che, come scrive Dante nel *Convivio* (I, VII), è il «legame musaico» della parola. E qual è il legame musaico? È precisamente quello che dice la lettera: l'arte delle muse, dalla quale nessuna forma di linguaggio dovrebbe mai concepirsi come interamente separata. Di contro alla prosa giornalistica, che è prossima all'antilingua in quanto è «scrivere come scrivono tutti, cioè come scrivono i giornalisti» [N 27[68] 1873], è proprio il momento musaico della parola a consentire al concetto di vincere l'appiattimento didascalico e sperimentare il momento estetico, recuperando la filosofia all'individualità espressiva.

Come annota negli appunti per un corso sulla retorica antica (Sommersemester 1874), «determinare il generale è affare della filosofia, ma il particolare tocca alla retorica» [KGW II/4, p. 423]. Qui Nietzsche insiste su una differenza tra il modo moderno di praticare il linguaggio e quello antico. Noi, infatti, maneggiamo il linguaggio in maniera molto rozza.

Tutta la letteratura antica è, al contrario, qualcosa di artistico e retorico, ivi compresa la letteratura romana. Ciò si spiega in ultima istanza col fatto che, nell'antichità, la prosa è da cima a fondo *eco* del discorso orale [*Widerhall der lauten Rede*] e si è formata secondo le leggi di quest'ultimo; la nostra prosa, invece, è da comprendersi a partire dalla *scrittura*, e la nostra stilistica si può percepire soltanto mediante la *lettura*. Ma il lettore e l'uditore richiedono, ognuno per parte propria, una forma di esposizione [*Darstellung*] assolutamente diversa, e la letteratura antica ci fa l'impressione di essere retorica; essa, cioè, si indirizza anzitutto all'orecchio per sedurlo. Lo sviluppo del ritmo è straordinario presso i Greci e i Romani, per i quali l'ascolto della parola viva è l'occasione di un formidabile esercizio. I Greci conoscevano pertanto una vera poesia, senza la mediazione del libro. Noi siamo molto più scoloriti e astratti. [KGW II/4, p. 425]

¹⁴ Cfr. PLATONE, *Resp.* 411c-e, *Phaed.* 60d-61b.

Presso gli antichi la lingua ha un aspetto irriducibilmente estetico che viene dalla loro ritmica, dal lavoro plastico sulle lunghe e sulle brevi, sui piedi che mettono in moto il metro e che fanno di ogni verso l'elemento di un edificio che, come un teatro, sembra fatto per far vibrare e celebrare la sonorità.

Stando ai materiali per le lezioni di Nietzsche sulla ritmica antica e agli abbozzi di saggi sul tema¹⁵ (Sommersemester 1870-Sommersemester 1871), si desume che la produzione ritmica è ciò in cui il pensiero si declina in una *figuralitas* estetica irriducibile: «il ritmo è un tentativo di individuazione» [KGW II/3, p. 338].

Come osserva Christian Benne, «ciò che ci colpisce prima di tutto e immediatamente sono le qualità soprasedimentali del linguaggio, che non sono riducibili al significato della frase o alle singole parole». ¹⁶ Il valore estetico della poesia, scrive Nietzsche negli appunti per le lezioni di Basilea sul ritmo, risiede proprio nel fatto che «parole e battute non coincidono» [KGW II/3, 209]. Sulla base dei suoi studi e delle sue riflessioni sul ritmo, Nietzsche pensa la poesia non come insieme di segni, ma come gruppo organizzato: ritmo. «Solo a quest'altezza possiamo trattare il linguaggio come arte» [KGW II/3, p. 394]. Il discorso in quanto ritmo può essere pensato, infatti, come una «disposizione plastica» [KGW II/3, p. 397], con una sua peculiare architettura [cfr. KGW II/3, p. 401].

Finanche il discorso orale e libero, presso i Greci, portava in sé le tracce della metrica con le sue combinazioni pressoché numeriche di sillabe. «Questi numeri sono a loro volta collegati alla *modulatio* della voce» [KGW II/4, p. 437]. La modulazione della voce sembra corrispondere ai moduli del verso, pensati come i moduli delle colonne.

Mentre il moderno tende a leggere in maniera frettolosa, bucando la pagina per andare direttamente a un presunto significato che stareb-

¹⁵ I curatori del volume della *Kritische Gesamtausgabe* che raccoglie gli appunti di Nietzsche per le lezioni sulla ritmica ricordano che altro materiale li incluso (uno scritto senza titolo, *Zur Theorie der quantitirenden Rhythmik, Rhythmische Untersuchungen*) doveva essere il risultato (non la preparazione) del corso sulla metrica greca. Il fatto che questi scritti riportino anche un'articolazione interna fa pensare che Nietzsche potesse avere in mente una pubblicazione vera e propria (cfr. F. BORNEMANN – M. CARPITELLA, *Vorbemerkung*, KGW II/3, p. V).

¹⁶ CHR. BENNE, *Good cop, bad cop. Von der Wissenschaft des Rhythmus zum Rhythmus der Wissenschaft*, in *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie*, H. Heit, G. Abel, M. Brunsotti (Hg.), De Gruyter, Berlin-Boston 2012, pp. 189-212, 199-200.

be aldilà, è dalla letteratura antica che si impara meglio la resistenza estetica del testo. Il lettore greco è infatti un lettore che assapora e indugia sul testo.

5. *Il genere della prefazione filosofica e il tempo delle muse*

Il tema della lettura lenta è molto importante, per Nietzsche. Nella *Prefazione* del 1886 a *Aurora*, finito di scrivere nel 1881, la lettura lenta, che si appoggia allo spessore estetico del testo, è associata all'esperienza della filologia. Proprio in sede di prefazione, Nietzsche propone quella poetica del testo che sembra essere per lui il cantiere di ogni vero libro di filosofia.

Non sarà casuale se questa critica del linguaggio filosofico trova la sua collocazione in una prefazione. Nietzsche dedica particolare attenzione al genere filosofico della prefazione. Come mostra anche il caso della *Fenomenologia dello spirito*, la prefazione costituisce, a tutta prima, un genere paradossale, perché da una parte dovrebbe introdurre e predisporre il lettore al testo filosofico vero e proprio; tuttavia, dovendo giocoforza risultare persuasiva senza potersi reggere su quegli argomenti che solo una volta sviluppati potranno acquisire di consistenza, la prefazione rischia *in philosophicis* di dire insieme troppo e troppo poco, così da diventare, come osserva Hegel, «qualcosa di superfluo [...] perfino inadeguato e controproducente».¹⁷ Oltre che evocare lo spettro del paradosso dell'inizio, quest'osservazione, essendo contenuta in una delle più celebri prefazioni del canone filosofico, rischia di approssimare il filosofo alla posizione del mentitore nel paradosso di Epimenide. Tuttavia, l'atteggiamento fortemente critico che emerge in questo frangente può essere più significativo di quanto non sembri. Contestando l'idea che una prefazione sia una specie di sinossi più o meno dettagliata, che potrebbe essere utile solo al lettore pigro, tendente ad accontentarsi dei sicuri spiccioli del riassunto anziché a guadagnarsi gli incerti e imprevedibili risultati dell'esperienza di lettura, il genere della prefazione è di fatto il più critico: la prefazione, infatti, interrogandosi su sé stessa, afferma anzitutto cosa una prefazione filosofica *non è*. La prefazione tradisce la vocazione ad essere la

¹⁷ G.W.F. HEGEL, *La fenomenologia dello spirito*, G. Garelli (cur.), Einaudi, Torino 2008, p. 3.

pars più destruens di un testo filosofico. Proprio per questo essa si mostra come il genere più severo: si tratta di un genere costitutivamente autocritico. Nel 1886, quando ritorna su *La nascita della tragedia*, la nuova prefazione viene infatti pensata da Nietzsche proprio come un *Tentativo di autocritica*. Nel medesimo anno, la prefazione di *Aurora* comincia non casualmente con un rimprovero (arrivare in ritardo), che tuttavia è anche un'esortazione a che la prefazione batta da ultimo il tempo, anticipando il movimento del pensiero: lo scatto finale di un libro (ed è infatti la cosa che si scrive da ultimo: arriva «tardi, ma non troppo tardi»).

Questa prefazione viene tardi, ma non troppo tardi; che importa, in fondo, cinque, sei anni? Un libro del genere, un problema del genere non ha fretta: inoltre, noi siamo entrambi amici del lento, tanto io che il mio libro. Non per nulla si è stati filologi, e forse lo siamo ancora: la qual cosa vuol dire, maestri della lettura lenta; e si finisce anche per scrivere lentamente. Oggi non rientra soltanto nelle mie abitudini, ma fa anche parte del mio gusto – un gusto malizioso forse? – non scrivere più nulla che non porti alla disperazione ogni genere di gente «frettolosa». 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 della parola, che deve compiere un finissimo attento lavoro e non raggiunge nulla se non lo raggiunge lento. Ma proprio per questo fatto è oggi più necessaria che mai¹⁸.

Si tratta evidentemente di un rovesciamento dell'esperienza ordinaria della lettura. Nell'esperienza ordinaria, infatti, un buon testo è giudicato quello che – come si dice – si lascia leggere “tutto d'un fiato”. La gente «frettolosa», quando legge un romanzo, non mira ad altro che a sapere “come va a finire”, e quando legge la filosofia non mira ad altro che a estrapolarne una “morale” o una verità disincarnata, indipendente dalla sua testualità e letteralità. Come Goethe confessa a Eckermann nelle *Conversazioni*, che per Nietzsche sono il più bel testo in prosa mai scritto in lingua tedesca [cfr. WS 109], imparare a leggere un libro è la cosa più difficile che ci sia, forse anche perché sembra la più scontata: la cosa che impariamo a fare per prima.

¹⁸ *Ibidem*.

La gente – proseguì Goethe – non sa quanto tempo e quanti sforzi costi imparare a leggere. Mi ci sono occorsi ottant'anni, e non sono neanche in grado di dire se ci sia riuscito. [Conversazione del 25 gennaio 1830]¹⁹

Non si tratta di muovere dalla lettera per andare aldilà di essa, verso un presunto significato spirituale essenziale. Leggere, al contrario, significa indugiare sullo spirito *proprio in quanto* lettera. Ed è alla lettera che la filosofia deve consegnarsi, rinunciando all'orgoglio, secondo quel movimento che guadagna la profondità proprio onorando la superficie.

Per una tale arte [della filologia] non è tanto facile sbrigare una qualsiasi cosa, essa insegna a leggere bene, cioè a leggere lentamente, in profondità, guardandosi avanti e indietro, non senza secondi fini lasciando porte aperte, con dita ed occhi delicati... Miei pazienti amici, questo libro si augura soltanto perfetti lettori e filologi: imparate a leggermi bene! [M Vorrede 5]

Quest'attenzione al linguaggio e allo stile è anche, dunque, ciò che approssima la filosofia non tanto a una generica letterarietà, quanto alla testualità di cui si occupa la filologia: un tipo di sapere anzitutto critico.

Il rilievo della prefazione, tuttavia, non si riduce a questo aspetto critico, di cui abbiamo già parlato; l'aspetto della critica del linguaggio filosofico in quanto insieme di *lieux reçus* costituisce soltanto la *pars destruens* del cantiere della prefazione, che d'altronde ha un compito positivo e persino performativo. Come rileva Paul van Tongeren parlando delle prefazioni di Nietzsche, queste hanno il compito di aprire un varco, costruire un ponte tra autore e lettore.²⁰ In un libro dedicato allo stile di Nietzsche, Martine Béland ritiene che le prefazioni siano la sua «migliore prosa»,²¹ che infatti diventa la palestra di scrittura che

¹⁹ Il passaggio è riportato anche da Pierre Hadot, proprio in un contesto in cui egli s'interroga sul valore educativo della lettura per Nietzsche (cfr. P. HADOT, *Esercizi spirituali e filosofia antica* (1988), tr. it. di Anna Maria Marietti, Einaudi, Torino 2005, p. 68).

²⁰ P. VAN TONGEREN, *Nietzsches philosophische Experimente mit der literarischen Form der Vorrede*, «Nietzsche-Studien» 41 (2012), pp. 1-16.

²¹ M. BÉLAND, *Nietzsche as Stylist: Aesthetics and Philosophy*, McGill-Queen's University Press, Montreal & Kingston-London-Chicago 2024, pp. 115 e ss., cap. VI.

progressivamente egli decide di anteporre a ognuna delle sue opere, e che diventa il vaglio dal quale ripensare i suoi libri precedenti nel 1886, anno in cui scrive cinque prefazioni per le riedizioni delle sue opere più importanti (de *La nascita della tragedia*, *Umano troppo umano I*, *Umano troppo umano II*, *Aurora*, *La gaia scienza*).

Come suggerisce il titolo della prefazione alla seconda edizione de *La nascita della tragedia*, l'autocritica si esprime in una forma *tentativa*: la prefazione, che d'altronde è infatti un paratesto – e che stando fuori dal corpo del testo vero e proprio può consentire una maggiore libertà espressiva –, è un *Versuch* che si propone come l'esercizio maggiormente sperimentale. Questo è così vero che Nietzsche stesso individua un'unità d'intenti, una vocazione comune di questo genere di scritti filosofici. Nel 1872 egli scrive infatti cinque prefazioni – a *Sul pathos della verità*, *Sull'avvenire delle nostre scuole*, *Lo Stato greco*, *Il rapporto della filosofia schopenhaueriana con una cultura tedesca*, *Agone omerico* – e le raccoglie in un quaderno (una silloge di prefazioni) che dona per regalo a Cosima Wagner in occasione del Natale del medesimo anno. Ma verso quale *desideratum* converge la prefazione, la cui redazione in serie sembra dare luogo a vere e proprie sillogi? Certamente non nella direzione di un generico bello stile, tanto forbito quanto convenzionale: abbiamo visto, infatti, che stile è per Nietzsche individuazione. Al contrario, si può sospettare che la scrittura delle prefazioni sia una *variazione sul tema* (la metaforica musicale è qui tutt'altro che casuale) che consente a Nietzsche di trovare la propria voce. Ritornando anche al periodo del concepimento di *Su verità e menzogna*, vediamo quindi, in chiusura, alcuni passaggi dalla prefazione del 1872 a *Sull'avvenire delle nostre scuole*.

Il lettore da cui mi attendo qualcosa deve avere tre qualità. Dev'essere calmo e leggere senza fretta. Non deve far intervenire ogni volta la sua persona e la sua "cultura". [CV 2]

Anzitutto, il rapporto col lettore diventa qui patente: il lettore viene infatti evocato *in prima battuta*. In secondo luogo, poiché occorre leggere «senza fretta», Nietzsche iscrive il suo testo/componimento tra i tempi lenti, che dal larghissimo vanno al moderato. In terzo luogo, il lettore deve porsi in ascolto della voce del testo, anziché dargli sulla voce.

Questo libro è destinato a lettori tranquilli, a uomini che ancora non sono trascinati dalla fretta vertiginosa della nostra epoca rimbombante e ancora non provano un piacere idolatra nel gettarsi sotto le ruote; è destinato cioè a uomini che non si sono ancora abituati a stabilire il valore di ogni cosa in base al risparmio o alla perdita di tempo. Ciò significa che questo libro è destinato a pochissimi uomini. Ma questi hanno «hanno ancora tempo», questi possono raccogliere, senza arrossire di se stessi, i momenti più fecondi e più vigorosi della loro giornata, per riflettere sul futuro della nostra cultura. [CV 2]

L'invocazione alle muse, sia pure tra le righe, emerge qui ancora una volta. Chi sono, infatti, coloro che misurano il tempo in base al suo risparmio o alla sua perdita, secondo il trito adagio per cui il tempo è denaro? Debbono essere, qui, proprio gli *amusoi*, coloro che non sprecano mai il loro tempo e proprio per questo, però, non ne hanno mai, cioè non conoscono il *tempo libero*. Di contro a costoro, gli uomini che invece «hanno ancora tempo» saranno coloro che godono dell'inesauribile risorsa del tempo in quanto *ritmo*, che infatti non ha una misura unica, ma risuona nella nostra esperienza in maniera più rapida o lenta a seconda dell'esecuzione della melodia e delle indicazioni del compositore: dall'adagio all'andante, dall'allegro al prestissimo. Chi ha ancora tempo è colui il cui tempo non si è ancora sciolto dal tempo della musica e si scandisce secondo l'accento delle muse.

Infine il lettore deve soddisfare alla terza – e più importante – esigenza, di non far intervenire di continuo (come usano i moderni) la sua persona e la sua “cultura”, quasi si trattasse di una misura, quasi egli possedesse un criterio per giudicare tutte le cose. Noi desideriamo che sia abbastanza educato da valutare assai poco, anzi da poterla disprezzare. In tal caso egli potrebbe abbandonarsi con la massima fiducia alla guida dell'autore. [CV 2]

Da ultimo, il che costituisce la cosa più importante, Nietzsche ribadisce che l'unità di misura con cui leggere il testo non dev'essere un *metro di giudizio*, ma il *metro della poesia*, lasciandosi guidare (qualche volta persino espropriare) dal quale la parola diventa effettiva «pratica di lettura»²².

²² Cfr., *ivi*, p. 129.

Nelle ultime righe troviamo poi l'effettiva invocazione al lettore che sottende tutto il testo.

Voi contemplativi, il cui occhio è incapace di scivolare, con curiosità frettolosa, da una superficie a un'altra. O uomini di nobili sentimenti, in vostro onore Aristotele dice che attraversate la vita esitanti e inattivi, a meno che un grande onore e una grande opera non domandino di voi! Io mi rivolgo a voi. Per questa volta soltanto, non nascondetevi nella caverna del vostro isolamento e della vostra diffidenza. Pensate che questo libro sia destinato a essere il vostro araldo. Se voi stessi, forniti delle vostre armi, vi presentate nell'arena, chi avrà ancora voglia di guardare indietro, verso l'arena che vi ha chiamati?
[CV 2]

La proposizione interrogativa conclusiva conferma il carattere *tentativo e sperimentale* della prefazione, mentre la chiamata in causa del lettore al caso vocativo denuncia l'aspetto performativo del genere della prefazione.

C'è, però, ancora dell'altro. Se, prima, abbiamo messo in luce col classico precedente di Hegel il carattere paradossale della prefazione, possiamo forse, adesso, trovare la ricomposizione dell'antinomia. Si diceva, infatti, che se da una parte una prefazione deve introdurre ai contenuti dell'opera, dall'altra, dovendo fare a meno di accompagnare le tesi con gli argomenti che le sostengono, rischia di essere velleitaria. Dall'analisi svolta possiamo, tuttavia, renderci conto che la prefazione è il genere più autocritico di tutti proprio nella misura in cui la sua consegna è di mettere in discussione lo stesso genere della prefazione, dalla quale il lettore frettoloso si aspetta di poter ricavare un bottino sufficiente a risparmiarsi la lettura del libro di cui la prefazione è prefazione. Nietzsche mostra, al contrario, come la prefazione abbia un ufficio completamente diverso. La prefazione si rivolge al lettore in quanto soggetto intimo dell'arte delle muse. Come ricorda la prefazione alla *Genealogia della morale*, leggere è, infatti, una vera e propria arte [*«Lesen als Kunst»*: GM Vorrede 8], ed è una vera e propria arte perché occorre lasciare suonare il testo come se fosse una musica, secondo il legame musaico con cui solo pochi sono ancora familiari. Dismettendo il proprio orgoglio, il lettore ha in altri termini il compito di ascoltare e far risuonare la *voce* dell'autore. La prefazione, dunque, non è il riassunto del libro, ma la chiave dello spartito: l'officina di

produzione del la che dà il tono del tutto. Infine, sotto l'appello al lettore si potrebbe nascondere proprio l'invocazione delle muse, che farebbe della prefazione filosofica una sorta di *proemio*.

Per fare seguito al carattere sperimentale e tentativo della prefazione *in philosophicis*, chiudo il contributo con un interrogativo. Come mai Nietzsche non ha mai scritto il *Philosophenbuch*, che era forse un libro di filosofia dedicato a come si dovrebbe scrivere un libro di filosofia? Anzitutto perché il suo apprendistato di scrittore di filosofia non è ancora maturato. Solo a partire dal 1878, infatti, Nietzsche trova il suo proprio stile di estensore di aforismi filosofici. E tuttavia c'è, forse, una circostanza il cui significato è meno occasionale di quanto possa sembrare. C'è, infatti, qualcosa di straordinariamente sperimentale che Nietzsche ha fatto nell'epoca in cui pensava di scrivere il *Philosophenbuch*, ed è la modalità di redazione di *Über Wahrheit und Lüge*. Non è un libro che Nietzsche abbia propriamente scritto, come abbiamo ricordato, né un libro che egli poteva scrivere: è stato forse un libro che egli ha intonato col senso del linguaggio degli antichi greci. Nel suo apprendistato di scrittore di filosofia, quell'esperienza costituisce forse l'unica vera e propria sperimentazione di proemio poetico. Come per un novello Omero, anche lui cieco, *Su verità e menzogna* è stato composto ed è per Nietzsche esistito nella *musikē* della sua stessa inimitabile e individuale voce.

LINGUA COME METAFORA E COME OBLIO DI SÉ IN NIETZSCHE

1. *Premessa*

Nel frammento 267 di *Umano, troppo Umano*, intitolato “Imparare molte lingue”¹, Nietzsche sembra particolarmente avverso alla poliglоссия, sostenendo che l’apprendimento delle lingue straniere è nocivo, in quanto appesantisce inutilmente la memoria di chi parla con altre parole anziché fornire i pensieri e le idee. Tuttavia avere a che fare con le altre lingue è un male necessario, necessario per la comunicazione in un contesto sempre più cosmopolita.² I Francesi e i Greci, continua Nietzsche, non studiavano altre lingue, e ciò non rappresentava nessun ostacolo, anzi, ha fatto sviluppare «un più fine senso della lingua nella favela materna»³. Nella sua scarsa considerazione delle lingue straniere Nietzsche addirittura prospetta un momento del futuro in cui questo male necessario sarà superato, e ci sarà una nuova lingua per tutti. Duncan Large commentando questo passo⁴ afferma che Nietzsche aveva delle difficoltà personali con le lingue straniere e dunque avrebbe sostenuto l’utilità del monolinguisimo per attenuare

¹ F. NIETZSCHE, *Umano, troppo umano*, vol. IV, t. II, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, G. Colli e M. Montanari (cur.), Adelphi, Milano 1965, pp. 189-190.

² Nietzsche sembra concordare con Rousseau che nel suo *Emilio* ha annoverato lo studio delle lingue tra le cose inutili per la educazione, anche se la sua argomentazione è che non è possibile imparare solo le parole senza modificare i pensieri e le idee, e quindi un’educazione poliglotta induce a una confusione mentale. Cfr. J.J. ROUSSEAU, *Emilio*, tr. it. di P. Massimi, Armando, Roma 1994, p. 173.

³ F. NIETZSCHE, *Umano, troppo umano*, cit., p. 190.

⁴ D. LARGE, *Nietzsche and/in/on Translation*, «Journal of Nietzsche Studies» 1 (2012), pp. 57-67. L’autore aggiunge tuttavia che la presenza dei termini stranieri nel testo (ad esempio, *décadence*, *ressentiment*, *et al.*) dimostra un atteggiamento di Nietzsche diverso rispetto alle sue dichiarazioni.

questo disagio⁵. Al di là delle motivazioni personali, la questione qui è quella del rapporto con l'altro, con l'estraneo, con il passato e la tradizione. E se le lingue straniere non godono un gran apprezzamento da parte di Nietzsche, di conseguenza anche la traduzione dovrebbe subire lo stesso giudizio "dismissivo"⁶.

Ci sono principalmente due luoghi dove Nietzsche affronta esplicitamente la questione della traduzione: l'aforisma 83 di *Gaia Scienza* e l'aforisma 28 di *Al di là del bene e del male*. Nel primo egli mette a tema il senso storico e la prassi traduttiva come una sorta di cartina di tornasole per diagnosticare il suo livello presso una cultura o civiltà. E scrive: «Si può misurare il grado di senso storico che un'epoca possiede da come essa fa traduzioni e cerca d'incorporare in sé epoche e libri del passato»⁷. I Tedeschi secondo Nietzsche hanno un senso storico elevato e superiore per cui non è possibile per loro una assimilazione violenta e ingenua del passato, come fanno i Francesi o come facevano i Romani che universalizzano il presente ritenendo il passato morto e dunque cancellando la differenza dell'altro. Il popolo tedesco sovraccarico del senso storico deve in qualche modo riconoscere la specificità del mondo storico che traduce, il che vale a dire, che deve tradurre estraniando la propria lingua e il proprio presente⁸.

⁵ È interessante notare che quando Nietzsche, nell'aforisma 247 dell'*Al di là del bene e del male*, parla della Bibbia di Lutero non la prende in considerazione come un libro tradotto, ma come un capolavoro della prosa tedesca e il miglior libro tedesco, come se fosse stato scritto direttamente in lingua tedesca. Per quanto riguarda il rapporto con la lingua tedesca basta ricordare le sue parole in *Ecce homo*: «Prima di me non si sapeva che cosa si può fare con la lingua tedesca –, che cosa si può fare col linguaggio in genere» (F. NIETZSCHE, *Ecce homo*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, cit., vol. VI, tomo 3, p. 314).

⁶ E leggendo una sua lettera (ad August Strindberg, del 8 dicembre 1888) pare che Nietzsche non apprezzasse molto i traduttori, e richiede per il suo *Ecce Homo* che lo traduca un poeta.

⁷ F. NIETZSCHE, *Gaia Scienza*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, cit., vol. V, tomo 2, pp. 92-93.

⁸ Per uno sguardo superficiale la prospettiva di Nietzsche può essere uguale a quella dei romantici, ma in realtà si tratta di una ripresa che possiamo definire critica o critico-storica. Nietzsche riprende un tema che stava a cuore ai romantici (la missione dei Tedeschi di tradurre, le traduzioni come ampliamenti o estensioni culturali, come direbbe Novalis), ma lo declina, potremmo dire, secondo altri bisogni dell'epoca contemporanea. Per i romantici le conquiste delle altre culture attraverso traduzioni in tedesco sono un importante elemento politico con valore normativo, nel senso che per essere una nazione i Tedeschi sono chiamati a tradurre in quel

Nell'aforisma 28 in *Al di là del bene e del male* invece Nietzsche affronta un altro tema classico: l'intraducibile. Ciò che è intraducibile in una lingua (traducibile nel modo peggiore dice Nietzsche) è «il tempo del suo stile», così il tedesco è incapace del *presto* nella sua lingua, per cui è anche incapace «di molte delle più squisite e temerarie *nuances* del libero pensiero, del pensiero proprio degli spiriti liberi»⁹. Nietzsche lega quindi la questione linguistica al problema dello spirito libero e del pensiero che gli è proprio. Tutto ciò per esprimere un giudizio sulla lingua tedesca e il suo intrinseco limite nel tradurre il mondo antico (e non solo, Nietzsche parla anche della incapacità del tedesco di trasmettere lo stile di Machiavelli che nelle sue opere fa respirare l'aria di Firenze). È soprattutto in Aristofane e in Petronio che Nietzsche trova un'antichità degli spiriti liberi, «moto e respiro di vento, lo scherno liberatore di un vento che guarisce ogni cosa, costringendo ogni cosa a *correre*»¹⁰. Tuttavia, data la struttura pesante e pomposa della lingua tedesca, questa origine greca e romana rimane intraducibile, dunque si profila come lontana e irraggiungibile. Come possiamo vedere, Nietzsche in questi due paragrafi si confronta con la questione traduttiva nel senso proprio, e cioè con la traduzione come vertere i significati tra una lingua e l'altra. Come riferisce Duncan Large, delle sessantaquattro occorrenze del termine *Übersetzen*, in varie sue forme, una parte minore si riferisce alla traduzione interlinguistica cioè alla sua accezione convenzionale, mentre quarantadue occorrenze

modo loro particolare che li distingue dai Francesi, i quali semplicemente assimilano l'altro. Nei romantici tedeschi è sempre in gioco il processo della *Nationenbildung* e dunque la formazione della lingua tedesca. In Nietzsche la funzione politica della *Nationenbildung* non è più in primo piano, ma il livello del senso storico. Nietzsche si interroga – in un atto di auto-riflessione storica – sulle condizioni delle pratiche culturali, tanto quelle assimilatrici quanto quelle esterofile dove il passato estraneo non è morto e non sparisce. Ne va quindi del rapporto con il passato e con la storia come il cardine di una critica culturale. Dunque il par. 82 si può perfino interpretare come una sorta di critica alla posizione romantica che storicizzava il passato ma non teneva abbastanza conto della storicità della propria posizione. Sulla traduzione nella cultura tedesca, soprattutto quella romantica rimandiamo all'ormai classico A. BERMAN, *La prova dell'estraneo. Cultura e traduzione nella Germania romantica*, tr. it. a cura di G. Giometti, Quodlibet, Macerata 1997.

⁹ F. NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, cit., vol. VI, tomo 2, p. 35.

¹⁰ *Ivi*, p. 36.

indicano “traduzione” nel senso traslato¹¹. Per cogliere tutta la gamma dei significati della nozione di traduzione in Nietzsche bisognerebbe prendere in considerazione tutti quei luoghi, anche con le loro rispettive differenze, dove la metaforizzazione della traduzione gioca un ruolo centrale¹². Il nostro tentativo in queste pagine sarà tuttavia più circoscritto: si tratta di provare a dare un’interpretazione del saggio *Su verità e menzogna in senso extramurale* concentrandoci sulla nozione di traduzione che compare nel testo solo una volta, o meglio seguendo le tracce del termine *Übersetzen* e il suo intreccio con altri termini come metafora, trasferimento (*Übertragung*), intorno ai quali si sono accumulate ormai varie interpretazioni nel campo di studi.

2. Traduzione in senso extra-morale

L’attenzione dominante ai termini chiave come metafora, inganno, finzione, oblio hanno fatto sì che il concetto di *Übersetzen* – usato come detto solo una volta nel testo – passi di solito inosservato rispetto a quel processo di trasferimento o di metaforizzazione che costituisce il linguaggio umano e di conseguenza anche la condizione umana¹³.

¹¹ D. LARGE, *Nietzsche and/in/on Translation*, cit., pp. 60-61. Large insiste sulla separazione tra questi due livelli del significato, cioè tra la traduzione interlinguistica nel senso proprio e la traduzione come metafora per un processo di metamorfosi. Dato che Nietzsche stesso attribuisce una rilevanza fondamentale alla metaforizzazione del linguaggio sembra un po’ inopportuno attenersi a questa separazione e affermare che la nozione allargata di traduzione in Nietzsche non ha niente a che fare con ciò che di solito si intende con la traduzione. Ciò che vorremo dimostrare è che questi due livelli – uno letterale e l’altro metaforico – sono intrecciati proprio perché riguardano la natura intima dell’esistenza linguistica dell’essere umano. Sulla traduzione in Nietzsche si veda anche R. ARROJO, *Nietzsche*, in P. Wilson, P. Rawling (cur.), *The Routledge Handbook of Translation and Philosophy*, Routledge, New York 2019, pp. 34-48; E. CARAMELLI, *Nietzsche et le rythme de la traduction. Entre poétique et critique de la culture*, «Studi di estetica» 3 (2024).

¹² Nella *Nascita della tragedia* (cap. 16) Nietzsche dice che la gioia metafisica per il tragico è una traduzione (*Übersetzung*) della saggezza dionisiaca istintiva e inconscia nel linguaggio delle immagini. Nell’*Al di là del bene e del male*, l’aforisma 230, Nietzsche parla del compito di ritradurre l’uomo nella natura.

¹³ Nel suo commentario al testo, Sarah SCHEIBENBERGER ad esempio non presta quasi nessun’attenzione al termine “traduzione” e ancor meno lo mette in contatto con altre nozioni. Cfr. ID., *Kommentar zu Nietzsches Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, De Gruyter, Berlin-Boston 2016.

Dunque, la questione principale è la seguente: quale concetto di traduzione è in gioco e, soprattutto, quale è la relazione tra traduzione e metaforizzazione? La traduzione è solo un sinonimo della metafora? Si tratta dello stesso processo? In ogni caso, il punto veramente originale riguardo al tema della traduzione in Nietzsche e che va ulteriormente messo in luce è la connessione tra oblio, lingua e traduzione. Per anticipare alcune conclusioni possiamo limitarci a osservare che nel testo su verità e menzogna l'impostazione del problema è diversa rispetto agli aforismi citati in precedenza, e cioè la traduzione sembra apparentemente separata sia dall'orizzonte della storia e del senso storico sia dalla pratica concreta del tradurre, diventando in prima istanza un rapporto epistemologico e perfino ontologico tra il soggetto umano e il mondo.

Le linee dell'area semantica tracciate da *Su verità e menzogna*, a cui appartiene anche il termine "traduzione", si possono ravvisare già dalle prime pagine dove viene inaugurato il concetto di finzione: l'intelletto è l'arma della finzione¹⁴. Il termine "finzione" traduce il tedesco *Verstellung* che oltre a indicare un'attività di dissimulazione significa anche "spostamento", "cambiare il posto". Si tratta dunque di un movimento nello spazio, di un mutamento della posizione, ovvero di una trasposizione o trasmissione – quest'ultimo termine si affaccia come *Übertragung* che significa anche traduzione o traslazione nel senso della metafora. In questo modo i concetti di finzione, traduzione e metafora vengono avvicinati e ricondotti allo stesso campo semantico attraverso un'affinità linguistica portata in luce nel significato basilare e letterale di "spostamento". Interessante è anche prendere in esame un altro concetto simile alla finzione, cioè inganno (*Betrug*)¹⁵. Sempre

¹⁴ «L'intelletto, come mezzo per conservare l'individuo, spiega le sue forze principali nella finzione» (F. NIETZSCHE, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, cit., vol. III, tomo 2, pp. 357-372, qui p. 356).

¹⁵ Giovanni Paoletti parla di una sorta di albero semantico dove finzione (*Verstellung*) è il termine più ampio, l'inganno come *Täuschung* è una forma di finzione, e infine *Betrug*, frode, è una forma dell'inganno. L'illusione di cui parla Nietzsche sarebbe di un altro ordine, non intenzionale, e dunque non è strumentale. Cfr. G. PAOLETTI, *Nietzsche 1873: finzione, storia e verità*, in G. Paoletti, L. Mori, F. Marchesi (cur.), *L'esercizio della meraviglia. Studi in onore di Alfonso M. Iacono*, ETS, Pisa 2019, pp. 529-540, qui pp. 534-535. Possiamo anche dire che l'inganno aggiunge alla finzione, che non è solo prerogativa degli esseri umani, un valore specificamente umano dato che instaura già un qualche rapporto con la verità, ovvero il bisogno di presentare *qualcosa* come e nei termini di verità. La frode è poi quella che presenta la menzogna *come* verità.

a proposito dell'intelletto Nietzsche sostiene che «il suo effetto più universale è l'inganno, ma anche gli effetti più particolari portano in sé qualcosa del medesimo carattere»¹⁶. Il termine tedesco quindi è *Betrug*, che viene dal *betrügen* il quale, secondo il dizionario dei Grimm, nella forma primitiva era *betriegen* e traduceva il lat. *inducere*. Le tracce in questo senso ci portano alla stessa semantica che abbiamo individuato nel nucleo dei significati come “trasportare” e “trasferire”. *Betrug* anche solo al livello fonetico mantiene il legame con *tragen*, cioè con “portare”. Inganno e finzione sono dunque, stando a questa analisi linguistica, i movimenti di tras-porto, un cambio della posizione di un soggetto e di un oggetto che viene traghettato in un altro luogo. E lo stesso si può dire anche per la metafora, la quale col suo originarsi dal greco *metapherein*, significava proprio lo stesso: trasferimento, trasporto. Il filologo Nietzsche, in virtù di un senso raffinato della propria lingua, stabilisce i nessi semantici che inducono direttamente alla sua teoria della verità e del linguaggio come metafora¹⁷.

Qual è però il nesso più preciso con la traduzione? Seguendo le stesse tracce etimologiche va ricordato il fatto che gli antichi greci non avevano una parola specifica per dire “tradurre”¹⁸. Inoltre il greco era la lingua del Logos, o meglio dire rappresentava il Logos nella sua identità di parola e ragione, di discorso e senso. Questo “monolinguisimo” greco si vede anche dal fatto che “hellenizein” in greco poteva significare parlare in greco, grecizzare, ma anche parlare correttamente (e cioè parlare secondo il Logos), e infine tradurre in greco. La traduzione nel modo di vedere dei greci era un rapporto all'interno dell'unicità del Logos, e non un'attività inter-linguistica, e nemmeno un confronto, dialogo, o perfino lo scontro dei mondi culturali e linguistici, come invece i moderni iniziarono a rappresentare la pratica traduttiva. Perciò è spiegabile il motivo per cui gli antichi greci usavano varie parole per denotare la consueta pratica di vertere in greco, ma nessuna di queste parole significava in primis “traduzione”. E la parola che i greci, tra le altre, usavano per un processo di traduzione era proprio *metapherein* (oggi nel greco moderno invece si dice *metaphrazein*). Dunque il processo di traduzione era indistinguibile da

¹⁶ F. NIETZSCHE, *Su verità e menzogna*, cit., p. 356.

¹⁷ Sulla metafora in Nietzsche rimandiamo a S. KOEFMAN, *Nietzsche and Metaphor*, trad. di D. Large, Stanford University Press, Stanford (CA) 1972.

¹⁸ Si veda la voce “traduire” in B. CASSIN, *Vocabulaire européen des philosophies. Le dictionnaire des intraduisibles*, Seuil – Le Robert, Paris 2004, p. 1310.

qualsiasi altro processo di spostamento o trasporto di significati da un ambito all'altro (così anche la metafora è una trans-latio). Il campo semantico del testo di Nietzsche è costituito da una serie di termini che interagiscono e rimandano l'uno all'altro perché condividono un significato di base, appunto quello di trasferimento, trasporto. La traslazione, o *metafora*, intesa come *metapherein*, è il processo centrale della costituzione soggettiva del mondo in Nietzsche. In uno dei più celebri passi del suo saggio Nietzsche espone il doppio processo di *Übertragung*, il trasferimento dello stimolo in immagine, e poi il trasferimento in un suono¹⁹. C'è anche il terzo e il più critico trasferimento, cioè il passaggio al concetto che non è altro che il residuo di una metafora²⁰. Il punto centrale è che, secondo Nietzsche, anziché del sapere oggettivo delle cose, ciò di cui disponiamo sono solo delle metafore delle cose, dunque un risultato di trasferimenti soggettivi da un campo psicologico-cognitivo all'altro²¹. La cosa in sé rimane fuori della portata di ogni tipo di trasferimento e anche del linguaggio. Estendere la nostra conoscenza al di fuori della doppia metaforizzazione, e cioè pretendere che le nostre rappresentazioni corrispondano alla cosa stessa sarebbe fare un altro tipo di spostamento, un andare oltre illecito, perché arbitrario e menzognero.

¹⁹ «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» (F. NIETZSCHE, *Su verità e menzogna*, cit., p. 359). Tomatis nella sua versione traduce *übertragen* coerentemente con "tradotto" e dunque uno stimolo nervoso viene tradotto nell'immagine (F. NIETZSCHE, *Su verità e menzogna*, tr. it. di F. Tomatis, Bompiani, Milano 2006).

²⁰ F. NIETZSCHE, *Su verità e menzogna*, cit., p. 363.

²¹ Se intendiamo questo trasferimento come un processo linguistico e allo stesso tempo come la genesi del linguaggio stesso, allora, come sostiene Haar, il linguaggio è una forza autodissolvente, un fenomeno intrinsecamente reattivo che dimentica la sua creatività. In altre parole, il linguaggio emerge come auto-dissimulazione e auto-dissipazione, il suo carattere anamnastico accompagna un'intrinseca entropia del linguaggio (M. HAAR, *Nietzsche and Metaphysics*, transl. by M. Gendre, SUNY Press, Albany 1996, pp. 70-76). L'aspetto dell'entropia del linguaggio chiama in causa proprio la traduzione: non è la traduzione forse l'esperienza più emblematica della perdita irreversibile della pienezza del significato attraverso la sua trasposizione in un'altra lingua? Sulla traduzione come processo entropico, si veda G. CHIURAZZI, *La storicità della traduzione: asimmetria, irreversibilità, entropia*, in I. Fiket, S. Hrnjez, D. Scalmani (cur.), *Culture in traduzione. Un paradigma per l'Europa/Cultures in Translation: A Paradigm for Europe*, Mimesis, Milano-Udine 2018, pp. 103-112.

Come prova di questa impossibilità di conoscere ed esprimere le verità in sé, Nietzsche ricorre all'esempio della pluralità delle lingue. "Le diverse lingue, poste l'una accanto all'altra, mostrano che nelle parole non ha mai importanza la verità, né un'espressione adeguata. In caso contrario non esisterebbero infatti così tante lingue"²². Potremmo dire che qui, anche se in un modo indiretto, Nietzsche affronta la questione della necessità della traduzione interlinguistica, ovvero della traduzione propriamente detta, nonché la questione dell'equivalenza tra le parole. Se la nostra conoscenza fosse determinata dalla verità stabile e oggettiva capace di raggiungere la cosa in sé, secondo Nietzsche, non ci sarebbe la diversità delle lingue e la pluralità delle parole per le stesse cose²³. E se non ci fosse la pluralità non ci sarebbe nessuna necessità di tradurre. La traduzione interlinguistica è dunque un effetto della mancata necessità del rapporto tra parola e cosa. La diversità delle lingue è quindi l'effetto di una fondamentale metaforizzazione, ovvero di quella traslazione epistemologica e soggettiva che ci fornisce l'unico contatto con il mondo senza poter sapere la sua natura oggettiva²⁴. Ma per avere la diversità linguistica ci vuole una X, il presupposto della verità inconoscibile e inespriabile. La pluralità linguistica è sorretta dunque da questo elemento ignoto, elemento-limite della conoscenza umana che possiamo chiamare anche "l'intraducibile ontologico".

²² F. NIETZSCHE, *Su verità e menzogna*, cit., p. 359.

²³ Nietzsche qui ritorna al vecchio problema dell'origine delle parole. Si può dire che lo sfondo presupposto di Nietzsche è ancora metafisico e perfino essentialista. Usare la pluralità delle lingue come la prova dell'assenza della verità oggettiva significa negare la possibilità che la verità si possa dire in varie lingue e in vari modi (e dunque tradurre). Pur nella sua assenza, e cioè nella sua mancanza, Nietzsche opera con un'idea forte della verità oggettiva e monolingua. E la pluralità delle lingue vale come conseguenza immediata della negazione di una tale verità oggettiva. Anche se Nietzsche nel passo citato dice, per essere più precisi, che la diversità linguistica mostra che nel linguaggio la verità non è importante, e non che essa non esiste, tuttavia il concetto di cosa in sé come il concetto di verità assoluta figura come un limite insuperabile della coscienza umana. Questo limite in via negativa continua a determinare l'esistenza plurale delle parole e dunque il bisogno della traduzione. La questione che rimane aperta è se, per Nietzsche, un'eventuale esistenza di una sola e unica lingua tra gli esseri umani indicherebbe l'esistenza della cosa in sé. In altri termini, lasciar coesistere la pluralità delle lingue e l'esistenza, anche se ipotetica, della cosa in sé non giustifica in modo sufficiente la pluralità delle lingue che si può avere anche mantenendo una relazione "oggettiva" tra parole e cose.

²⁴ Sul valore epistemologico della traduzione si veda S. BORUTTI – U. HEIDMANN, *La Babele in cui viviamo. Traduzione, riscritture, culture*, Bollati Boringhieri, Torino 2012.

Ciò che si realizza in questo modo è che i due significati di traslato, il primo di puro trasferimento come *Übertragung*, e l'altro di traduzione interlinguistica, vengono in contatto. Nelle pagine di questo saggio Nietzsche non usa mai il termine *übersetzen* nel suo senso proprio della pratica di trasferimento di significati da una lingua all'altra. Tuttavia l'esempio della diversità linguistica chiama in ballo questa pratica. Ed è l'impossibilità di conoscere le essenze originarie, le cose come sono veramente, ciò che in fin dei conti giustifica in Nietzsche la necessità di confrontarsi con la pluralità dei significati e dunque con la traduzione. L'origine della traduzione è arbitraria, o meglio dire, poggia sulla condizione della arbitrarietà epistemologica in cui l'uomo si trova costitutivamente.

Nietzsche però adopera il termine *übersetzen* una volta nel suo testo per spiegare il rapporto tra soggetto e oggetto. La traduzione viene trattata a un altro livello e diviene l'unica relazione autentica in una situazione caratterizzata dall'arbitrarietà e dalla contingenza²⁵. In altri termini, la traduzione diventa il segno dell'arbitrarietà, della mancata causalità che caratterizza il rapporto dell'essere umano con il suo mondo.

In effetti tra due sfere assolutamente diverse, quali sono il soggetto e l'oggetto, non esiste alcuna causalità, alcuna esattezza (*Richtigkeit*), alcuna espressione (*Ausdruck*) ma tutt'al più un rapporto estetico (*ein ästhetisches Verhalten*), intendo dire una trasposizione allusiva (*Übertragung*), una traduzione (*Übersetzung*) balbettata in una lingua del tutto straniera, il che richiederebbe in ogni caso una sfera intermedia e una capacità intermedia che fossero capaci di poetare e di inventare liberamente.²⁶

La traduzione è qui identificata con lo stesso processo della trasposizione a cui Nietzsche attribuisce il ruolo principale nella costituzione della conoscenza. Come sostiene Nietzsche, si tratta di un rapporto estetico (o meglio dire un comportamento, un atteggiamento estetico,

²⁵ Sarebbe opportuno notare qui la decisiva influenza che su Nietzsche ha esercitato lo studio *Sprache als Kunst* di Gerber, pubblicato nel 1871. Cfr. G. GERBER, *Die Sprache als Kunst*, Vol. I, Mittler'sche Buchhandlung H. Heyfelder, Bromberg 1871. Per un confronto tra Nietzsche e Gerber si veda anche C. GENTILI, *Quid est veritas? Skeptische Implikationen von Über Wahrheit und Lüge im ausser-moralischen Sinne*, «Nietzsche-Studien» 52 (2023), pp. 77-98.

²⁶ F. NIETZSCHE, *Su verità e menzogna*, cit., p. 365.

Verhalten) e dunque artistico, creativo – è l’atteggiamento di un uomo libero che non ha pretese oggettivistiche e veritiere e che crea e sogna sapendo che si tratta di illusioni.

Il riferimento nel brano citato però è proprio alla traduzione da una lingua in un’altra. Il medium del trasferimento è dunque linguistico. E inoltre Nietzsche definisce “balbettata” questa traduzione, mentre la lingua di arrivo viene descritta come “del tutto straniera”. Che significa “tradurre in una lingua straniera”? Se Nietzsche dunque nella traduzione riconosce il rapporto tra soggetto e oggetto, cosa sarebbe qui oggetto se la prima trasposizione è tra lo stimolo e l’immagine? E dunque, la lingua straniera sarebbe la lingua delle prime rappresentazioni? Si potrebbe dire che anche tutta la sfera della soggettività è straniera rispetto a quell’oggetto in sé che rimane inconoscibile e inespriabile, e dunque un vero estraneo. Nietzsche però definisce come straniero non il punto di partenza, ma il risultato, cioè la destinazione della traduzione, ciò in cui si traduce.

Sarebbe interessante notare quindi che questa traduzione estetica che sussiste tra il soggetto e l’oggetto non è una traduzione che chiarisce il significato inizialmente oscuro, oppure una traduzione che trova qualche sostituzione equivalente nella propria lingua già nota. Non si tratta dunque del passaggio dalla lingua straniera e oscura alla lingua nota e chiara. E soprattutto – dice Nietzsche – abbiamo a che fare con una traduzione balbettata. Seguendo la semantica greca possiamo ricostruire lo sfondo di questa espressione: ed è la parola greca che sta per “barbaro”, che come è noto etimologicamente proviene dalla parola greca per “balbettare”. Dunque quella di Nietzsche è una traduzione barbara, un *metapherein barbaro*. Risalire a questa traduzione primitiva e originaria significa risalire a una situazione antecedente alla lingua come costruzione sociale, e cioè attingere alle origini linguistiche prima di quel trattato di pace²⁷ con il quale una comunità ha istituito le convenzioni della comunicazione in una lingua determinata. Parlare delle origini linguistiche qui è possibile ovviamente solo *cum grano salis*, come se la lingua autentica dell’uomo non fosse una lingua definita e strutturata, bensì la stessa traduzione balbettata. Questa corrisponderebbe a quel mondo della creatività metaforica e genuinamente menzognera che precede la separazione e il contrasto di verità e menzogna. In qualche modo Nietzsche ci suggerisce una traduzione nel suo senso

²⁷ Cfr. *ivi*, p. 357.

extramurale. Ed è la traduzione che corrisponde allo stato originario dell'estraneità, della barbara mancanza dell'espressione adeguata, e che contiene in sé una autentica creatività linguistica e metaforica che non si può ridurre alla convenzionalità dei significati socialmente definiti funzionali a una mera comunicazione tra i parlanti.

Se usiamo i termini ormai stabiliti nella teoria della traduzione che distinguono una traduzione estraniante da una traduzione addomesticante²⁸, possiamo dire che in Nietzsche è in opera una radicale traduzione estraniante che non solo rifiuta l'appropriazione come propria finalità ma radicalizza lo stesso processo di estraniamento. La traduzione barbara ed estraniante non estrania il proprio per arricchirlo e determinarlo meglio, ma piuttosto approfondisce l'estraneità in quanto ciò che è irriducibile al proprio. Per questo la traduzione estetica come rapporto tra soggetto e oggetto non può finire con alcunché di proprio, perché il soggetto della traduzione (conoscenza) deve rimanere estraneo a ciò che traduce. Possiamo dire d'altronde che il mondo che nasce con un atto di appropriazione, secondo Nietzsche, è esattamente quel mondo razionale-concettuale, l'ordine piramidale, il colombario romano in cui l'essere umano ha trovato la sua sicura dimora a prezzo del sacrificare il colorito delle prime trasmissioni estetiche. Il punto fondamentale evidenziato da Nietzsche è che l'essere umano cerca di appropriarsi del mondo costruendo la menzogna della conoscenza razionale e oggettiva e l'illusione del dominio intellettuale attraverso i concetti. Il concetto per la sua indole non è altro che l'effetto dell'appropriazione dell'impulso metaforizzante, definito come fondamentale e imprescindibile, e cioè impulso a formare le metafore che sta alla base della stessa costituzione umana. Attraverso l'addomesticamento di quell'impulso il mondo originario di metafore cade in oblio. Per Nietzsche dunque la trasposizione delle metafore nei concetti, in quanto costituisce un atto di appropriazione, non solo cancella le differenze e le singolarità contenute nelle metafore bensì dimentica la loro vera natura, prendendole illusoriamente per le cose stesse. L'addomesticamento e l'appropriazione sono dunque i metodi di quell'arte di illudersi che scambia il falso per il vero, per cui non possiamo ricondurre la "teoria della traduzione" di Nietzsche a una semplice apologia della conquista dell'altro.

²⁸ Cfr. L. VENUTI, *The Translator's Invisibility. A History of Translation*, Routledge, Abingdon 1995.

Il problema principale, secondo Nietzsche, nasce quando la traduzione estetica che conferma e mantiene in vita l'estraneo viene presa per una riappropriazione dell'originale, cioè quando inizia a figurare come una conoscenza oggettiva dell'oggetto tradotto. La traduzione così viene confusa con un *Abbild*, essendo una copia della cosa, il rispecchiamento dell'oggetto nel soggetto. In altri termini, il problema emerge quando la traduzione si dimentica come tale e diventa un sapere oggettivo. Una tale trasposizione delle metafore nei concetti, intesa come appropriazione dell'essenza e verità delle cose, opera dunque come un oblio di quella traduzione estetica originaria²⁹. Questo oblio è necessario per la costruzione piramidale dei concetti che a sua volta è necessaria per una convivenza stabile e pacifica in una comunità. Insomma, per riassumere i punti finora elaborati, la costruzione sociale della verità e dei significati linguistici è, in realtà, un'appropriazione dell'estraneità costitutiva di un processo balbettante e barbaro, e si attua come una prassi linguistica che dimentica di parlare nel vero linguaggio della traduzione (del tutto straniero). In altri termini, appropriandosi delle metafore, e cioè prendendo le metafore delle cose per le cose stesse, l'uomo-traduttore costruisce un ordine oggettivo del mondo in cui si sente sicuro. Contrapporre un atto di radicale estraniamento originaria a questa derivata falsificazione rivela un aspetto ulteriore della condizione umana, quello che intende collocare l'uomo proprio nell'estraneo con l'idea di ripristinare quel "primitivo mondo di metafore", cosa che soprattutto, secondo Nietzsche, va realizzata attraverso l'arte e il mito. Mentre la lingua, in quanto convenzione sociale, insieme alla scienza opera in modo congiunto per un'appropriazione rassicurante, l'arte è autentica, e accanto al mito, si profila come l'unica traccia di quella traduzione estetica che anziché la sicurezza all'essere umano fornirebbe la gioia della creazione e la vera manifestazione della vita.

Se la *Übersetzung* vera e autentica in Nietzsche è quella estetica tra il soggetto creativo e l'oggetto inconoscibile, che sta ai limiti-condizioni del linguaggio, viene da domandarsi cosa in questo rapporto traduttivo sarebbe l'originale. Quale originale traduce questa tradu-

²⁹ Se l'oblio è qui ancora un veicolo della vita inautentica, bisogna notare una notevole differenza rispetto alla configurazione assunta nella seconda *Inattuale*, e cioè in *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, dove l'oblio diventa la condizione della storia. Su questo argomento rimandiamo a G. PAOLETTI, *Nietzsche 1873: finzione, storia e verità*, cit.

zione? C'è un originale? Se l'originale fosse la cosa in sé, si tratterebbe comunque di un originale di cui non possiamo sapere niente, e dunque un originale assolutamente intraducibile che in questo modo perderebbe la funzione dell'originale tradotto o da tradurre. Tuttavia, è proprio l'intraducibilità di questo "originale", la sua trascendenza rispetto al soggetto, ciò che rende originaria la stessa traduzione estetica. In Nietzsche si dischiude una situazione originaria e autentica la quale comunque si fonda sull'inaccessibilità di un che di originale. E ciò che abbiamo *in principio* è casomai la prima tras-latio, la prima *Übertragung* dello stimolo, e cioè la prima metaforizzazione. E se a tal proposito proprio lo stimolo fosse l'originale? In questo caso però non si tratterebbe più del rapporto tra il soggetto e l'oggetto perché lo stimolo fa già parte della soggettività, mentre all'oggettività viene sottratta la funzione causale. Il paradosso della prospettiva di Nietzsche sta proprio nell'impossibilità di lasciare l'oggettività, la cosa in sé e il mondo totalmente indeterminati, fuori della portata del soggetto, e nondimeno persistendo a postulare un qualche rapporto (estetico) con questa soggettività. Determinare l'oggettività come una cosa indeterminata, inesprimibile e inconoscibile significa comunque dare una determinazione e farla relazionare con la soggettività. E anche se questa soggettività artistica e traducevole che assume gli stimoli come elemento primario della propria attività resta come fondamento, essa in quanto traducevole rimanda a qualcosa oltre se stessa, appunto, a ciò che traduce. In altri termini, istaurare la traduzione tra un originale, per definizione indeterminato, e una lingua, del tutto straniera e comunque traducibile, significa avere a che fare con una traduzione impossibile. Per questo il contesto di questa traduzione tra il soggetto e l'oggetto può essere solo l'estraneità totale come origine senza un originale vero e proprio.

Un altro problema che si pone, e di non facile risoluzione, è quello del carattere sociale di questo contesto dell'estraneità in cui si svolge la traduzione estetica. È chiaro che l'atto dell'appropriazione linguistico-concettuale in Nietzsche corrisponde a una costruzione sociale (e anzi sono intimamente connessi): si tratta dell'ordine sociale, di una comunità, in cui gli esseri umani si mettono d'accordo di avere una lingua e di conferirle un uso convenzionale. Quando Nietzsche asserisce che il primo passo per raggiungere l'enigmatico impulso della verità è un patto sociale, un trattato di pace, egli attribuisce alla lingua in quanto tale il ruolo fondamentale nel processo di costituzione sociale

dell'esistenza umana. L'uomo che per bisogno o per noia, come dice Nietzsche, vuole esister socialmente ha bisogno di una convenzione linguistica e dunque di un'uniformizzazione dei significati e usi linguistici che permetta la convivenza e la comunicazione. Ed è questa convenzione che sta all'origine della menzogna perché fa dimenticare l'originario soggetto artistico, che intrattiene con il mondo un rapporto estetico. Ed è appunto questa dimensione della traduzione barbara ed extra-comunitaria che va recuperata per rendere giustizia a quell'originario impulso metaforizzante fondamentale per l'uomo e la sua vitalità. Ma allora quale configurazione sociale si può attribuire a questa traduzione originaria adombrata e rimossa a scopo di stabilirsi della consuetudine linguistico-sociale? È la guerra di tutti contro tutti da cui uomo deve uscire con un patto l'unica forma "sociale" del traduttore barbara radicato nella condizione dell'estraneità? Oppure l'impulso traduttivo e metaforizzante riesce a configurarsi solo come un caos composto di una molteplicità soggettiva? Dato che nelle ultime pagine del suo saggio Nietzsche parla di fondazione di una civiltà intesa come dominio dell'arte sulla vita si prospetta ovviamente una diversa forma culturale e sociale che non sarebbe né quella di uno stato bellico né quella di uno stato fondato sull'intelletto e sul patto della ragione.

In ogni caso, si può dire che con tale patto sociale Nietzsche spiega non tanto la nascita del linguaggio quanto piuttosto quella delle lingue. Il termine tedesco *Sprache* che include entrambe le accezioni in questo caso rimane ambiguo in Nietzsche: c'è bisogno di un'altra lingua, come l'italiano, e di una traduzione, per mettere in evidenza la differenza tra lingua e linguaggio. La lingua, in quanto formazione storica legata a una comunità dei parlanti, un popolo, necessita di un accordo, di una normalizzazione convenzionale, cioè di una qualche stabile struttura normativa che in Nietzsche – va ribadito – coincide con il criterio epistemologico sulla base del quale la verità va distinta dalla menzogna. Tuttavia, prima di questa socializzazione convenzionale attraverso l'istituzione della lingua, l'essere umano non era privo di linguaggio. E ancor di più, esso è operante ed attivo già in quanto soggetto traduttore. Il soggetto umano quindi è dotato di linguaggio che a sua volta è identificato con lo stesso processo artistico, creativo e traduttivo. Insomma, si può concludere che prima della lingua non esiste un mondo a-linguistico, perché il processo di metaforizzazione e di traduzione è già un atto linguistico prima della lingua in quanto lingua convenzionale, lingua

naturale (o meglio: lingua naturalizzata). Questo implica, di nuovo, che la formazione convenzionale della lingua in Nietzsche non è pensabile senza l'oblio del linguaggio inteso come attività creativa attraverso la cui cancellazione l'essere umano trova una pacifica coesistenza. Inoltre, potremmo dire che, se la lingua è un atto sociale che si forma attraverso un oblio di una sfera "linguistica" artistica autentica, e se questa è costituita come traduzione, allora le lingue storiche non sono nient'altro che delle traduzioni di cui si è dimenticata l'origine traduttiva³⁰. L'oblio della radice extra-comunitaria delle lingue, di cui la traduzione estetica è il motore e l'espressione, corrisponde al processo della naturalizzazione delle lingue, cioè alla nascita delle lingue naturali dette anche storiche (anche se questa equazione andrebbe messa in questione). Nietzsche comunque pensa la genealogia della lingua nei termini di una prima traduzione estetica ed extracomunitaria che viene man mano obliterata per dar luogo a una standardizzazione arbitraria, la quale dopo un lungo uso della lingua assume le forme naturalizzate³¹. In altri termini, Nietzsche ci suggerisce che l'irrigidimento linguistico sia necessario per

³⁰ Qui l'allusione è ovviamente alla famosa affermazione di Nietzsche secondo cui le verità sono illusioni di cui si è dimenticata la natura illusoria (F. NIETZSCHE, *Su verità e menzogna*, cit., p. 361). D'altronde, possiamo dire che ciò che una lingua dimentica è anche la sua natura convenzionale, cioè il fatto arbitrario, sociale della struttura linguistica canonizzata. Come con gli altri termini in Nietzsche, abbiamo anche qui una ambivalenza dei significati. La costituzione convenzionale e arbitraria della lingua ha il carattere illusorio dato che nasconde ciò che era prima della convenzione. Illusoria però, nel senso autentico di ciò che produce illusioni come metafore artistiche, è anche la sfera linguistica prima dell'esistenza comunitaria dell'esser umano. In qualche modo, l'origine convenzionale della lingua in Nietzsche è inseparabile da una sfera linguistica precedente alla sua istituzionalizzazione sociale, appunto la sfera identificata con la traduzione estetica.

³¹ In queste considerazioni Nietzsche si rivela il precursore di alcune teorie della traduzione contemporanee, secondo le quali la traduzione non può essere ridotta a una pratica interlinguistica funzionale alla comunicazione, perché essa non avviene "tra" le lingue come entità separate, atomizzate e autosufficienti (ad esempio, si veda N. SAKAI, *Translation and Subjectivity. On "Japan" and Cultural Nationalism*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London 1997). La traduzione non è nemmeno un dialogo tra le lingue che entrano in contatto solo attraverso la traduzione. Dunque, anziché un'attività di secondo grado e successiva rispetto all'esistenza delle lingue già date e indipendenti che permetterebbe la comunicazione tra esse, la traduzione inerisce alla lingua come processo di costituzione e differenziazione interna. La traduzione – e qui il legame con Nietzsche – è un processo creativo che sta alla base di ogni lingua come sistema differenziale. In questo modo la traduzione come atto e relazione non è riducibile alla comunicazione, e anzi la contrasta.

un uso collettivo della lingua e che questo uso collettivo si basi sull'oblio del carattere traduttivo di ogni lingua. Come anche dopo un lungo uso delle parole in una qualsiasi lingua si dimentica l'origine straniera di alcune parole, di cui ogni lingua è colma, così anche Nietzsche ci descrive un oblio di una condizione estranea che precede ogni naturalizzazione della lingua. Questa condizione estranea non può che essere presa nel suo senso extra-morale ed extra-comunitario come anche la traduzione che la esprime.

La vera domanda è se questa dimensione di estraneità che precede la naturalizzazione delle lingue venga presentata in ultima istanza anche in Nietzsche in un modo "naturalistico", almeno come natura autentica dell'essere umano. In altre parole, Nietzsche pensa l'estraneità in modo storico o la storia delle lingue umane coincide totalmente con la loro naturalizzazione? Ovvero: Il rapporto estetico-traduttivo, per Nietzsche, è anche un rapporto storico?

3. Traduzione prima della lingua: Nietzsche con Benjamin?

In Nietzsche abbiamo dunque un tentativo radicale di pensare la traduzione all'origine del linguaggio stesso, in quanto creazione estetico-linguistica prima di ogni lingua strutturata come convenzione appartenente a una comunità dei parlanti. In altri termini, Nietzsche cerca di pensare la traduzione nel fondo stesso del linguaggio e di conseguenza come una relazione epistemologica con il mondo. Anche se possiamo cercare i precursori di questa posizione (ad esempio in Hamann: "parlare è tradurre"³²) l'originalità delle riflessioni di Nietzsche – ribadendo ciò che abbiamo detto all'inizio – risiede nella concezione della traduzione come rapporto tra soggetto e oggetto pensata nei termini di dimenticanza, trascuranza e inganno. La traduzione nel senso proprio, come rendere in una lingua diversa, in questo caso non è evasa e accantonata come questione ma piuttosto messa in relazione con una dimensione linguistica più profonda, quella che riguarda il processo costitutivo delle verità.

L'estensione epistemologica della nozione di traduzione e il nesso con Hamann – che a questo punto può sembrare totalmente estrinseco – ci porta invece a un altro autore e un altro saggio in cui abbiamo

³² J.G. HAMANN, *Aesthetica in nuce*, in Id., *Scritti sul linguaggio 1760-1773*, tr. it. a cura di A. Pupi, Bibliopolis, Napoli 1977, p. 115.

un utilizzo della traduzione al di fuori del campo della pratica interlinguistica, e dunque un'estensione concettuale di portata epistemologica e ontologica. Si tratta di un breve trattato di Walter Benjamin sulla lingua scritto più di quarant'anni dopo il saggio sulla verità e menzogna. Raramente questi due testi vengono trattati insieme, anche se ci sono alcuni presupposti comuni nonostante le impostazioni del problema diverse.

La tesi fondamentale di Benjamin in *Sulla lingua in generale e la lingua dell'essere umano*³³ è che la lingua umana è già una traduzione. È la traduzione della lingua muta delle cose nella lingua sonora dei nomi. Le cose, secondo Benjamin, esprimono la propria essenza spirituale, si comunicano nella lingua, e l'essere umano traduce originariamente questa lingua, appunto la lingua delle cose, muta e senza parole, nella lingua dei nomi, la quale a sua volta dopo l'evento della caduta viene frammentata in varie lingue delle parole tra le quali si istituisce un rapporto di traduzione. In altri termini, la traduzione tra le lingue storico-naturali è ciò che ci rimane di quella traduzione originaria che costituiva la pura lingua dell'uomo, la sua prima lingua. In questo modo Benjamin è in grado di pensare l'origine traduttiva della lingua umana e cioè di pensare la traduzione alla radice del linguaggio stesso.

è necessario fondare il concetto di traduzione nello strato più profondo della teoria linguistica, poiché esso è di portata troppo ampia e grave [*weittragend und gewaltig*] per poter essere trattato in qualunque rispetto a posteriori [*nachträglich*] (come a volte si pensa). Esso acquista il suo pieno significato dal comprendere che ogni lingua superiore (a eccezione della parola di Dio) può essere considerata come traduzione di tutte le altre.³⁴

Per Benjamin, quindi, ogni lingua è originariamente già una traduzione. E ogni traduzione, intesa ora come pratica interlinguistica, conserva il ricordo della perduta origine traduttiva del linguaggio umano. Tuttavia ogni analogia con il testo di Nietzsche qui sembra cessare. Anche in Nietzsche il concetto di traduzione inteso come *metapherein* estetico deve essere in qualche modo collocato negli strati

³³ W. BENJAMIN, *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*, in Id., *Opere complete I. Scritti 1906-1922*, Einaudi, Torino 2009, pp. 281-301.

³⁴ *Ivi*, p. 290.

più profondi, a causa della sua portata “ampia e potente”, ma tutto il resto che abbiamo visto in Nietzsche sembra avere poco a che fare con Benjamin che parla addirittura di oggettività della traduzione garantita in Dio³⁵. Sembra che con “oggettività” Benjamin intenda che esiste un’identità sostanziale tra i nomi delle cose, assegnati dall’essere umano, e la cosa stessa che comunica la sua essenza. Questa identità sostanziale è garantita dal fatto che Dio ha creato le cose linguisticamente, cioè proferendo la parola creativa, e il primo uomo, in quanto unica creatura dotata di linguaggio verbale, non ha fatto altro che tradurre la comunicazione muta delle cose dando loro dei nomi, cioè traducendo la lingua delle cose in una lingua parlata, fatta di significanti e significati.

Se, però, continuiamo ad analizzare più da vicino il saggio sulla lingua di Benjamin, vedremo che anche per lui non può esistere un rapporto necessario, essenziale o causale tra nomi e cose, ma proprio un rapporto di traduzione che il traduttore-uomo (il primo uomo) realizza continuando la creazione divina. Non si tratta quindi di dedurre dall’essenza della cosa il suo nome, come un *factum* necessario, bensì di partecipare nella creazione dell’essenza delle cose, anche se in un modo limitato, imperfetto, definito dalla posizione ricettiva dell’essere umano. Benjamin rifiuta la teoria dell’origine convenzionale del linguaggio (definita da lui concezione borghese del linguaggio), ma d’altra parte rifiuta anche quella che chiama la teoria mistica del linguaggio, secondo la quale la parola sarebbe l’essenza della cosa (le cose, secondo Benjamin, comunicano all’essere umano ma non sono dotate di parole, rimangono mute, si esprimono nel linguaggio muto). E qui troviamo la prima grande differenza rispetto a Nietzsche: per Benjamin le cose hanno un’essenza spirituale e linguisticamente esprimibile, mentre per Nietzsche, l’essenza delle cose sarebbe un effetto del linguaggio stesso, cioè un’illusione di un certo regime linguistico socialmente utile. Per certi versi, potremmo dire, che dal punto di vista nietzschiano Benjamin mistifica il linguaggio, mentre Nietzsche per Benjamin ricadrebbe probabilmente in ciò che egli chiama la concezione borghese del linguaggio.

Se considerassimo meglio altri aspetti della loro teoria linguistica, ci accorgeremmo che sia Benjamin che Nietzsche prevedono uno stato originario pre-sociale e pre-storico e di conseguenza una sorta di

³⁵ *Ibidem.*

alienazione nella storia linguistica dell'umanità (il grande colombario dei concetti e il cimitero delle intuizioni in Nietzsche, l'asservimento del linguaggio nella ciarla e la caduta nell'abisso della comunicazione in Benjamin). La relazione nominale e traduttiva che l'essere umano intratteneva con le cose per Benjamin è persa, poiché le lingue sono diventate storiche, e ciò che rimane è una pluralità babelica di lingue in cui regnano piuttosto la contingenza e l'imprevedibilità. Dal momento in cui l'umano cade nella storia – in termini benjaminiani, nomi diventano parole – la traduzione non esprime più il rapporto con la lingua delle cose, ma il rapporto tra le stesse lingue umane. Qui vediamo meglio le differenze e le intersezioni tra Nietzsche e Benjamin: mentre in Nietzsche la traduzione epistemologica è radicalmente soggettiva (e quindi anti-oggettiva), permettendoci di avere solo una metafora delle cose, e la soggettività viene dimenticata e cancellata nell'emergere dei concetti e attraverso una categorizzazione della realtà insieme all'instaurazione delle lingue standardizzate e convenzionali, in Benjamin, invece, le cose comunicano essenzialmente nelle loro lingue, tradotte poi nella lingua dell'essere umano, cioè nel linguaggio dei nomi il quale viene perso dopo l'espulsione dallo stato paradisiaco, così che l'oggettività della traduzione delle cose in nomi, garantita da Dio, viene sostituita da una pluralità di parole e traduzioni senza possibilità di ritorno all'unità originaria³⁶. La lingua dei nomi come prima lingua, la lingua pura, è irrimediabilmente persa, così come la traduzione originaria e autentica viene abbandonata e sostituita dalla comunicazione mediativa. In ogni caso, per Benjamin, le cose hanno un'essenza linguistica (anche se priva di parole) e la loro traduzione in nomi è concepita come un processo ancora oggettivo e non del tutto soggettivo. Anzi, in un certo senso, la caduta e la riduzione del linguaggio a mezzo e mero strumento vengono accompagnate dall'emergere della soggettività e cioè di un soggetto comunicativo inteso come mittente o destinatario di un messaggio che si riferisce ad altro da sé, cioè a un oggetto comunicato. Questa soggettività (che culmina nella figura del borghese) che vede nella traduzione solo la comunicazione dei messaggi per Benjamin non è altro che il risultato dell'oblio di

³⁶ Sul concetto di linguaggio in Benjamin rimandiamo a B. MORONCINI, *La lingua muta ed altri saggi benjaminiani*, Filema, Napoli 2000; G. CARCHIA, *Nome e immagine. Saggio su Walter Benjamin*, Quodlibet, Macerata 2009; P. FENVES, *The Messianic Reduction*, Stanford University Press, Stanford (CA) 2010.

quella lingua pura dei nomi che nasce nell'atto di tradurre le cose. In altre parole, il soggetto della comunicazione linguistica vive nell'oblio di un'autentica oggettività della traduzione. In Nietzsche, invece, la soggettività vive in una sorta di oblio di sé, sacrificandosi sull'altare della razionalità e della scienza, mentre l'oggettività non è altro che un effetto illusorio di tale auto-annullamento del soggetto. Riconquistare la soggettività perduta in Nietzsche, attraverso l'arte e la libera produzione delle illusioni, significherebbe allora un declino dell'oggettività e del suo valore di verità.

Tuttavia, le traiettorie dei due pensieri si intersecano in vari punti: il pensiero epistemologico-soggettivistico nietzschiano e quello metafisico-oggettivistico benjaminiano condividono la stessa premessa dell'origine perduta. Sia per Nietzsche che per Benjamin il corso della storia ha origine in una perdita o caduta seguita da un declino: questo declino prende la forma della separazione irrecuperabile dall'autentico spirito linguistico e dalla sua origine divina (Benjamin) oppure prende la forma dell'oblio dell'attività creativa originaria del soggetto (Nietzsche). Inoltre, per entrambi, è impossibile tornare all'origine perduta, per cui ciò che rimane è solo un tentativo di rimediare, attraverso l'arte o la traduzione³⁷. La razionalità umana per Benjamin e Nietzsche ha le radici linguistiche e l'astrazione emerge come effetto dell'alienazione linguistica. In Nietzsche la costruzione di un rigido edificio concettuale che categorizza e cattura il mondo è attuata attraverso un'operazione linguistica dal carattere sociale decisivo, cioè l'istituzionalizzazione della pratica linguistica e l'invenzione delle regole del suo uso. In Benjamin la caduta nella comunicazione, come forma alienata di linguaggio, colpisce costitutivamente la razionalità dell'essere umano, così che la sua razionalità diventa quella del giudizio (*Urteil*). Accentuando il termine *Urteil* Benjamin conclude che è stato il giudizio di Dio che ha espulso i primi uomini dal paradiso a fornirgli la capacità di giudizio come pensiero astratto. La facoltà di astrazione appare infine come capacità di rendere astratto il linguaggio umano e

³⁷ Per entrambi i filosofi la questione della vita è centrale e collegata a quella dell'arte/traduzione. Per Nietzsche l'arte salva la vita e la vita deve diventare arte, mentre per Benjamin la traduzione continua la vita dell'opera. La traduzione è la modalità di *Überleben*, di sopravvivenza. Ne *Il compito del traduttore* di Benjamin l'attività di traduzione assumerà la missione essenziale (*Aufgabe*) di unica testimonianza possibile dell'irraggiungibile lingua pura, e quindi l'unico modo per alludere alla comune origine metastorica di tutte le lingue.

si tratta della conseguenza della perdita dell'immediatezza dei nomi. Il dominio della storia non è solo quello della comunicazione mediatica, ma anche dell'astrazione e del ragionamento. O, per dirla con Nietzsche, la vita storica è dominata dall'oggettività razionalizzata che domina proprio attraverso la naturalizzazione dei linguaggi e l'oblio della soggettività traduttiva.

Qual è la conclusione di questa breve analisi comparativa tra Benjamin e Nietzsche? Anche se le differenze sono ovvie, nondimeno entrambi i pensatori arrivano a chiedersi quale è l'origine del linguaggio e delle lingue umane, e per affrontare tale questione adoperano un concetto filosofico di traduzione. Sia per Nietzsche che per Benjamin la traduzione ha un carattere epistemologico per cui essa rappresenta la via principale per comprendere non solo la natura del linguaggio ma anche la natura linguistica della conoscenza umana. Anche se è vero che Nietzsche non si concentra tanto sul linguaggio, quando nelle ultime pagine di *Su verità e menzogna* prospetta una liberazione dell'intelletto dalla frode della razionalità, il problema del linguaggio non può essere totalmente omissso. È l'attività artistica che restituisce l'impulso alla metaforizzazione e fa rivivere l'uomo intuitivo. Tuttavia, si può anche dire, rileggendo le ultime pagine del testo di Nietzsche, che il soggetto artistico richiesto è anche un traduttore ironico che gioca con i significati cercando di avvicinarsi all'estraneo e di allontanare ciò che sembra familiare. Quando Nietzsche descrive l'uomo intuitivo come colui che non è in grado di imparare dall'esperienza, ma "cade sempre di nuovo nel medesimo pozzo"³⁸, non potrebbe essere questa anche la descrizione di un traduttore che impara a tradurre dall'inizio ogni volta che affronta un nuovo testo, abituato a incontrare il fallimento del suo tentativo?*

³⁸ F. NIETZSCHE, *Su verità e menzogna*, cit., p. 372.

* Questo contributo fa parte del progetto di ricerca LANGEST finanziato dall'Unione Europea-Next Generation EU, Missione 4 Componente 2 CUP: B83C22006370007.

Domenico M. Fazio

L'INATTUALE SULLA STORIA
COME CANONE DELLO "STORICISMO" DI NIETZSCHE

Il lavoro storico privo di comprensione filosofica è cieco,
il pensiero filosofico senza contenuto storico è vuoto.

Mazzino Montinari

1. Nella nota introduttiva all'edizione della *Seconda Inattuale*, pubblicata nella Piccola Biblioteca Adelphi, Giorgio Colli ha definito *Sull'utilità e il danno della storia per la vita* il «canone dell'antistoricismo» di Nietzsche. Pertanto, a parere di Colli, essa «merita, se non altro, di non essere sottoposta a una critica storica. Indagare perché Nietzsche, nello sviluppo della sua persona o nella storia del suo tempo, sia giunto proprio a un tale scritto, a quali condizionamenti e a quali disegni abbia obbedito, sarebbe una tracotanza di metodo».¹

Pur con il rispetto e l'ammirazione che merita un grande studioso come Giorgio Colli, vorrei provare a disobbedirgli. Vorrei provare proprio a collocare Nietzsche e questo suo scritto nel loro tempo, vorrei provare a chiedermi quale posto abbia questa *Seconda inattuale* nell'itinerario filosofico dell'autore e a quali scopi e a quali disegni essa corrisponda. Vorrei provare a leggerla, cioè, con metodo storico-critico. Quel metodo che, come scriveva Mazzino Montinari, l'altro grande editore di Nietzsche, ha permesso di rivoluzionare l'interpretazione corrente di Nietzsche, di liberarlo dagli stereotipi e dalle pesanti ipoteche ideologiche e ci ha finalmente restituito «un Nietzsche saldamente ancorato ai problemi culturali del suo tempo»,² un Nietzsche «storico, non ideologico, filologico e non attualizzante»³.

¹ G. COLLI, *Nota introduttiva*, in F. NIETZSCHE, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, tr. it. S. Giametta; *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. III, t. 1, G. Colli e M. Montinari (cur.), Adelphi, Milano 1973, p. XI.

² M. MONTINARI, *Che cosa ha detto Nietzsche*, G. Campioni (cur.), Adelphi, Milano 1999, p. 154.

³ M. MONTINARI, *Su Nietzsche*, Ed. Riuniti, Roma 1981, p. IX.

Che la mia sia una forma di tracotanza metodologica non lo credo. Si tratta, piuttosto, di un mio limite. Da storico della filosofia, il metodo storico-critico è l'unico che conosco e perciò non saprei fare diversamente. Ma sono convinto che, collocato nel suo contesto, il testo di Nietzsche possa apparire sotto una luce diversa da quella sotto la quale lo vedeva Colli. Colli, infatti, era costretto ad ammettere che, come canone dell'antistoricismo, la soluzione di Nietzsche, «non convince».⁴ Perché non provare allora a leggere *Sull'utilità e il danno della storia per la vita* come canone dello storicismo di Nietzsche? Di uno storicismo *sui generis*, ovviamente, ma pur sempre di uno storicismo? Nietzsche, infatti, nella *Seconda inattuale*, accanto alla diagnosi della «febbre storica divorante», da cui è affetta la cultura tedesca del suo tempo, sin dal titolo ammette pur sempre che lo studio della storia possa e debba avere una sua utilità. E, del resto, come avrebbe potuto pensarla diversamente, dal momento che, come filologo classico, era un cultore di scienze storiche per professione? Proprio nel finale della prefazione della *Seconda Inattuale* Nietzsche dice espressamente a che cosa debba servire, secondo lui, lo studio della storia. Scrive: «Inoltre, a mia discolpa non dev'essere taciuto che le esperienze che suscitavano in me quei sentimenti tormentosi, io le ho attinte per lo più da me stesso e dagli altri le ho attinte solo per paragonarle, e che solo in quanto allievo di epoche passate, specie della greca, giungo ad esperienze così inattuali su di me come figlio dell'epoca odierna. Ma questo devo potermelo concedere già per professione, come filologo classico: non saprei infatti che senso avrebbe mai la filologia classica nel nostro tempo, se non quella di agire in esso in modo inattuale – ossia contro il tempo, e in tal modo sul tempo e, speriamolo, a favore di un tempo a venire».⁵ Per cercare di comprendere che cosa voglia dire che la filologia, e dunque le scienze storiche in generale, debbano agire in modo inattuale rivolgamoci al Nietzsche filologo classico ed alla sua maniera peculiare di intendere la filologia classica.

2. Nietzsche ha esposto la sua maniera di interpretare la filologia nella prolusione basileese su *Omero e la filologia classica*. Nell'*incipit* metodologico di questo scritto si legge che la filologia classica «è un po' storia, un po' scienza, un po' estetica: storia, in quanto vuol com-

⁴ G. COLLI, *Nota introduttiva*, cit., p. XII.

⁵ F. NIETZSCHE, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, cit., pp. 260-261.

prendere in immagini sempre nuove le manifestazioni di determinate individualità popolari; scienza naturale nella misura in cui tenta di sondare il più profondo istinto dell'uomo, l'istinto linguistico; estetica, infine, perché muovendo dall'ambito delle antichità, definisce la cosiddetta antichità classica con la pretesa e l'intenzione di riportare alla luce un mondo ideale sepolto e di porgere al presente lo specchio del classico, dell'eternamente esemplare». ⁶ È evidente come per Nietzsche la dimensione più importante degli studi filologici sia quella estetica. Egli vede cioè come scopo principale della filologia quello di «porre al presente lo specchio del classico, dell'eternamente esemplare». Coerentemente con questa impostazione, già in quella prolusione del maggio 1869 Nietzsche polemizza contro gli eccessi dello specialismo e contro le «talpe» della filologia e «quella genia che inghiotte polvere *ex professo* e che, se anche una zolla è stata scalzata già dieci volte, la scalza e la muove per l'undicesima». ⁷ A suo parere, infatti,

se assumiamo un atteggiamento scientifico rispetto all'antichità, – sia che con l'occhio dello storico cerchiamo di comprendere il divenuto, sia che alla maniera delle scienze naturali rubrichiamo, compariamo ed eventualmente riconduciamo ad alcune leggi morfologiche le forme linguistiche dei capolavori antichi: in ogni caso perdiamo la meravigliosa forza formatrice. ⁸

Se l'utilità della filologia in questo testo è fatta consistere nella sua capacità di riportare alla luce ciò che è classico, perché possa servire da modello imperituro, il danno consiste negli eccessi del filologismo e dello specialismo spacciati per rigore scientifico, che in molti casi rendono sterile la filologia tedesca del tempo. Nietzsche li ha denunciati in modo icastico in un frammento di qualche tempo prima, che si trova tra gli *Appunti* per un saggio mai scritto su Democrito: «La maggior parte dei filologi sono operai di fabbrica al servizio della scienza. Viene meno l'inclinazione ad abbracciare una totalità più ampia e a mettere al mondo nuovi punti di vista. I più lavorano invece con solerzia e perseveranza a una vitarella». ⁹

⁶ F. NIETZSCHE, *Omero e la filologia classica*, in Id., *Scritti giovanili 1865-1869*, G. Campioni e M. Carpitella (cur.), in *Opere di Friedrich Nietzsche*, cit., vol. I, t. 2, p. 517.

⁷ *Ivi*, p. 518.

⁸ *Ivi*, p. 520.

⁹ F. NIETZSCHE, *Appunti per il saggio su Democrito*, in Id., *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., p. 187.

A partire dal novembre 1870 Nietzsche frequentò come uditore le lezioni del celebre storico Jacob Burckhardt sullo studio della storia e ne trasse delle autorevoli conferme del suo modo di intendere il rapporto con il passato:¹⁰ «I filosofi della storia – spiegò Burckhardt polemizzando con Hegel – considerano il *passato* come l'opposto e come il gradino preliminare per arrivare fino a noi in quanto evoluti: noi consideriamo ciò *che si ripete, è costante, è tipico* come qualche cosa che echeggia in noi ed è comprensibile».¹¹ E, proprio perché il passato echeggia in noi e ci è comprensibile, esso può fungere per noi da modello culturale, da trasmettere «ai posteri come notizia imperitura».¹²

Della sua maniera peculiare di intendere il mestiere del filologo Nietzsche ha dato un esempio grandioso nella *Nascita della tragedia*. Qui, prendendo le mosse da un'ipotesi storico-filologica sull'origine della tragedia greca, Nietzsche presenta un'utopia estetica di riforma della cultura tedesca, sotto l'egida della filosofia di Schopenhauer e della musica di Wagner. Ma, ancora una volta, il compito affidato alla filologia consiste nella dimensione che Nietzsche nella sua proloquio ha definito «estetica», consiste cioè nell'indicare al presente il modello di ciò che è classico: la tragedia attica. Ma poiché, secondo Nietzsche, la tragedia nasce «per un miracoloso atto metafisico della "volontà" ellenica»,¹³ dall'unione degli impulsi antitetici dell'apollineo e del dionisiaco, poiché, per dirlo con le sue stesse parole, essa è «rappresentazione apollinea sensibile di conoscenze e moti dionisiaci»,¹⁴ ne viene rivoluzionato il concetto stesso della classicità. La classicità, infatti, non è più fatta consistere nell'ideale neoclassico e illuministico della apollinea «nobile semplicità e quieta grandezza», di winckelmanniana memoria,¹⁵ bensì nella coesistenza tutt'altro che pacifica e scontata di Apollo e Dioniso, del potere della razionalità e della potenza

¹⁰ Cfr. F. NIETZSCHE, *Epistolario*, 5 voll., G. Colli e M. Montinari (cur.), Adelphi, Milano 1976-2004, vol. II, *Epistolario 1869-1874*, tr. it. C. Colli Staude, lettera n. 107, *A Carl von Gersdorff* (Basilea, 7 novembre 1870), p. 149; e lettera n. 110, *A Erwin Rohde* (Basilea, circa 27 novembre 1870), p. 153.

¹¹ J. BURCKHARDT, *Sullo studio della storia*, tr. it. di M. Montinari, Einaudi, Torino 1968, p. 18.

¹² *Ivi*, p. 247.

¹³ F. NIETZSCHE, *La nascita della tragedia*, tr. it. di S. Giametta, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, cit., vol. III, t. 1, p. 21.

¹⁴ *Ivi*, p. 61.

¹⁵ J.J. WINCKELMANN, *Pensieri sull'imitazione delle opere greche nella pittura e nella scultura*, in *Il bello nell'arte*, F. Pfister (cur.), Einaudi, Torino 1948, p. 25.

dell'irrazionalità, del piacere del bello e dell'orrore del sublime, della contemplazione estetica disinteressata e dell'estatico rapimento. Anzi, poiché l'elemento originario, propulsivo e creativo della tragedia per Nietzsche risiede nella musica e poiché lo spirito della musica è lo spirito dionisiaco, si può addirittura parlare di una sorta di primato del dionisiaco rispetto all'apollineo. Ne deriva l'idea di una classicità dionisiaca, ossia il completo rovesciamento del canone interpretativo tradizionale del mondo greco. Nietzsche in questo modo, anziché limitarsi a mercanteggiare su singoli passi come «operai al servizio della scienza», propone un'operazione culturale di portata storica.¹⁶ Che non fu compresa dagli esponenti della filologia classica dell'epoca.

Friedrich Ritschl, il maestro di Nietzsche, nei suoi diari definì *La nascita della tragedia* una «stravaganza geniale».¹⁷ E Hermann Usener, un altro dei componenti della cerchia di Ritschl, dichiarò: «Sono vere e proprie assurdità, che non servono a nulla; uno che ha scritto queste cose è morto per la scienza».¹⁸ E questo giudizio di Usener, che Nietzsche riferisce in una lettera a Erwin Rohde, compendia efficacemente le reazioni che la pubblicazione della *Nascita della tragedia* suscitò tra i filologi nel mondo accademico. Ossia, almeno inizialmente, nessuna. «Sono stati zitti per dieci mesi nella sicura persuasione di essere talmente superiori al mio libro da non doverci spendere nemmeno una parola».¹⁹ Così Nietzsche, sempre a Rohde. Il quale Rohde fu il solo a recensire favorevolmente il libro di Nietzsche, sulla «Norrddeutsche Allgemeine Zeitung», rammentando che alle mani della filologia classica

è affidato il bene più prezioso che una natura benigna abbia donato alla stirpe umana per perpetua edificazione; non per aggiungerlo a cimeli ottentotti e palafitticoli in una grande collezione di curiosità, ma perché essa con queste purissime opere dell'attitudine umana induca il barbaro dei tempi posteriori a riconoscere verso dove il suo alto destino lo chiami.

¹⁶ Basti pensare alle ricerche di Eric Dodds su i greci e l'irrazionale: cfr. E.R. DODDS, *I greci e l'irrazionale*, tr. it. di V. Vacca De Bosis, La Nuova Italia, Firenze 1978.

¹⁷ C.P. JANZ, *Vita di Nietzsche*, M. Carpitella (cur.), voll. I-III, Laterza, Roma-Bari 1980-1982, vol. I, p. 439.

¹⁸ F. NIETZSCHE, *Epistolario 1869-1874*, cit., lettera n. 265, *A Erwin Rohde* (Basilea, 25 ottobre 1872), p. 374.

¹⁹ *Ibidem*.

Rohde, così, condivideva con Nietzsche l'idea di fondo secondo la quale «i criteri ottenuti dalla indagine filosofico-storica sulla più alta creatività greca diventano per tutte le epoche leggi costanti e monitorie esortazioni»: ²⁰ diventano quelli che Nietzsche chiamerà modelli sovrastorici.

Il 31 maggio 1872 Carl von Gersdorff, già compagno di Nietzsche al liceo di Pforta, gli comunicò l'uscita della famosa stroncatura della *Nascita della tragedia* di Ulrich von Wilamowitz-Möllendorff:

In una delle tue ultime lettere mi hai detto di sentire solo cattiverie e sciocchezze sul tuo libro, trascurato dalla critica scientifica e dai tuoi colleghi. Mentre nel frattempo è uscita la recensione eccellente di Rohde sulla «Norddeutsche», mi è capitato di leggere una «risposta» del nostro compagno di scuola Ulrich von Wilamowitz.²¹

Si tratta del famoso *pamphlet* intitolato *Zukunftsphilologie* nel quale Wilamowitz, fresco fresco di laurea, attaccò violentemente Nietzsche, accusandolo di avere scritto un libro di metafisica e non di filologia, e definendolo indegno di sedere su di una cattedra universitaria. Parodiando il finale del XX paragrafo della *Nascita della tragedia* Wilamowitz scrisse:

Il signor Nietzsche mantenga la parola, brandisca il tirso, viaggi dall'India alla Grecia, ma scenda giù dalla cattedra universitaria sulla quale deve insegnare la scienza; ai suoi piedi raduni tigri e pantere, ma non la gioventù filologica della Germania che nell'ascesi e nell'abnegazione del lavoro deve imparare a cercare la verità prima di tutto, emancipare il proprio giudizio con volenteroso impegno, affinché a questa gioventù l'antichità classica accordi quell'unica cosa imperitura che il favore delle Muse promette e che in tale pienezza e purezza solo l'antichità classica può accordare, il contenuto del suo cuore e la forma nello spirito.²²

²⁰ E. ROHDE, *Comunicazione nella "Norddeutsche Allgemeine Zeitung"*, 26 maggio 1872, in *La polemica sull'arte tragica*, F. Serpa (cur.), Sansoni, Firenze 1972, p. 200.

²¹ F. NIETZSCHE, *Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*, G. Colli e M. Montinari (cur.), De Gruyter, Berlin 1975-2004, vol. II, t. 4, *Briefe an Nietzsche, Mai 1872-Dezember 1874*, lettera n. 226, *Carl von Gersdorff an Nietzsche in Basel* (Berlin, 31 maggio 1872), p. 9.

²² U. VON WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, *Filologia dell'avvenire*, in *La polemica sull'arte tragica*, cit., p. 242. Cfr. F. NIETZSCHE, *La nascita della tragedia*, cit., pp. 136-137. Più tardi Wilamowitz affermò di non voler ricordare quella polemica e ammise che: «il mio scritto non avrebbe dovuto essere stampato» (U. VON WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, *Erinnerungen 1848-1914*, Leipzig 1928, p. 130).

Nietzsche commentò con Rohde: «È chiaro che si sono serviti di lui, l'hanno spinto, aizzato – tutto sa di Berlino [...]. Il ragazzino è stato senz'altro semplicemente traviato». ²³ E a Gersdorff promise: «Non mi abbasserò mai ad una polemica». ²⁴ Nietzsche, infatti, non intervenne e le sue difese furono prese da Richard Wagner, con una *Lettera aperta a Friedrich Nietzsche* nella quale accusò Wilamowitz di aridità professorale e di filisteismo culturale ²⁵, e da Erwin Rohde, con un *pamphlet* dal titolo *La filologia del deretano*, che fu pubblicato nell'ottobre 1872. ²⁶ Wilamowitz replicò con una seconda parte della *Filologia dell'avvenire* che uscì alla fine di febbraio del 1873. ²⁷

Nietzsche disse di non aver letto questo secondo intervento di Wilamowitz e consigliò a Rohde di fare altrettanto. ²⁸ Lavorava allo scritto, poi rimasto incompiuto, su *La filosofia dell'epoca tragica dei Greci* e, dopo una visita a Bayreuth in coincidenza delle vacanze pasquali, durante la quale con ogni probabilità quello scritto gli fu commissionato, iniziò a scrivere l'*Inattuale* su David Strauss. ²⁹ Il manoscritto venne dettato a Gersdorff alla fine di giugno. E già in settembre Nietzsche cominciò a lavorare alla *Seconda Inattuale*. Lo comunicò a Richard Wagner, con una lettera nella quale scrisse «penso alla mia seconda *Inattuale*», ³⁰ e descrisse in modo eloquente il suo stato d'animo: «se quasi sempre sogno battaglie e città assediate, da sveglio il mio pensiero cerca ancora di più lo scontro e il combattimento». ³¹ Con chi, non è difficile immaginarlo. E Nietzsche lo dice esplicitamente in una lettera a Rohde della metà di febbraio 1874, nella quale annuncia all'amico che la stampa della *Seconda Inattuale* sta per essere terminata: «Pensando ai miei compagni filologi ogni tanto anch'io quasi

²³ F. NIETZSCHE, *Epistolario 1869-1874*, cit., lettera n. 227, *A Erwin Rohde* (Basilea, 8 giugno 1872), p. 312.

²⁴ *Ivi*, lettera n. 226, *A Carl von Gersdorff* (Basilea, 3 giugno 1872), p. 310.

²⁵ Cfr. R. WAGNER, *Lettera aperta a Friedrich Nietzsche*, in Id., *La polemica sull'arte tragica*, cit., pp. 245-246.

²⁶ Cfr. E. ROHDE, *Afterphilologie*, Fritsch, Leipzig 1872.

²⁷ Cfr. U. VON WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, *Zukunftsphilologie! Zweites Stück*, Gebr. Borntraeger, Berlin 1873.

²⁸ Cfr. F. NIETZSCHE, *Epistolario 1869-1874*, cit., lettera n. 296 *A Erwin Rohde* (Basilea, 21 febbraio 1873), p. 428.

²⁹ Cfr. *ivi*, lettera n. 304, *A Richard Wagner* (Basilea, 18 aprile 1873), pp. 448-449.

³⁰ *Ivi*, lettera n. 313, *A Richard Wagner* (Basilea, 18 settembre 1873), p. 461.

³¹ *Ivi*, p. 460.

mi vergogno. Ma sono convinto che non mi si possa portare tanto facilmente fuori strada, e prima di tutto voglio esprimermi completamente, non c'è regalo più grande che si possa fare a se stessi!».³²

Sull'utilità e il danno della storia per la vita uscì nel febbraio 1874. Che fosse indirizzata soprattutto ai filologi e che sussista uno stretto collegamento tra l'*Inattuale* sulla storia e la polemica sulla filologia dell'avvenire ce lo dicono una lettera di Gersdorff a Nietzsche del 1° aprile 1874 e la risposta di Nietzsche. Scrive Gersdorff: «Io ti auguro che questa volta gli imbrattacarte ti importunino di meno e ne sono convinto, perché non sapranno da dove cominciare con te. Forse questa volta la loro soluzione sarà tacere. Forse si infurieranno e ruggiranno». ³³ E Nietzsche risponde: «Pare che i miei scritti siano ormai incomprensibili. Io penso che se uno parla del pericolo è compreso da coloro che vi si trovano dentro». ³⁴

Ma coloro i quali si trovavano in pericolo non se ne resero conto e, come Gersdorff aveva previsto, questa volta tacquero. Nietzsche, in compenso, ricevette i complimenti di un'autorità indiscussa come Jacob Burckhardt, il quale gli scrisse: «Lei [...] ha mostrato, nella sua aspra evidenza [...] l'antagonismo tra l'enorme accumulo di sapere catalogante e gli impulsi materiali dell'epoca». ³⁵

Gli elementi raccolti fin qui mi pare siano sufficienti per rispondere alle domande che Colli considerava frutto di tracotanza metodologica. Mi pare dunque che si possa dire con ragionevole certezza che *Sull'utilità e il danno della storia per la vita* sia la risposta criptica, che Nietzsche non ha dato esplicitamente, alla polemica sulla filologia dell'avvenire. ³⁶ Delineato così il contesto, veniamo dunque al testo.

³² *Ivi*, lettera n. 346, *A Erwin Rohde* (Basilea, metà febbraio 1874), pp. 504-505.

³³ F. NIETZSCHE, *Briefwechsel*, cit., vol. II, t. 4, lettera n. 520, *Carl von Gersdorff an Nietzsche in Basel* (Ostrichen bei Seidenberg, 11 marzo 1874), p. 406.

³⁴ F. NIETZSCHE, *Epistolario 1869-1874*, cit., lettera n. 356, *A Carl von Gersdorff* (Basilea, 1° aprile 1874), p. 518.

³⁵ *Carteggio Nietzsche-Burckhardt*, M. Montinari (cur.), SE, Milano 2003, *Burckhardt a Nietzsche* (Basilea, 25 febbraio 1874), p. 24.

³⁶ Della stessa opinione è Anthony K. Jensen, il quale ha scritto che la *Seconda Inattuale* è «an attempt do address the criticism of Wilamowitz and to justify the manner of History Nietzsche believed himself to be doing in the *Birth of Tragedy*» (A.K. JENSEN, *Geschichte or Historie? Nietzsches second Untimely Meditation in the Contest of Nineteenth-Century Philological Studies*, in *Nietzsche on Time and History*, M. Dries (cur.), De Gruyter, Berlin-New York 2008, pp. 213-229: 214).

3. Il titolo tedesco della *Seconda Inattuale, Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, è già di per sé eloquente: Nietzsche usa infatti il termine *Historie* e non *Geschichte*. Ciò vuol dire che l'oggetto della sua trattazione è la storiografia e non l'accadere storico. Si tratta, dunque, di uno scritto di carattere metodologico sulla storiografia e sul mestiere dello storico. Scrive il Nietzsche storico per professione: «Solo in quanto la storia serve la vita, vogliamo servire la storia: ma c'è un modo di coltivare la storia e una valutazione di essa, in cui la vita intristisce e degenera». ³⁷ È l'ipertrofia del senso storico, la «febbre storica divorante», ³⁸ che Nietzsche diagnostica alla cultura tedesca del suo tempo e dalla quale, lo sappiamo dalla lettera a Gersdorff, intende mettere in guardia coloro i quali sono maggiormente in pericolo.

Nietzsche distingue tre modelli di storiografia, la storia monumentale, la storia antiquaria e la storia critica, e per ciascuno di essi enumera pregi e difetti. La storia monumentale «occorre innanzitutto all'attivo e al potente, a colui che combatte una grande battaglia, che ha bisogno di modelli, maestri e consolatori, e che non può trovarli tra i suoi compagni nel presente». ³⁹ La sua utilità consiste nel fatto che essa genera la consapevolezza che «la grandezza, la quale un giorno esistette, fu comunque una volta *possibile*, e perciò anche sarà possibile un'altra volta». ⁴⁰ Il danno è che potrebbe eccitare «il coraggioso alla temerarietà, l'entusiasta al fanatismo» ⁴¹ o, addirittura, capovolgere in quella che Nietzsche chiama «la credenza di essere frutti tardivi ed epigoni», ⁴² ossia la coscienza paralizzante della propria insignificanza e della propria nullità al cospetto dei grandi modelli del passato.

La storia antiquaria è propria di «colui che custodisce e venera – colui che guarda indietro con fedeltà e amore, verso il luogo onde proviene, dove è divenuto. [...] Coltivando con mano attenta ciò che dura fin dall'antichità, egli vuole preservare le condizioni nelle quali è nato, per coloro che verranno dopo di lui – e così serve la vita». ⁴³ La storiografia antiquaria ha però il difetto di avere sempre «un campo

³⁷ F. NIETZSCHE, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, cit., p. 259.

³⁸ *Ivi*, p. 260.

³⁹ *Ivi*, p. 272.

⁴⁰ *Ivi*, p. 275.

⁴¹ *Ivi*, p. 277.

⁴² *Ivi*, p. 327.

⁴³ *Ivi*, p. 280.

visivo molto limitato». ⁴⁴ Accade così che tutto ciò che è antico e passato diviene oggetto di venerazione. E la storia antiquaria degenera in erudizione: «Allora si osserva il ripugnante spettacolo di una cieca furia collezionistica, di una raccolta incessante di tutto ciò che una volta è esistito. L'uomo si rinchiude nel tanfo [...] spesso scende così in basso, che alla fine è contento di ogni cibo e mangia di gusto anche la polvere delle quisquillie bibliografiche». ⁴⁵

Infine vi è la storia critica, che con reminiscenza kantiana Nietzsche fa consistere nel trarre il passato «dinanzi a un tribunale»: ⁴⁶ la sua utilità può consistere nel dimostrare «quanto sia ingiusta l'esistenza di una qualche cosa, di un privilegio, di una casta, di una dinastia, per esempio, quanto questa cosa meriti la fine». Il danno consiste però nel fatto che «si calpestanto crudelmente tutte le pietà» ⁴⁷ e ciò, secondo Nietzsche, è sempre pericoloso.

Qualunque sia il modello di storiografia che lo storico pratica, l'«esigenza che la storia sia scienza» ⁴⁸ in ogni caso produce solo effetti dannosi per la vita. Nietzsche perciò passa ad enumerare cinque effetti della malattia storica ed è qui che affronta direttamente la situazione degli studi storici nella cultura tedesca del suo tempo. Qui la «saturazione di storia», ⁴⁹ com'egli la chiama, produce innanzitutto un indebolimento della personalità. Ne sono segni il conformismo dilagante e il discredito nel quale è caduta la filosofia. E ne sono esempio lampanti i giovani studiosi di storia, che Nietzsche descrive in questi termini:

Vediamo piccoli giovanotti indiscreti che se la fanno coi Romani come se questi ultimi fossero loro pari; e frugano e scavano nei frammenti dei poeti greci come se anche questi *corpora* fossero pronti per il loro sezionamento e fossero *vilia*, come possono esserlo i loro *corpora* letterari. Supponiamo che uno si occupi di Democrito, mi sta sempre sulle labbra la domanda: perché non Eraclito? o Filone? o Baccone? o Descartes? e così via a piacere. E poi: perché mai proprio un filosofo? Perché non un poeta o un oratore? E perché mai un Greco, perché non un Inglese o un Turco? ⁵⁰

⁴⁴ *Ivi*, p. 282.

⁴⁵ *Ivi*, p. 283.

⁴⁶ *Ivi*, p. 284.

⁴⁷ *Ivi*, p. 285.

⁴⁸ *Ivi*, p. 287.

⁴⁹ *Ivi*, p. 295.

⁵⁰ *Ivi*, p. 300.

Gli storici, prosegue Nietzsche, rivendicano l'oggettività delle loro ricerche. Lo aveva fatto anche Wilamowitz, quando nel suo *pamphlet* sulla *Nascita della tragedia* aveva contestato a Nietzsche di essersi basato su «articoli di fede metafisica», e dunque di aver proceduto in modo non scientifico. Wilamowitz, perciò, aveva esaltato

gli eroi della nostra e in definitiva di ogni vera scienza, non turbati da un'infondata congettura sul risultato finale, disposti a concedere solo alla verità l'onore di procedere da conoscenza a conoscenza, di comprendere ogni fenomeno avvenuto nella storia solo dalle premesse dell'epoca in cui si è sviluppato e di vedere la giustificazione di esso nella sua necessità storica.⁵¹

Secondo Nietzsche, invece, l'oggettività dello storico nel migliore dei casi è un'illusione, come se fosse possibile limitarsi – dice proprio così – a fotografare i fatti.

Molto spesso però l'oggettività è solo un'espressione verbale. Al posto della calma internamente lampeggiante [...] viene l'affettazione della calma; così come la mancanza di *pathos* e di forza morale suole travestirsi in tagliente freddezza di osservazione. [...] Anzi si giunge al punto da supporre che colui a cui *non importa nulla* di un momento del passato, sia destinato a rappresentarlo. Tale è spesso il rapporto vicendevole tra filologi e Greci: agli uni non importa proprio nulla degli altri – e questo vien detto allora anche "oggettività".⁵²

Nietzsche ribadisce invece la fecondità del metodo da lui seguito nella *Nascita della tragedia*: «solo con la massima forza del presente voi potete interpretare il passato»⁵³. Vuol dire che solo gli occhiali della teoria ci permettono di interpretare la storia. Tuttavia, perché quello che più tardi sarà detto il circolo ermeneutico sia completo, occorrerebbe che Nietzsche dicesse anche che, viceversa, la storia ci permetterebbe di non assolutizzare la teoria stessa. Ed è un passo che egli farà solo qualche anno dopo, col suo prospettivismo, ma che, per il momento, ancora non compie.

⁵¹ U. VON WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, *Filologia dell'avvenire*, cit., pp. 214-215.

⁵² F. NIETZSCHE, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, cit., p. 310.

⁵³ *Ivi*, p. 311.

In terzo luogo gli studi storici soffrono di un eccesso di specialismo, effetto della divisione del lavoro che vige ormai anche nell'ambito della scienza in generale e delle scienze storiche in particolare. Ne è un esempio, ancora una volta, il giovane studioso di storia:

Gli appartiene ormai il “metodo” di lavoro personale, il giusto piglio e il tono nobile alla maniera del maestro; un capitoletto del passato, del tutto isolato, è caduto vittima del suo acume e del metodo appreso; egli ha già prodotto, anzi con parola più fiera ha “creato”, è ora diventato servitore della verità con l'azione e signore nel campo mondiale della storia. Se già da ragazzo era “completo”, adesso ormai è completissimo. Basterà scrollarlo, e la sapienza ci cascherà in grembo con fracasso; ma la sapienza è marcia e ogni mela ha il suo verme. Credete a me: quando gli uomini devono lavorare e diventare utili nella fabbrica della scienza prima di essere maturi, la scienza è in breve tanto rovinata quanto lo sono gli schiavi impiegati troppo per tempo in quella fabbrica. Io deploro che sia ormai necessario servirsi del gergo dei padroni di schiavi e dei datori di lavoro per designare quei rapporti, che di per sé dovrebbero essere pensati liberi da utilità, sottratti alle miserie della vita; ma involontariamente vengono in bocca le parole “fabbrica”, “mercato del lavoro”, “offerta”, “utilizzazione” – o comunque suonino i verbi ausiliari dell'egoismo.

La moderna parola d'ordine, anche nel lavoro scientifico, è la produttività. Ma, ammonisce Nietzsche,

se vorrete promuovere la scienza con la maggior rapidità possibile, la distruggerete anche con la maggior rapidità possibile, come vi perisce la gallina che artificialmente costringete a deporre le uova troppo rapidamente. Bene, negli ultimi decenni la scienza ha progredito con sorprendente rapidità: ma guardate ora gli scienziati, le galline esaurite [...] anche le uova si sono fatte sempre più piccole (benché i libri si siano fatti più grossi).⁵⁴

E si tratta di una pagina che andrebbe letta ai moderni sacerdoti della valutazione, coi loro prodotti della ricerca muniti di data di scadenza, come le uova prodotte in batteria e confezionate nella plastica, che si trovano sugli scaffali dei supermercati.

⁵⁴ *Ivi*, pp. 318-319.

Un ulteriore sintomo della malattia storica è, secondo il Nietzsche uditore di Jacob Burckhardt,⁵⁵ «l'enorme influenza, fino a questo momento ancora dilagante [...] della filosofia hegeliana».⁵⁶ Questa filosofia opera un «ardito capovolgimento» e trasforma «la credenza di essere epigono d'altri tempi», che «è paralizzante e deprimente», nel «vero senso e scopo di tutto quanto è precedentemente accaduto». La filosofia della storia di Hegel, infatti, vede nel presente il vertice e il punto terminale del processo del mondo.⁵⁷ Così Hegel ha istillato nei giovani l'ammirazione per la «potenza della storia», che si traduce in «nuda ammirazione del successo e conduce all'idolatria del fatto».⁵⁸ Ma, commenta Nietzsche,

chi ha imparato a incurvare la schiena e a piegare la testa davanti alla "potenza della storia", in guisa cinesemente meccanica fa a ultimo cenno di "sì" a ogni potenza, sia poi questa un governo, un'opinione pubblica o una maggioranza numerica, e muove le sue membra esattamente al ritmo in cui una qualsiasi "potenza" tira il filo.⁵⁹

Il risultato è un generale conformismo, secondo Nietzsche teorizzato addirittura con cinismo in uno scritto che all'epoca ebbe grande successo: la *Filosofia dell'inconscio* di Eduard von Hartmann.⁶⁰ Mescolando l'inconscio di Schelling, il pessimismo di Schopenhauer e la filosofia della storia di Hegel, Hartmann sostiene la tesi secondo la quale la storia del mondo ha un suo scopo finale, per quanto inconscio. E poiché, schopenhauerianamente, il non essere è preferibile all'essere, lo scopo finale consiste nel nulla, verso il quale il mondo necessariamente tende. All'uomo, perciò, secondo Hartmann, non resta che «abbandonarsi al processo del mondo», in attesa della propria redenzione. Ma, si domanda Nietzsche, che cosa debba fare l'uomo fornito di cultura storica, che si abbandona come vorrebbe Hartmann al divenire e al processo del mondo: «Egli non ha da fare altro che

⁵⁵ Cfr. J. BURCKHARDT, *Sullo studio della storia*, cit., p. 18. Cfr. D.M. FAZIO, *L'uditore di Jacob Burckhardt*, in Id., *Nietzsche e il criticismo*, Quattroventi, Urbino 1991, pp. 167-178.

⁵⁶ F. NIETZSCHE, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, cit., pp. 326-327.

⁵⁷ *Ivi*, p. 327.

⁵⁸ *Ivi*, pp. 327-328.

⁵⁹ *Ivi*, p. 328.

⁶⁰ Cfr. E. VON HARTMANN, *Die Philosophie des Unbewussten*, Duncker, Berlin 1869.

continuare a vivere come ha vissuto, continuare ad amare ciò che ha amato, continuare a odiare ciò che ha odiato e continuare a leggere i giornali che ha letti; per lui esiste solo un peccato – vivere diversamente da come ha vissuto». ⁶¹

Contro Hegel e contro Hartmann, con il Burckhardt critico di ogni filosofia della storia, ⁶² Nietzsche profetizza «un tempo in cui ci si asterrà saggiamente da tutte le costruzioni del processo del mondo e anche della storia dell'umanità», ⁶³ che è come dire da tutte le filosofie della storia e da tutte le storie filosofiche. E, nell'appello alla gioventù col quale si chiude la *Seconda Inattuale*, come antidoto nei confronti della malattia storica invoca i rimedi dell'«antistorico» e del «sovrastorico». ⁶⁴

A proposito del sovrastorico, nella già citata introduzione Colli evoca il nome di Schopenhauer. ⁶⁵ Il riferimento è al capitolo 38 dei *Supplementi al Mondo come volontà e rappresentazione* dedicato alla storia. Ma la posizione di Nietzsche non coincide con quella di Schopenhauer. Secondo Schopenhauer, infatti, il divenire storico appartiene al mondo come rappresentazione, soggetto al *principium individuationis*, e perciò concerne solo le apparenze. La vera realtà, l'essenza del mondo, che non ricade sotto le intuizioni pure di spazio e tempo, è immutabile e, si potrebbe dire, sovrastorica. Perciò «una vera filosofia della storia non deve studiare [...] ciò che [...] sempre diviene e mai è, scambiandolo per la vera essenza delle cose, ma deve avere lo guar-

⁶¹ F. NIETZSCHE, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, cit., p. 335.

⁶² Cfr. J. BURCKHARDT, *Sullo studio della storia*, cit., p. 16: «Non abbiamo alcuna pretesa a "idee storiche universali" [...] soprattutto non diamo una filosofia della storia. Quest'ultima è un centauro, una *contradictio in adjecto*, giacché la storia, vale a dire il coordinare, è non-filosofia, e la filosofia, vale a dire il subordinare, è non-storia». Che la storia sia un coordinare e la filosofia un subordinare è un'idea che Burckhardt prende da un passo del *Mondo come volontà e rappresentazione* di Schopenhauer, dove si legge che la storia non può essere considerata una vera e propria scienza: «Le manca, infatti, il carattere fondamentale della scienza, la subordinazione delle conoscenze, invece della quale può esibire solo una mera coordinazione» (A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, tr. it. di S. Giametta, Bompiani, Milano 2006, «Supplementi al libro III», cap. 38, *Sulla storia*, p. 1825).

⁶³ F. NIETZSCHE, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, cit., p. 337.

⁶⁴ Cfr. *ivi*, p. 351 e p. 352, dove Nietzsche scrive: «L'antistorico e il sovrastorico sono i rimedi naturali contro il soffocamento della vita da parte della storia, contro la malattia storica».

⁶⁵ Cfr. G. COLLI, *Nota introduttiva*, cit., p. XV.

do fisso a ciò che sempre è e mai diviene, né perisce». ⁶⁶ Il sovrastorico, dunque, per Schopenhauer, coincide con l'essenza delle cose ed ha natura noumenica e metafisica. Per Nietzsche, invece, che interpreta Schopenhauer in chiave storica, sovrastoriche sono «le potenze che distolgono lo sguardo dal divenire, volgendolo a ciò che dà all'esistenza il carattere dell'eterno e dell'immutabile». ⁶⁷ Nietzsche, a questo proposito, accanto alla religione e alla filosofia, cita espressamente l'arte: il sovrastorico è, infatti, quella dimensione «estetica» degli studi storici di cui egli parlava già nella prolusione basileese su *Omero e la filologia classica*, grazie alla quale essi sono in grado di «porgere al presente lo specchio del classico, dell'eternamente esemplare». ⁶⁸ In uno dei primi frammenti riconducibili alla gestazione di *Sull'utilità e il danno della storia per la vita* Nietzsche pone in antitesi l'impulso verso il classico e la tendenza antiquaria della storiografia, descrivendo il primo in termini analoghi a quanto aveva fatto già nella prolusione basileese: «impulso verso il classico ed esemplare: il passato funge per il presente da archetipo». A questo modo di intendere lo studio della storia «si contrappone l'istinto antiquario che si sforza di cogliere il passato come passato». Ma, in questo modo, «il passato cessa di avere un effetto esemplare e paradigmatico» e, quindi «non serve più alla vita, ma è contro la vita». ⁶⁹ Il sovrastorico coincide dunque con l'impulso verso il classico. Non è, dunque, un'essenza metafisica posta al di là delle forme del *principium individuationis*; il sovrastorico è allo stesso tempo una maniera di intendere il ruolo della filologia classica e il risultato stesso degli studi storici sull'antichità, i quali restituiscono al presente ciò che è classico, ciò che è eternamente esemplare, ciò che vale per tutti i tempi da modello paradigmatico, ciò che, per dirlo con le parole di Schiller, che non per caso Nietzsche cita nella *Nascita della tragedia*, ricongiunge «was die Mode frech geteilt». ⁷⁰

⁶⁶ A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., «Supplementi al libro III», cap. 38, *Sulla storia*, p. 1833.

⁶⁷ F. NIETZSCHE, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, cit., p. 351.

⁶⁸ F. NIETZSCHE, *Omero e la filologia classica*, cit., p. 517.

⁶⁹ F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1869-1874*, cit., vol. III, t. 3, parte II, fr. 29 [29], pp. 236-237.

⁷⁰ F. SCHILLER, *Alla gioia*, in *Poesie filosofiche*, G. Pinna (cur.), Feltrinelli, Milano 2005, p. 116, dove Schiller scrive: «Deine Zauber binden wieder, was die Mode streng geteilt». Beethoven modifica «was die Mode frech geteilt» e F. Nietzsche cita la «freche Mode»: *Die Geburt der Tragödie*, in *Kritische Studienausgabe*, G. Colli e M. Montinari (cur.), DTV, München 1999, Bd. I, p. 29.

4. Delineato così il contesto nel quale si iscrive la *Seconda Inattuale* ed esposti sommariamente i suoi motivi salienti, veniamo ora al tentativo di interpretare *Sull'utilità e il danno della storia per la vita* come canone dello storicismo di Nietzsche.

In che cosa consista in generale lo storicismo lo ha chiarito magistralmente Fulvio Tessitore, il quale ha sostenuto che occorre distinguere tra uno storicismo come metodo, per cui «lo storicismo coltiva [...] la storia, il mondo della cultura», ed uno storicismo come filosofia, consistente nella «affermazione della crisi della filosofia della storia e della storia filosofica». Da questo punto di vista «la storia non è più intesa come un dato, un luogo dal quale si proviene e al quale ci si deve rapportare». Al contrario, il principio dello storicismo è che «la storia è il risultato della storiografia». ⁷¹ Forte di queste premesse Tessitore, nella sua laterziana *Introduzione allo storicismo*, vede nella *Inattuale* sulla storia di Nietzsche la rivendicazione di una «ontologia della storicità», che «differenzia Nietzsche da ogni forma di storicismo», in quanto «storicità che non si risolve in storiografia». Egli stesso, tuttavia, riconosce un motivo di affinità con lo *Historismus* nella nietzscheana opposizione «alle cause finali ed alla teleologia», che è opposizione «alla metafisica storicista di Hegel e del positivismo». ⁷²

Illustrato ampiamente lo storicismo di metodo di Nietzsche, che come filologo fu cultore di scienze storiche per professione, resta associato anche che, nella critica a Hegel e a Hartmann, siano da scorgere dei motivi di affinità con lo *Historismus* inteso come critica della filosofia della storia.

Rimane invece da verificare se effettivamente l'*Inattuale* sulla storia presenti quella rivendicazione di una «ontologia della storicità» di cui parla Tessitore. Egli, per argomentare la sua tesi, fa riferimento ad un saggio di Eugenio Mazzarella nel quale vengono messi in risalto gli elementi di discontinuità tra la *Nascita della tragedia* e la *Seconda Inattuale*. ⁷³ Ma sono proprio questi elementi di discontinuità, che vengono a maturazione esattamente nei due anni che separano *La nascita della tragedia* dalla *Seconda Inattuale*, a far sorgere dei dubbi a

⁷¹ F. TESSITORE, *Storicismo*, in *La filosofia*, P. Rossi (cur.), voll. I-IV, Utet, Torino 1995, vol. III, pp. 514-516.

⁷² F. TESSITORE, *Introduzione a Lo storicismo*, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 168-169.

⁷³ Cfr. E. MAZZARELLA, *Attualità della seconda «Inattuale»*, «Criterio» II (1984), pp. 65-70.

proposito di questa sua interpretazione. Infatti, mentre la *Nascita della tragedia* poggia sul fondamento della metafisica di Schopenhauer, Nietzsche, come dimostra il saggio *Su verità e menzogna in senso extra-morale* che precede di poco la *Seconda Inattuale*, ha già iniziato il suo percorso di allontanamento dalla metafisica di Schopenhauer e, in generale, di dissoluzione della metafisica e della ontologia. Di questo mi pare una spia anche il fatto stesso che l'oggetto della *Seconda Inattuale* non sia la *Geschichte* – la quale presupporrebbe l'ontologizzazione di un passato al quale ci si debba accostare – ma la *Historie*, ossia la concreta attività storiografica, della quale Nietzsche mette in luce utilità e danni. Né per Nietzsche «l'apertura storiografica della storia [...] è in se stessa radicata nella storicità dell'Esserci e ciò in conseguenza della sua struttura ontologica»,⁷⁴ ragion per cui «la possibilità che il sapere storiografico possa essere di "vantaggio" o di "svantaggio" "per la vita" si fonda sul fatto che la vita è storia sin nelle radici del suo essere».⁷⁵ La *Historie*, per il Nietzsche della *Seconda Inattuale*, non si fonda sulla base ontologica della originaria storicità dell'Esserci, bensì, come dice l'incipit leopardiano dell'opera, sulla memoria, che è, nel bene o nel male, ciò che distingue l'uomo dagli altri animali e gli permette di ricostruire il passato e di scrivere la storia. Perciò mi sembra che si possa dire che, se anche il Nietzsche della *Seconda Inattuale* non è ancora giunto ad affermare che non esistano fatti, e dunque nemmeno fatti storici, bensì solo interpretazioni,⁷⁶ egli comunque si sia già incamminato lungo quella strada, che coerentemente risolve la storicità

⁷⁴ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, P. Chiodi (cur.), Utet, Torino 1986, § 76, p. 561.

⁷⁵ *Ivi*, p. 565. Ma cfr. anche M. HEIDEGGER, *Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemässer Betrachtung*, H.J. Friedrich (cur.), in *Gesamtausgabe*, vol. XLVI, *Vorlesungen 1919-1944*, Klostermann, Frankfurt a.M. 2003. Cfr. inoltre M. BRUSOTTI, *Heidegger su storia monumentale e ripetizione. La Seconda Considerazione inattuale di Nietzsche in Essere e tempo*, in *Metafisica e nichilismo. Löwith e Heidegger interpreti di Nietzsche*, C. Gentili, W. Stegmaier, A. Venturelli (cur.), Pendragon, Bologna 2006, pp. 125-147. Cfr., infine, S. PASTORINO, *Heideggers Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemässer Betrachtung. Eine paradigmatische Methode der philosophischen Nietzsche-Interpretation*, «Nietzscheforschung» XIX (2012), pp. 327-336.

⁷⁶ F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1885-1887*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, cit., vol. VIII, t. 1, fr. 7 [60], p. 299: «Contro il positivismo, che si ferma ai fenomeni, "ci sono solo fatti", direi: no, proprio i fatti non ci sono, bensì solo interpretazioni». E in un frammento coevo, meno famoso, scriverà: «Il carattere interpretativo di ogni accadimento. Non c'è nessun avvenimento in sé. Ciò che accade è un gruppo di avvenimenti, trascelti e riassunti da un essere interpretante» (fr. 1 [115], p. 29).

in storiografia. Anzi, se della rivendicazione di una ontologia si può parlare, mi pare si debba parlare non tanto di un'ontologia della storicità, quanto di un'ontologia della classicità e del sovrastorico. Ossia del pregiudizio, duro a morire, di un filologo classico.

Molti anni dopo, quando anche questo pregiudizio fu superato, Nietzsche ha scritto: «Ciò che dissi contro la “malattia storica”, lo dissi come uno che di essa imparava lentamente, faticosamente a guarire, e che a nessun costo era disposto a rinunciare in futuro alla “storia”, sol perché in passato aveva di essa sofferto».⁷⁷

⁷⁷ F. NIETZSCHE, *Umano, troppo umano II*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, cit., vol. IV, t. 3, p. 3, «Prefazione», settembre 1886.

LA RICEZIONE NIETZSCHEANA IN ALCUNI MOMENTI
DELLA *KULTURKRITIK* TEDESCA DEL PRIMO NOVECENTO

Nel quadro della *Kulturkritik* tedesca del primo Novecento la ricezione della filosofia di Nietzsche fu rilevante e caratterizzò in modo considerevole il clima culturale di quegli anni. Preliminarmente mette conto ricordare che quello di *Kulturkritik* – termine per il quale, peraltro, non esiste una vera e propria traduzione né in inglese, né in francese, né in italiano – è un concetto di difficile definizione, che raccoglie istanze polivoche e multiformi¹. Si può comunque considerare la *Kulturkritik* attraverso due direttrici fondamentali. La prima ha a che fare con uno sguardo generalmente e radicalmente critico sull'esistente, sulla società, la politica e la cultura del proprio tempo, vissuto e pensato sotto il segno di un generale decadimento. La seconda esprime un atteggiamento critico segnatamente calibrato a battere in breccia talune specifiche e potenti idee inscritte in modo profondo nella cultura di cui si è parte: la seconda accezione, più ristretta, è quella che più si trova riflessa nelle pagine che seguono.

Nel contesto a cui stiamo facendo riferimento – come si diceva – la ricezione di Nietzsche fu relevantissima. Fu tale, per esempio, sia tra gli autori della cosiddetta *Konservative Revolution*, sia tra quelli della filosofia della vita. Ciò detto, un aspetto che occorre immediatamente richiamare è che siamo abituati a pensare a questa ricezione in una foggia generalmente e fortemente improntata all'irrazionalismo. Soprattutto attraverso autori come György Lukács, Theodor L.W. Adorno e Ernst Bloch, la stessa filosofia della vita, entro la quale il pensiero di Nietzsche fu fonda-

¹ Per un'ampia e dettagliata trattazione di questi temi si veda G. BOLLENBECK, *Eine Geschichte der Kulturkritik. Von Rousseau bis Günther Anders*, Verlag C.H. Beck, München 2007.

mentale, è stata letta a lungo sotto questa visuale². Del resto, già a contemporanei autorevoli come Heinrich Rickert la *Lebensphilosophie* e la ricezione del pensiero nietzscheano che di questa fu propria (a partire dal tema del dionisiaco e della dimensione antropologico-vitalistica) apparvero configurarsi come una moda tanto fortunata quanto teoricamente fragile, non rigorosa, poco avvertita³. Su un approccio, per così dire, paradigmatico risultava altresì improntata la lettura di una figura alta e tragica come Walter Schubart, i cui testi circolavano clandestinamente fra gli ufficiali ostili a Hitler. Schubart – che dopo essere fuggito dalla Germania troverà la morte in un gulag kazaco – fu come è noto grande studioso della diversità tra anima dell'Oriente e anima dell'Occidente. E proprio su questo sfondo, in *Europa und die Seele des Ostens* (1938), funeste erano apparse a Schubart la diffusione e l'influenza del pensiero di Nietzsche nei primi decenni del Novecento. Nel successivo *Dostoevskij e Nietzsche* (1939), poi, la contrapposizione tra i due autori richiamati nel titolo veniva precisamente giocata sulla capacità dell'orgoglio prometeico, permeante il pensiero del secondo, di attanagliare la capacità cristiana del pentimento, permeante di converso il pensiero del primo⁴. Di un autore espressione della cultura "alta" e filosoficamente sorvegliata (e non certo popolare) come l'allievo di Rickert Bruno Bauch fu propria infine una lettura di Nietzsche apertamente volta a valorizzare una ideologia improntata a ideali aristocratici e sostanzialmente antidemocratici⁵.

Da parte sua, Thomas Mann ci offre, per così dire, una lettura ancipite. In *Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung* (1947), Mann così si esprime: «chi prende Nietzsche [...] alla lettera, chi gli

² Al riguardo si veda G. LUKÁCS, *Die Zerstörung der Vernunft*, Luchterhand, Darmstadt 1954, tr. it. di E. Arnaud, *La distruzione della ragione*, 2 voll., vol. II, Einaudi, Torino 1974; T.W. ADORNO, *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1966, tr. it. di P. Lauro, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 2004; E. BLOCH, *Erbschaft dieser Zeit*, Oprecht & Helbling, Zürich 1935, tr. it. di L. Boella, *Eredità del nostro tempo*, Il Saggiatore, Milano 1992.

³ H. RICKERT, *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmung unserer Zeit*, Mohr, Tübingen 1920.

⁴ W. SCHUBART, *Europa und die Seele des Ostens*, Vita Nova, Luzern 1938, tr. it. di G. Gentilli, *L'Europa e l'anima dell'Oriente*, Edizioni di Comunità, Milano 1947; Id., *Dostoevskij e Nietzsche*, Vita Nova, Luzern 1939, tr. it. di G. Baffo, *Dostoevskij e Nietzsche. Simbolica delle loro vite ed altri saggi sul pensiero russo*, Edizioni Fondazione Centro Studi Campostrini, Verona 2022.

⁵ B. BAUCH, *Nietzsche und das aristokratische Ideal*, in M. Oehler (Hg.), *Denkmalen Friedrich Nietzsches*, Weimarer Weihgeschenke zum 75. Geburtstag der Frau Elisabeth Förster-Nietzsche, Musarion-Verlag, München 1921, pp. 1-17.

crede, è perduto»⁶. In pari tempo – con aperto sdegno – nella medesima pagina menziona i «diecimila professori dell'irrazionale che, alla sua ombra, sono spuntati come funghi in tutta la Germania», presso un popolo «che ha guastato la storia europea»⁷. Il senso del termine «irrazionale» usato da Mann in questo contesto pare essere una chiara allusione a direzioni di pensiero razionalmente inafferrabili, unilaterali, sulfuree, riprovevoli. Nel contempo, però, Mann non si esime dal rilevare che Nietzsche è altresì da collocare in un più ampio movimento di idee del pensiero occidentale, movimento – precisa Mann – nel quale vanno annoverati autori come Kierkegaard e Bergson e che «rappresenta una rivolta storico-culturale contro il classico culto della ragione dei secoli diciottesimo e diciannovesimo»: un movimento, in buona sostanza, mirante alla «ricostituzione della ragione umana su nuove basi», alla «conquista di un nuovo concetto di umanità che di fronte a quello appiattito e compiaciuto dell'età borghese» dà prova di «maggiore profondità»⁸. Ai fini di quanto qui ci interessa, il punto è proprio questo. Se da una parte vi sono certamente fondate ragioni a sostegno delle letture che si sono vedute (per tacere delle interpretazioni favorite da Elisabeth Förster-Nietzsche e delle appropriazioni del pensiero nietzscheano da parte della cultura nazista), ve ne sono altrettante per considerare la questione della ricezione del pensiero nietzscheano nel periodo in oggetto sotto una luce diversa. L'idea di una ricostruzione della natura umana su nuove basi richiamata da Mann, infatti, fu parte centrale anche della *Kulturkritik* che interessò la cultura tedesca di quegli anni. In tale contesto, sia in relazione a questo tema sia in relazione a istanze ad esso affini l'influenza di Nietzsche esercitò – non vi è alcun dubbio – un ruolo incoativo fondamentale: come vedremo, tuttavia, i risultati di questa influenza non

⁶ TH. MANN, *Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung*, Vortrag am XIV. Kongress des PEN-Clubs in Zürich am 3. Juni 1947, tr. it. di A. Landolfi, *La filosofia di Nietzsche alla luce della nostra esperienza*, in Id., *Nobiltà di spirito e altri saggi*, Mondadori, Milano 2015, pp. 1298-1338, p. 1333. Mette conto comunque ricordare che, nel 1924, nella *Prolusione a un concerto in onore di Nietzsche* Mann esortava a vedere in Nietzsche un «maestro morale», uno «spirito arditò che profondamente ci educa e ci guida», «una guida verso il futuro» (TH. MANN, *Vorspruch zu einer musikalischen Nietzsche-Feier*, Rede gehalten zur Feier des achtzigsten Geburtstages Friedrich Nietzsches am 15. Oktober 1924, tr. it. *Prolusione a un concerto in onore di Nietzsche*, in Id., *Nobiltà di spirito e altri saggi*, cit., pp. 1293-1297, pp. 1293 e 1295).

⁷ Id., *Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung*, cit., tr. it., p. 1335.

⁸ *Ivi*, p. 1336.

sempre possono essere ricondotti a categorie che hanno a che fare con l'irrazionalità, con prese di posizione vagamente allusive, esclusivamente dissolutive, con soluzioni razionalmente obnubilanti.

Una questione che diventa centrale in quegli anni – e su questo tema l'influenza di Nietzsche è difficilmente sopravvalutabile – concerne giustappunto la domanda sull'uomo e l'urgenza di una sua indagine non limitata all'*homo sapiens*, alla dimensione aristotelica dello ζῷον λόγον ἔχον (letteralmente l'animale dotato di linguaggio, e dunque di pensiero, di razionalità). Contro questa immagine esclusivamente razionalistica e intellettualistica Nietzsche aveva affermato l'esigenza di indagare anche la dimensione dell'*homo dionisyacus* e di ripensare profondamente le modalità con cui l'essere umano ha tipicamente articolato la propria autocomprensione: la *Kulturkritik* prima esercitata da Nietzsche medesimo e poi – nel suo solco – proseguita nel primo Novecento ha uno dei suoi fuochi privilegiati proprio in questa istanza. La figura teorica del "socratismo" che è presa a bersaglio in quegli anni consiste giustappunto in questo: nella concezione logocentrica o idealistica dell'umano, nell'enfasi esclusiva sulla dimensione dell'*homo sapiens*. Questa istanza fu colta in modo particolarmente paradigmatico da Hans Prinzhorn, neurologo, caratterologo, psichiatra e storico dell'arte tedesco, nonché autore del celeberrimo *Bildnerei der Geisteskranken* (1922)⁹. Nelle sue pagine dedicate specificamente a Nietzsche (*Nietzsche und das XX. Jahrhundert. Zwei Reden*, 1928) è infatti nella questione della problematicità dell'uomo (la *Fragwürdigkeit des Menschen*) che è individuato il lascito più prezioso della filosofia nietzscheana. Contro la tradizione culturale dell'«Occidente» Nietzsche ha prospettato una «nuova immagine del mondo», ha aperto un nuovo sguardo sull'essere umano e messo a fuoco il ruolo di Dioniso accanto a quello di Socrate¹⁰. È precisamente su questa strada che era avvertita l'urgenza di immettersi: «Questo – così Prinzhorn si esprime – vuol dire per noi vivere, agire e pensare nello spirito di Friederich Nietzsche – questa è la sua sveglia per il XX secolo»¹¹.

⁹ H. PRINZHORN, *Bildnerei der Geisteskranken. Ein Betrag zur Psychologie und Psychopatologie der Gestaltung*, Springer, Berlin 1922, tr. it. di C. Di Carlo, *L'arte dei folli. L'attività plastica dei malati mentali*, Mimesis, Milano 1991.

¹⁰ ID., *Nietzsche und das XX. Jahrhundert. Zwei Reden* (*Nietzsches Prägung des neuen Menschenbildes und Nietzsches Begründung einer Neuen Psychologie*), N. Kampmann, Heidelberg 1928, pp. 43 e 44.

¹¹ *Ivi*, p. 137.

Max Scheler, poco prima della morte, si esprime a sua volta in termini identici. Nel 1927, a Weimar, si tiene la *Nietzsche Tagung* organizzata dalla *Nietzsche-Gesellschaft* e Scheler è tra gli invitati. Il suo intervento – che in realtà non riuscì a tenere per motivi di salute – doveva vertere sulla concezione nietzscheana dell'uomo e il titolo per il quale Scheler optò dopo un colloquio intrattenuto nell'estate del 1927 proprio con Prinzhorn conteneva la stessa espressione di cui anche questi – come si è veduto – farà uso: *Nietzsche und die Fragwürdigkeit des Menschen* (1927)¹². Era però già dai testi dei primi anni dieci – in *Versuche einer Philosophie des Lebens. Nietzsche–Dilthey–Bergson* (1913) e in *Zur Idee des Menschen* (1914)¹³ – che Scheler aveva colto chiaramente le implicazioni antropologiche del pensiero nietzscheano, il fatto che la ricollocazione dell'uomo nel piano della vita apriva di per sé una indagine sulla differenza tra uomo e animale da ripensare su nuove basi. Una indagine, quella per esempio contenuta in *Zur Idee des Menschen*, che ha uno dei suoi fuochi nella questione concernente il senso da attribuire al celebre passaggio nietzscheano della *Genealogie der Moral* secondo il quale l'uomo è, costitutivamente, «l'animale malato»¹⁴. Questo ordine di questione portò a elaborare temi che risul-

¹² Per le parti del Nachlass scheleriano relative a questa conferenza si rimanda a W. HENCKMANN, «Nietzsche und die Fragwürdigkeit des Menschen» (1927). *Zur Edition eines unvollendeten Vortrags von Max Scheler*, in Th. Ebke, C. Zanfi (Hg.), *Das Leben im Menschen oder der Mensch im Leben? Deutsch-Französische Genealogien zwischen Anthropologie und Anti-Humanismus*, Universitätsverlag Potsdam, 2017, pp. 157–185, disponibile online all'indirizzo: https://publishup.uni-potsdam.de/opus4-ubp/frontdoor/deliver/index/docId/39603/file/ebke_S157-185.pdf). Per il colloquio di Scheler con Prinzhorn si veda *ivi*, p. 174.

¹³ Si veda M. SCHELER, *Versuche einer Philosophie des Lebens. Nietzsche–Dilthey–Bergson*, «Die Weißen Blätter» 1913, 3, pp. 203–233, poi in Id., *Gesammelte Werke*, Band III (*Vom Umsturz der Werte: Abhandlungen und Aufsätze*), M.S. Frings, M. Scheler (Hg.), Francke, Bern-München 1955, pp. 311–340, tr. it. di R. Padellaro, *Tentativi per una filosofia della vita*, in *La posizione dell'uomo nel cosmo e altri saggi*, Fabbri, Milano 1970, pp. 121–152 e M. SCHELER, *Zur Idee des Menschen*, in Id., *Abhandlungen und Aufsätze*, 2 Bände, Leipzig, Weisse Bücher, 1915, Band 1 pp. 317–367 (nel 1914 già pubblicato nella rivista «Summa»), poi in Id., *Gesammelte Werke*, Band III (*Vom Umsturz der Werte: Abhandlungen und Aufsätze*), cit. pp. 171–196, tr. it. di R. Padellaro, *Sull'idea dell'uomo*, in *La posizione dell'uomo nel cosmo e altri saggi*, cit., pp. 93–120.

¹⁴ F. NIETZSCHE, *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift* (1887), in *Nietzsche. Werke. Kritische Gesamtausgabe*, G. Colli, M. Montinari (Hg.), Abt. 6, Bd. 2, Berlin-New York, de Gruyter, 1968, pp. 259–430, tr. it. di F. Masini, *Genealogia della morale*, Adelphi, Milano 2024, p. 115.

teranno centrali nel quadro della antropologia filosofica che si andava delineando in quegli anni, proprio a partire da Max Scheler. Si tratta di temi ben noti: per esempio, l'idea dell'essere umano come animale carente, vulnerabile, difettivo sul piano biologico, ai fini della sopravvivenza rispetto agli altri esseri animali; lo sviluppo di astuzia, intelligenza e la produzione di utensili come forme di compensazione di questa carenza. Siffatta traiettoria teorica deve appunto non poco alla lettura di Nietzsche: ciononostante, si tratta di una traiettoria che ha ben poco a che fare con istanze riconducibili a un irrazionalismo inteso come atteggiamento sulfureo, non razionalmente addomesticabile.

Proprio su questo tema è utile tornare al già menzionato passaggio nel quale, a proposito di Nietzsche, Mann ammonisce sui «diecimila professori dell'irrazionale che, alla sua ombra, sono spuntati come funghi in tutta la Germania»¹⁵. Anche per una visione siffatta – lo si è già osservato – non mancano certo le ragioni. È però anche vero che a taluni autori che nel quadro della *Kulturkritik* del primo Novecento si rifacevano a Nietzsche le sole vesti del sacerdote dell'irrazionale e dell'apostolo impegnato a diffondere in modo acritico il verbo nietzscheano stanno, per più di un verso, molto strette. È questo il caso di un autore popolarissimo in quegli anni, Ludwig Klages, legato alla filosofia di Nietzsche da un rapporto strettissimo, che però non gli impedì di ingaggiare con essa un vero e proprio confronto critico (come del resto accade anche in Scheler, sul quale vi sarà modo di ritornare). Pensatore tra l'altro non privo di ombre in riferimento al clima culturale che metterà capo al nazionalsocialismo, Klages sembra avere tutte le caratteristiche dei pensatori dell'irrazionale di cui ci parla Mann. A Monaco, già dalla fine dell'Ottocento, fu protagonista del gruppo che faceva capo all'ambiente monacense di Schwabing; nel 1899 diede vita al gruppo dei «Cosmici» (il *Münchener Kosmikerkreis*) di cui fece parte la controversa figura di Alfred Schuler, un autore prominente del circolo di Stefan George; fu frequentatore – assieme allo stesso Schuler – dei cerimoniali teosofici e neopagani che si tenevano nel quartiere monacense di Schwabing; fu un pensatore gradito al movimento *völkisch*¹⁶. Non per nulla, nel capitolo di *Die Zerstörung der*

¹⁵ TH. MANN, *Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung*, cit., tr. it., p. 1335.

¹⁶ Su questi aspetti e sulla figura di Klages mi si consenta di rimandare a F. TOCCAFONDI, *Mente, mondo e affetti. Filosofia e psicologia in Germania tra le due guerre*, Il Mulino, Bologna, cap. I.

Vernunft dedicato alla «filosofia della vita fascista e prefascista», Lukács annovera Klages tra i principali e più irrazionali protagonisti delle filosofie della vita¹⁷. Bloch, a sua volta, non ebbe esitazioni a parlare della filosofia di Klages nei termini di un «panvitalismo selvaggio»¹⁸. Eppure, siamo di fronte ad un autore che non solo instaurò con Nietzsche un rapporto critico, ma che proprio elaborando alcune istanze della filosofia nietzschiana sviluppò anche una filosofia dell'esperienza originale, innovativa e che di certo, presa di per sé, non rivela niente dell'irrazionalismo che si diceva.

La lettura nietzschiana di Klages è affidata principalmente a *Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches*, uscito in forma di volume nel 1926, ma il cui testo – pubblicato per la prima volta nel 1924 nello «Jahrbuch für Charakterologie» – è da ricondurre a una serie di conferenze tenute tra il 1919 e il 1920¹⁹. Nella sua lettura (che in ogni caso si trova disseminata in tutta la sua produzione), Klages celebra il Nietzsche di *Die Geburt der Tragödie*, l'artefice di un «rinnovamento grandioso della conoscenza della metafisica del dionisiaco», della battaglia contro il già menzionato «socratismo», contro l'egemonia della razionalità che per l'appunto avrebbe soffocato la spontaneità della dimensione dionisiaca²⁰. Klages condivide profondamente la critica nietzscheana alla spiritualizzazione della coscienza, all'allontanamento dell'uomo dalla sfera vitale e l'idea del ruolo fondamentale rivestito dal cristianesimo in questo processo. Tuttavia, in maniera niente affatto implicita considera «un errore» il concetto nietzschiano di volontà di potenza²¹, facendosi assertore di un punto di vista del tutto antitetico a quello affermato in *Nietzsche der Philosoph und Politiker* (1931) da Alfred Baeumler, che da parte sua ridimensionava la dimensione del dionisiaco, esaltava il concetto di volontà di potenza come caratteristica e espressione dello spirito eminentemente

¹⁷ G. LUKÁCS, *Die Zerstörung der Vernunft*, cit., tr. it., vol II, pp. 532 ss.

¹⁸ E. BLOCH, *Erbschaft dieser Zeit*, cit., tr. it. p. 280.

¹⁹ Si veda L. KLAGES, *Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches*, Barth, Leipzig 1926, tr. it. di G. Lacchin, *Nietzsche. Le sue conquiste psicologiche*, Mimesis, Milano 2006.

²⁰ L. KLAGES, *Vom kosmogonischen Eros*, Müller, München 1922, tr. it. di U. Colla, *Dell'Eros cosmogonico*, PGreco, Milano 2012, p. 182.

²¹ L. KLAGES, *Das Weltbild des Pelasgertums*, in Id., *Der Geist als Widersacher der Seele*, 4 voll., vol. II, parte II, Barth, Leipzig 1932, tr. it. di G. Moretti, *La realtà delle immagini. Simboli elementari e civiltà preelleniche*, Marinotti, Milano 2005, p. 139. Si veda anche Id., *Der Geist als Widersacher der Seele*, 3 voll., Barth, Leipzig 1929-1932, V ed. integrale, Bouvier, Bonn 1972, pp. 118, 518, 272, 286.

germanico e celebrava così in Nietzsche l'anticipatore del razzismo e della ideologia nazionalsocialista. L'interpretazione di Klages, invece, mal si conciliava con quella che diventerà la politica del Reich e venne infatti considerata una filosofia apolitica, decadente, rinunciataria, avversa al potere della tecnica e della volontà²². Secondo Klages (che a differenza di Baeumler mai aderì al nazionalsocialismo), il *Wille zur Macht*, il ricondurre l'essere delle cose all'io (operazione della quale il concetto di volontà di potenza sarebbe l'espressione più radicale) non solo riproiettava il pensiero di Nietzsche nei quadri della metafisica occidentale, ma ne faceva l'espressione più estrema del soggettivismo di questa, metteva capo a un soggettivismo volto per l'appunto a ridurre il mondo a strumento dell'essere umano (occorre «antropomorfizzare» il mondo, cioè sentirsi sempre più in esso come signori», si legge in uno dei *Frammenti postumi* di Nietzsche)²³, a terreno di dominio, di assoggettamento alla razionalità scientifica e strumentale, alla tecnica. Klages era persino dell'avviso che a monte del cedimento psichico di Nietzsche vi fosse proprio il contrasto irrisolto tra dionisismo e socratismo²⁴. Una convinzione, questa, che risale già agli anni dell'intenso sodalizio con Schuler, del quale sono rimasti noti i tentativi volti a convincere la sorella di Nietzsche, Elisabeth, a curare la follia del fratello con le danze orgiastiche dei coribanti.

Circa la lettura nietzschiana di Klages vale la pena ricordare che nel corso del semestre estivo del 1939 dedicato alla teoria della volontà di potenza, Martin Heidegger fa riferimento ai «grossolani fraintendimenti» della lettura di Nietzsche operata dai filosofi della vita, e dunque da Klages e dai suoi simpatizzanti²⁵. E tuttavia, in relazione alla lettura di Nietzsche, tra Heidegger e Klages è difficile non scorgere delle convergenze. Come si diceva, alla prospettiva nietzschiana Kla-

²² A riguardo si veda, per esempio, R. KLAUSNITZER, *Opposition zur "stäblernen Romantik"? Der Klages-Kreis im "Dritten Reich"*, in W. Delabar, H. Denkler, E. Schütz (Hg.), *Banalität mit Stil. Zur Widersprüchlichkeit der Literaturproduktion im Nationalsozialismus*, «Zeitschrift für Germanistik» 1999, Suppl. 1, pp. 43-78, p. 64 e p. 76.

²³ F. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente. Frühjahr bis Herbst 1884*, in *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Abt. VII, Bd. 2, FR. 25[312]; tr. it. di M. Montinari, *Frammenti postumi 1884*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. VII, tomo II, G. Colli, M. Montinari (cur.), Adelphi, Milano 1976, p. 81.

²⁴ L. KLAGES, *Vom kosmogonischen Eros*, cit., tr. it., p. 135.

²⁵ M. HEIDEGGER, *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis* (Sommersemester 1939), in Id., *Gesamtausgabe*, vol. 47, E. Hanser (Hg.), Klostermann, Frankfurt a.M. 1989; tr. it. di F. Volpi, *La volontà di potenza come conoscenza*, in *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994, pp. 393-540, p. 429.

ges mosse la critica di restare inscritta nel quadro concettuale di fondo della metafisica occidentale: esattamente per questa ragione Klages riteneva che Nietzsche fosse ricaduto nel “socratismo”. Da parte sua, per ragioni non dissimili, anche Heidegger definirà Nietzsche come «il platonico più srenato nella storia della metafisica occidentale»²⁶, criticando il *Wille zur Macht* in quanto espressione del dominio sul mondo, culmine della metafisica occidentale, manifestazione di una visione del soggetto tutto volto al controllo del mondo mediante la tecnica. Il che, considerato che Klages iniziò a elaborare un analogo nucleo di idee intorno agli anni Venti, autorizza a chiedersi se – al di là dei severi pronunciamenti heideggeriani a cui si è fatto cenno – Heidegger avesse in realtà contratto qualche debito nei confronti di Klages. Mette conto altresì ricordare che un grande allievo di Heidegger come Karl Löwith tenne Klages in una considerazione assai diversa da quella del maestro. Dalla corrispondenza tra Löwith e Klages risalente agli anni 1926-1927 si desume infatti il profondo interesse del primo per l'interpretazione di Nietzsche operata dal secondo²⁷. Nel 1927, poi, pur ravvisandovi una eccessiva esaltazione del dionisiaco, proprio al Nietzsche di Klages Löwith dedicò il saggio *Nietzsche im Lichte der Philosophie von L. Klages*, e sulla interpretazione di Klages non mancherà di ritornare – attribuendogli un posto di primo rilievo tra le letture di Nietzsche allora correnti – anche nel ben più noto *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*²⁸. Il trarre ispirazione e nel contempo il prenderne le distanze che caratterizza la lettura di Nietzsche operata da Klages – come già si è detto è d'obbligo farne cenno – fu propria anche di Scheler. Il «Nietzsche cattolico» – secondo una celebre definizione di Scheler che si deve a Ernst Troeltsch²⁹

²⁶ ID., *Platons Lehre von der Wahrheit*, in ID., *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1967; tr. it. di F. Volpi, *La dottrina platonica della verità*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, pp. 159-192, p. 182.

²⁷ Le lettere sono consultabili nel *Nachlass* inedito di Klages custodito al «Deutsches Literaturarchiv» di Marbach.

²⁸ K. LÖWITH, *Nietzsche im Lichte der Philosophie von L. Klages*, in E. Rothacker (Hg.), *Reichs Philosophischer Almanach*, vol. IV: *Probleme der Weltanschauungslehre*, Reichl, Darmstadt 1927, pp. 285-348; ID., *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Kohlhammer, Stuttgart 1935, 1956²; tr. it. di S. Venuti, *Nietzsche e l'eterno ritorno*, Laterza, Roma-Bari 1982, 2003³.

²⁹ E. TROELTSCH, *Der Historismus und seine Probleme*, Mohr, Tübingen 1922, poi in ID., *Kritische Gesamtausgabe*, Berlin, W. de Gruyter, Bd. XVII/2, 2006; tr. it. di G. Cantillo e F. Tessitore, *Lo storicismo e i suoi problemi*, 2 voll., Guida, Napoli 1989, p. 376.

– come si è veduto trasse elementi di riflessione fondamentali dalla prospettiva di Nietzsche, ma ciò non gli impedì – lo attesta tutta la sua filosofia dei valori e delle emozioni – di criticarlo evidenziandone la parzialità. Parzialità che nelle vedute di Scheler era da individuare nel fatto che la visione nietzscheana dell'uomo risultava unilaterale, ossia imperniata esclusivamente sulla dimensione del *Leben*, del *Drang*, della sfera vitale o vitalistica: in buona sostanza, sui valori vitali come la forza, la sfera pulsionale, la volontà di potenza. Al contrario, secondo Scheler, la dimensione dell'umano va ben oltre i quadri di siffatto telaio vitalistico e individualistico e si caratterizza piuttosto per un vero e proprio trascendimento del piano vitale: la generosità, la gratuità, il sacrificare la propria vita per salvare quella degli altri, per un ideale, per un principio ne sono un evidente riscontro.

Tornando a Klages, che quanto questi derivò dalla filosofia nietzschiana possa essere considerato come una sorta di vaniloquio irrazionalista è a dir poco riduttivo. Ancora Heidegger, in *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, parla della contrapposizione tra apollineo e dionisiaco – tipica di quegli anni – definendola perentoriamente come un «ribollire degli istinti»³⁰. Nel caso di Klages, però, il dionisiaco va appunto ben oltre il richiamo alla spinta istintuale. A suo parere, i temi nietzscheani concernenti il primato del *Leben*, la rivalutazione del dionisiaco, la critica dell'apollineo, del socratismo intesi come unica fonte di strutturazione dell'esperienza – in buona sostanza, la critica a quel «disconoscimento intellettualistico della vita»³¹ che è proprio della filosofia occidentale – consentiva di prospettare una nuova filosofia dell'esperienza. Una filosofia dell'esperienza a cui Klages effettivamente mise mano e che ebbe un estimatore al di sopra di ogni sospetto: Jürgen Habermas. Questi, nel 1966, a 10 anni dalla scomparsa di Klages, invitava apertamente ad andare oltre gli aspetti irrazionalistici della sua produzione al fine

³⁰ M. HEIDEGGER, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit* (Wintersemester 1929-30), in Id., *Gesamtausgabe*, vol. 29/30, F.-W. von Herrmann (Hg.), Klostermann, Frankfurt a.M. 1983; tr. it. di P.L. Coriando, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo-finitezza-solitudine*, Il melangolo, Genova 1992, p. 27.

³¹ L. KLAGES, *Vom Wesen des Bewußtseins*, Barth, Leipzig 1921; tr. it. di R. Cantoni, *La natura della coscienza*, in Id., *L'anima e lo spirito*, Bompiani, Milano 1940, pp. 199-364, p. 69.

di recuperarne la concezione del linguaggio e dell'esperienza³². La rivalutazione della dimensione intuitiva, prelogica fa infatti tutt'uno in Klages col tentativo di comprendere più in profondità il rapporto dell'essere umano tanto col mondo che con se stesso, con la messa in evidenza che siamo talmente inseriti nel mondo e da questo permeati che senza il riferimento al mondo esterno non riusciremmo nemmeno a parlare dell'interno, della nostra interiorità. Il linguaggio – è appunto questo il punto focale della filosofia dell'esperienza messa a punto da Klages – attesta chiaramente che per descrivere i vissuti, gli stati psichici, la dimensione psichica, emozionale e cognitiva propria e altrui utilizziamo sistematicamente le caratteristiche e le qualità del mondo esterno: è attraverso di queste che riusciamo a rendere più trasparente la dimensione dell'interno. Klages passa in rassegna meticolosamente la ricchezza di questo vocabolario: definiamo per esempio la collera «bollente»; parliamo di «amarezza»; di carattere «ruvido» o di indole «malleabile»; diciamo di sentirci «tesi»; definiamo i pensieri «chiari» oppure «opachi»; parliamo della «oscurità» di uno sguardo o della «dolcezza» di una voce; ragionare bene è ragionare «dritto», e via dicendo³³. Per dirla in breve, portiamo allo scoperto e comprendiamo l'interno avvalendoci sistematicamente di predicati e di espressioni che attengono al mondo che è fuori. Scheler, a sua volta, per esempio in *Die Idole der Selbsterkenntnis*, rileva che «il nostro linguaggio è innanzitutto un linguaggio del mondo esterno»³⁴ e in altri testi – evidentemente influenzato dalle suggestioni di Klages – parla espressamente di radici estro-verse o estatiche della coscienza,

³² J. HABERMAS, *Klages. Gewalten des Untergangs*, «Der Spiegel» 37, 5 settembre 1966.

³³ L. KLAGES, *Die Ausdrucksbewegung und ihre diagnostische Verwertung*, «Zeitschrift für Pathopsychologie» (1913), versione ampliata e riveduta *Ausdrucksbewegung und Gestaltungskraft. Grundlegung der Wissenschaft vom Ausdruck*, Engelmann, Leipzig 1921; tr. it. di D. Di Maio, *Espressione e creatività*, Marinotti, Milano 2015, p. 41.

³⁴ M. SCHELER, *Über Selbsttäuschungen*, «Zeitschrift für Pathopsychologie» Heft I, 1912, pp. 87-163, versione rivista e ampliata col titolo *Die Idole der Selbsterkenntnis*, in Id., *Abhandlungen und Aufsätze. Vom Umsturz der Werte*, Verlag der Weißen Bücher, Leipzig 1915, 2 Bände, Band II, pp. 3-168, poi in Id., *Gesammelte Werke*, Band III (*Vom Umsturz der Werte: Abhandlungen und Aufsätze*), M.S. Frings, M. Scheler (Hg.), Francke, Bern-München 1955, pp. 213-292; tr. it. di L. Boella, *Gli idoli della conoscenza di sé*, in *Il valore della vita emotiva*, Guerini e Associati, Milano 1999, pp. 47-154, p. 108.

intendendo il termine “estatico” nel senso letterale del verbo greco ἔκ- ἵσταναι, che indica – appunto – lo stare fuori³⁵.

Chi prende Nietzsche alla lettera è perduto ammoniva Mann, e questo vale soprattutto in riferimento a quelle che ancora Mann definisce le «ebbre provocazioni di Nietzsche» contro la moralità³⁶. Ed in effetti, i *caveat* da tenere presenti nella lettura del discorso nietzscheano sulla morale sono rilevantissimi. L'ammonizione di Mann non può per esempio non risuonare – e con fragore – nel caso di passaggi della *Genealogie der Moral* come il seguente, che è celeberrimo: «Che gli agnelli nutrano avversione per i grandi uccelli rapaci, è un fatto che non sorprende: solo che in ciò non c'è alcun motivo per rimproverare ai grandi uccelli rapaci di impadronirsi degli agnellini»³⁷. Trasposta in ambito umano – è del tutto evidente – una affermazione del genere avrebbe esiti aberranti: si nasce agnelli o avvoltoi; e chi nasce avvoltoio non può essere rimproverato se si comporta come si comporta. Tuttavia, esiti né aberranti né irrazionalistici della filosofia nietzschiana attengono anche – per l'appunto – al delicato versante della morale, e più segnatamente al versante della morale descrittiva. Si tratta di interrogativi e di questioni centrali della *Kulturkritik* esercitata direttamente da Nietzsche come pure, grazie alla ripresa che ne fece Scheler, della *Kulturkritik* del primo Novecento. Gli interrogativi sono i seguenti: il risentimento può insinuarsi come una venefica corrente sotterranea nei giudizi morali ed esserne la vera fonte? E sino a che punto valutazioni e giudizi morali possono dirsi controllati e trasparenti, non toccati da ipocrisie e da forme di vero e proprio autoinganno?

Le ben note osservazioni nietzscheane sulla prima questione sono particolarmente drammatiche e feroci, drammatiche e feroci non

³⁵ Si veda per esempio M. SCHELER, *Probleme einer Soziologie des Wissens*, in Id., *Versuche zu einer Soziologie des Wissens*, Duncker & Humblot, München-Leipzig 1924, versione rivista e ampliata in Id., *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Der Neue-Geist Verlag, Leipzig 1926, poi in Id., *Gesammelte Werke*, Band VIII, Francke, Bern-München 1960; tr. it. di D. Antiseri, *Sociologia del sapere*, Abete, Roma 1966, p. 125.

³⁶ TH. MANN, *Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung*, cit., tr. it., p. 1333 e p. 1325.

³⁷ F. NIETZSCHE, *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift* (1887), cit., tr. it., p. 33.

solo perché tipicamente tali sono i passaggi che Nietzsche dedica al cristianesimo, ma perché drammatico e feroce è anche il contenuto dei riferimenti testuali a cui Nietzsche fa ricorso: nella fattispecie, un passaggio della *Summa Teologica* di Tommaso e un passaggio del *De spectaculis* di Tertulliano. Il passaggio della *Summa Teologica* ha a che fare con la sorte che attende i beati nel regno dei cieli: «*Beati in regno celesti [...] videbunt poenas damnatorum, ut beatitudo illis magis compleat*» (ossia i beati nel regno dei cieli vedranno i tormenti degli empi affinché più dilettevole sia la loro beatitudine)³⁸. Nel caso di Tertulliano, lo spettacolo è quello del giorno del giudizio, quando «da un solo fuoco saranno divorate una così lunga esistenza del mondo e tante sue generazioni. *Quale ampiezza avrà allora lo spettacolo! Quali meraviglie vedrò! Di che cosa riderò! [...]*»³⁹: una vera e propria *Schadenfreude*, suggerisce Nietzsche, basata sul risentimento e dai risvolti apertamente crudeli, che portano a compiacersi senza remore della grande sciagura dell'avversario. E precisamente risentimento e *Schadenfreude* sono a parere di Nietzsche due assi portanti della morale cristiana. Per suo conto – è ben noto – quella cristiana è la morale degli schiavi: lo schiavo è impotente, sa di non poter scalfire il signore; il sentimento di impotenza si trasforma in desiderio di vendetta, ma poiché la vendetta è impossibile da attuare si trasforma in risentimento. Come lo schiavo, secondo Nietzsche, il cristiano è un uomo risentito, che per la sua impotenza a raggiungere valori positivi nella propria vita capovolge i valori positivi di forza, salute, vita nei loro opposti, rendendo questi ultimi positivi: di qui l'esaltazione della rinuncia, della castità, della povertà. La vita e gli ideali ascetici vanno letti per l'appunto come la massima espressione del risentimento. L'uomo risentito, il cristiano assegna infine a Dio la vendetta finale che sa di non poter realizzare, stemperando così il sentimento di fallimento e di impotenza. Non meno rilevanti, ai fini della ricezione di Nietzsche nel periodo a cui stiamo facendo riferimento, sono poi le considerazioni sulla seconda questione (comunque essenzialmente correlata al tema del risentimento), quella che attiene all'autoinganno, alla tendenza a credere vere cose che sono false a motivo delle nostre incertezze, delle nostre paure, dei nostri desideri, dei nostri bisogni: un fenomeno che ha a che fare con una vera e propria spirale di ipocrisia, finzione e

³⁸ *Ivi*, p. 38.

³⁹ *Ivi*, p. 169.

«autoaccecamento» [*Selbstverblendung*], per riprendere un termine di *Die fröhliche Wissenschaft*⁴⁰.

Scheler riflette non poco su questi aspetti della filosofia nietzscheana e lo specifico tema del risentimento è affrontato già in uno scritto che si colloca in anni nei quali ancora aderiva alla fede cattolica: *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*⁴¹, pubblicato nella «Zeitschrift für Pathopsychologie» – diretta dallo psichiatra Wilhelm Specht – nel 1912 e poi sottoposto a una serie di integrazioni nel 1915 e nel 1919. Scheler dissente radicalmente dalla visione nietzscheana del cristianesimo. È ben noto che nell'amore greco ciò che è amato è sempre più nobile di chi ama, cosa che non accade nel tipo di amore che sorregge la morale cristiana. Ma è così, secondo Scheler, perché l'amore cristiano è espressione di un «traboccare spontaneo di forza» – e non già di una debolezza che genera frustrazione e risentimento. A suo parere non è la morale cristiana ad essere «il fiore più raffinato del risentimento»⁴², bensì certe forme di altruismo, la morale borghese, come pure la filantropia moderna. Più precisamente, sono frutto di risentimento l'altruismo come strumentale perdersi «nelle faccende degli altri»⁴³ al fine di distogliersi, di fuggire da se stessi (e dal terrore verso se stessi, verso le proprie debolezze, le proprie angosce); la «spinta “altruistica”» che nasce dall'invidia, dall'odio della ricchezza e della vita agiata da cui si è esclusi e che «un gioco illusionistico della coscienza» trasforma in amore per i deboli e gli oppressi⁴⁴; la filantropia moderna, che nasce come «reazione» e «odio contro Dio» perché «non ci sarebbe “abbastanza amore in questo mondo”»⁴⁵; la morale piccolo-borghese, nella quale ha valore morale solo ciò che è stato «conquistato da sé», che è stato «guadagnato con il proprio lavoro» e che nasce in realtà dall'invidia verso chi dispone di beni e proprietà senza che ciò abbia richiesto impegno, lavoro, fatica⁴⁶.

⁴⁰ F. NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft*, in *Nietzsche. Werke. Kritische Gesamtausgabe*, cit., Abt. 5, Bd. 2, pp. 13-321; tr. it. di F. Masini, *La gaia scienza e Idilli di Messina*, Adelphi, Milano 1977, af. 344, p. 207.

⁴¹ M. SCHELER, *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, in M. Scheler, *Vom Umsturz der Werte*, in Id., *Gesammelte Werke*, Band 3, Francke Verlag, Bern 1955; tr. it. di A. Puppi, *Il risentimento nella edificazione delle morali*, Vita e Pensiero, Milano 1975.

⁴² *Ivi*, pp. 77-79 e p. 89.

⁴³ *Ivi*, pp. 92-93 *passim*.

⁴⁴ *Ivi*, p. 94.

⁴⁵ *Ivi*, pp. 122-123 *passim*.

⁴⁶ *Ivi*, pp. 141, 145.

Ma al di là delle critiche di Scheler a Nietzsche e delle grandi o meno grandi unilateralità che si possono individuare tanto nel primo che nel secondo, ciò che qui preme sottolineare è che proprio il confronto con questi aspetti della filosofia nietzscheana fu fondamentale in Scheler per riflettere sulle delicate questioni concernenti il ruolo giocato nelle valutazioni morali dall'autoinganno, dalla menzogna verso se stessi, dalla autoconsolazione (tutti temi, questi, che sono anche al centro del già menzionato *Die Idole der Selbsterkenntnis*, pubblicato nel 1915 come edizione riveduta ed ampliata di *Über Selbsttäuschungen*, uscito nel 1912). La favola della volpe e dell'uva di Esopo – osserva Scheler nello scritto su Nietzsche – ben esemplifica come la svalutazione o la trasmutazione in negativo di ciò che era stato oggetto di desiderio sia funzionale al non sentirsi perdenti: come appunto fa la volpe convincendosi che in fondo l'uva che desiderava era acerba, la «tensione tra aspirazione e impotenza» può mettere capo a una trasvalutazione dei valori, a una vera e propria falsificazione della realtà⁴⁷. È precisamente sotto questa luce che il risentimento, per un verso, è un atteggiamento falsificante che può divenire stabile e strutturare permanentemente la nostra affettività e, per un altro, «è in grado di renderci comprensibili grandi processi complessivi nella storia delle intuizioni etiche»: e giustappunto nel quadro degli studi sull'origine dei giudizi morali, scrive Scheler, «la scoperta di Friedrich Nietzsche del risentimento quale fonte di tali giudizi di valore rimane la più profonda»⁴⁸.

Come già si diceva, sia in Nietzsche che in Scheler il concetto di risentimento e l'uso fattone da entrambi nel quadro delle rispettive *Kulturkritiken* presentano certamente molteplici unilateralità, debolezze e estremizzazioni: anche in questo caso, però, confinare questo tipo di riflessioni nei quadri di un puro e semplice irrazionalismo appare a dir poco riduttivo.

In guisa di breve conclusione, torna utile un passaggio che Nietzsche affida alle pagine di *Ecce homo*: «Chi credeva di avere capito qualcosa di me, con me si costruiva qualcosa secondo la sua immagine – non di rado un mio opposto [...]; chi invece non aveva capito niente di me, negava che in generale fossi da prendere in considerazione»⁴⁹. Gli au-

⁴⁷ *Ivi*, p. 66.

⁴⁸ *Ivi*, p. 66 e p. 29.

⁴⁹ F. NIETZSCHE, *Ecce homo. Wie man wird, was man ist*, in *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe*, cit., Abt. VI, Bd. 3, pp. 253-372; tr. it. di R. Calasso, *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è*, Adelphi, Milano 1991, «Perché scrivo libri così buoni», 1, 3.

tori ricollegabili alla *Kulturkritik* del primo Novecento a cui si è fatto riferimento non paiono rientrare né nella prima né nella seconda fattispecie. Certamente tennero Nietzsche in non poca considerazione. E come Nietzsche si immisero sulla strada della messa in discussione di concezioni filosofiche sedimentate: non si trattò, tuttavia, né di pure e semplici derive irrazionalistiche né di acritiche e sacerdotali adesioni al dettato nietzscheano.

“CONOSCI TE STESSO”. *KULTUR* E *BILDUNG*
NELLA *SECONDA CONSIDERAZIONE INATTUALE* DI NIETZSCHE

Nell'ormai lunga storia della ricezione del pensiero di Nietzsche frequenti, e spesso tristemente fuorvianti, sono stati i tentativi di piegare le sue intenzioni a interpretazioni di carattere politico che nulla, almeno immediatamente, vi avevano a che fare. Non rientra nei propositi del presente intervento ripercorrere, anche solo sommariamente, la vicenda della strumentalizzazione nazionalsocialista della filosofia nietzschiana. Andrà però accennato che, se quella manipolazione si servì soprattutto di nozioni – come quella di «superuomo» e di «volontà di potenza» – che sono state oggi ampiamente restituite al loro reale contesto, una nuova tentazione di appropriarsi del pensiero di Nietzsche sembra affacciarsi negli sforzi affannosi di costruire una pretestuosa “egemonia culturale” che intenderebbe sostituire i desueti abiti del nazionalismo con quelli, più aggiornati, delle smanie “sovraniste”.

Chi è mosso da una tale urgenza potrebbe giovarsi, in fin dei conti, della prima lettura esplicitamente politica del pensiero nietzschiano, quella di Alfred Baeumler, che celebrava un Nietzsche profeta del germanesimo. Non era un caso, però, che Baeumler si vedesse costretto a suffragare la sua lettura distinguendo in Nietzsche l'elemento «germanico» da quello «tedesco» al fine di giustificare la critica nietzschiana del concetto di Stato. Nell'elemento tedesco, a cui tale concetto apparterebbe, egli vede solo «l'ultima forma» di ciò che, «nel corso della nostra storia, è cresciuto sul suolo germanico sotto l'influsso cristiano-romano»;¹ cosicché, l'ostilità di Nietzsche verso lo Stato non esprimerebbe che l'esigenza di ricercare un fondamento più originario.

¹ A. BAEUMLER, *Nietzsche der Philosoph und Politiker*, Reclam, Leipzig 1931, p. 88. Cfr. in proposito C. GENTILI, *Friedrich Nietzsche: identità europea e questione ebraica*, in *L'Europa allo specchio. Identità, cittadinanza, diritti*, F. Cerrato, M. Lalatta Costerbosa (cur.), il Mulino, Bologna 2020, pp. 63-77.

Detto che risulta alquanto difficile rintracciare in Nietzsche un'esplicita distinzione tra «germanico» e «tedesco», per lo meno come la intende Baeumler, si dovrà osservare che ciò chiama in ogni modo in causa un elemento culturale; e, se si parla di cultura, tanto più se la si intende in una chiave identitaria, la posizione di Nietzsche, espressa con chiarezza, rappresenta una barriera insormontabile.

Parole molto chiare si leggono, in proposito, nella I e nella II *Considerazione inattuale* (1873 e 1874): scritti che si collocano in modo diretto, talvolta brusco e perfino discutibile, nel contesto di un dibattito che ha, al suo centro, la definizione di quella che, nel frangente storico costituito dalla fondazione del *Reich* alla conclusione della guerra franco-prussiana (1870-1871), doveva intendersi come «cultura tedesca».

In questo dibattito Nietzsche entra con una definizione lapidaria, che ricorre in entrambi i testi, da cui si sviluppa una serie di analisi estetiche, storiche e perfino politiche: «La cultura di un popolo» può esser definita «come unità di stile artistico in tutte le manifestazioni vitali di un popolo».²

Un popolo al quale si riconosca una cultura dev'essere «in ogni aspetto reale qualcosa di veramente unico e non dividersi così miseramente in interno ed esterno, in contenuto e forma». È facile riconoscere in queste parole l'eredità di quell'aspirazione che aveva caratterizzato la grande cultura tedesca, da Goethe e Schiller a Wilhelm von Humboldt e Friedrich Schlegel. Nietzsche se ne serve, però, come arma polemica contro la cultura tedesca del suo tempo. Proprio «noi Tedeschi del presente più di altri popoli», prosegue, «abbiamo da soffrire di quella debolezza di personalità e della contraddizione fra contenuto e forma». I Tedeschi sono cioè i tipici rappresentanti di quella che egli definisce la «culturalità [*Gebildetheit*] moderna»; dove *Gebildetheit* è l'esatto contrario di *Kultur*, la «vera cultura» caratterizzata da un superiore spirito unitario.³ Questa pseudocultura del moderno Nietzsche la chiama, senza mezzi termini, «barbarie [*Barbarei*]»; un termine al quale, come vedremo, egli assegna un significato del tutto specifico che si chiarisce proprio nella contrapposizione alla *Kultur*.

² F. NIETZSCHE, *Considerazioni inattuali II: Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, tr. it. di S. Giaretta, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, G. Colli, M. Montinari (cur.), vol. III, t. I, Adelphi, Milano 1972, p. 290.

³ *Ibidem*.

Il discrimine tra cultura e barbarie è costituito dalla vita: «La cultura può svilupparsi solo dalla vita» mentre, presso i Tedeschi, essa non è che «un fiore di carta». ⁴ Vale dunque per la cultura, in generale, quel concetto che Nietzsche pone come premessa della sua concezione della storia, esposta nella Prefazione alla II *Inattuale*: «Solo in quanto la storia serve la vita, vogliamo servire la storia». ⁵ Attenendosi a questo principio, il senso della storia non starà più nella considerazione del banale sviluppo cronologico del tempo; è la vita a legittimarne l'inversione a seconda delle necessità che essa pone. È questa legittimazione ciò che spiega il concetto di «inattuale» (*unzeitgemäß*, letteralmente “non commisurato al tempo”), che accomuna le quattro *Considerazioni* pubblicate (così come quelle solo progettate) ma che Nietzsche illustra soltanto nella seconda: «Solo in quanto sono allievo di epoche passate, specie della greca, giungo a esperienze così inattuali su di me come figlio dell'epoca odierna». Parlando da filologo, egli riconosce la filologia come scienza storica proprio in quanto essa utilizza liberamente, come strumenti del proprio lavoro, i tre orizzonti temporali di presente, passato e futuro: «Non saprei infatti che senso avrebbe mai la filologia classica nel nostro tempo, se non quello di agire in esso in modo inattuale – ossia contro il tempo, e in tal modo sul tempo e, speriamolo, a favore di un tempo venturo». ⁶

Così, anche il rimedio alla mancanza di una *Kultur* da parte dei Tedeschi – che non ne possiedono una «per quanto parlino e si pavoneggino» – potrà essere trovato solo ricorrendo a una sorta di inattualità metodica; mettendo cioè i Tedeschi stessi a confronto con quell'*epoca passata* della quale Nietzsche stesso si dichiara *allievo*.

Qui sembrerebbe però aprirsi una contraddizione; la cui soluzione ci manifesta, in realtà, tutta l'originalità della posizione di Nietzsche. Pare infatti un paradosso che l'«inattuale» debba essere individuato proprio in quella civiltà greca con la quale la cultura tedesca – o, semmai, l'*erudizione* tedesca, se vogliamo già approssimarci al fulcro della critica nietzschiana – aveva costruito un rapporto di continuità, fino a proclamarsene erede. A partire per lo meno da Winckelmann e nel ricorrere costante di classicismi e neoclassicismi, i Greci erano stati per i Tedeschi un modello. Al punto che, ancor prima della fondazione

⁴ *Ivi*, p. 346.

⁵ *Ivi*, p. 259.

⁶ *Ivi*, pp. 260-261.

del *Reich*, la filologia classica era elemento imprescindibile delle istituzioni pedagogiche nelle quali si formava la futura classe dirigente.⁷ Di questo stato di cose Nietzsche aveva fatto esperienza diretta negli anni di Schulpforta. E proprio un velato riferimento agli insegnamenti ricevuti nel “Liceo” di Pforta sembra ora motivare le critiche mosse alla cultura del suo tempo. «L'educazione della gioventù tedesca», scrive, muove da un «falso e sterile concetto della cultura: la sua meta [...] non è affatto il libero uomo còlto, bensì il dotto, l'uomo di scienza, e precisamente l'uomo di scienza utilizzabile al più presto possibile». In ciò non si tratta di *Kultur*, ossia di un «sapere sulla vita [*Wissen um das Leben*]», bensì di un «sapere sulla cultura [*Wissen um die Bildung*]» che viene «inculcato al giovane come sapere storico». Vale a dire, la mente del giovane viene saturata di una quantità di concetti «ricavati dalla conoscenza, massimamente mediata, dei tempi e dei popoli passati, non dall'intuizione immediata della vita».⁸ Per fare delle vicende dei popoli antichi un efficace strumento pedagogico non c'è dunque altra soluzione che recuperarle nella loro vitalità; e, per ottenere questo risultato, occorre restituire l'orizzonte in cui quelle civiltà si sono formate. In questo modo sarà possibile salvarsi dalla «malattia storica» e diventare «abbastanza sani per coltivare di nuovo la storia e per servirsi del passato sotto il dominio della vita». E pazienza se ciò significherà essere «più ignoranti dei “còlto” del presente», perché si dovrà piuttosto *disimparare* questa presunta cultura. Al termine di questa guarigione si sarà diventati «di nuovo *uomini*».⁹

Ma come si potrà ottenere tanto? Solo seguendo ancora l'insegnamento dei Greci, che si interrogarono sulla loro origine grazie alla sentenza del «dio delfico»: «Conosci te stesso».¹⁰ Ad essa Nietzsche non dà né il suo originario senso religioso, secondo la collocazione nel frontone del tempio di Apollo a Delfi, né quello filosofico secondo la riformulazione socratica. La colloca, piuttosto, su un piano antropologico che gli consente di costruire un parallelo con i Tedeschi moderni:

⁷ Per questo ruolo della filologia classica, e su come la presa di posizione di Nietzsche presupponesse necessariamente una critica della filologia accademica e una riforma della *Bildung*, rimando a C. GENTILI, *Nietzsche*, il Mulino, Bologna 2001, pp. 11-50.

⁸ F. NIETZSCHE, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, cit., pp. 346-348.

⁹ *Ivi*, pp. 353-354.

¹⁰ *Ivi*, p. 354.

Ci furono secoli in cui i Greci si trovarono in un pericolo simile a quello in cui ci troviamo noi, di perire cioè a causa dell'inondazione delle cose straniere e passate, a causa della “storia” [...], la loro “cultura” [*Bildung*] fu a lungo un caos di forme e di idee straniere, semitiche, babilonesi, lidiche ed egizie, e la loro religione una vera lotta tra gli dèi dell'intero Oriente: pressappoco come oggi la “cultura tedesca” e la religione sono un caos – che nasconde una lotta – di tutti gli altri paesi, di tutti i tempi passati.¹¹

Grazie, tuttavia, a «quel responso di Apollo», la cultura greca non fu una semplice aggregazione di elementi stranieri: «I Greci impararono a poco a poco a organizzare il caos, concentrandosi, secondo l'insegnamento delfico, su se stessi».¹² In tal modo essi non furono «epigoni» e meri «eredi» di altre civiltà, ma coniarono una nuova *Kultur*: furono «gli anticipatori e i modelli di tutti i popoli civili successivi».¹³ Nello sviluppare questa argomentazione Nietzsche si serve in modo evidente delle diverse sfumature di significato dei termini *Bildung* e *Kultur*; dove il primo rimanda alla “formazione”, ossia alla capacità di apprendere le influenze esterne rifondendole in un conio unitario, e il secondo al risultato ottenuto con questo nuovo conio. In questo modo i Greci tornano a essere nuovamente maestri non solo per i popoli ma anche per i singoli individui: «È questo un simbolo per ognuno di noi: ognuno deve organizzare il caos in sé, concentrandosi sui suoi bisogni veri». La *Kultur* sarà così «una nuova e migliorata *physis*, senza interno ed esterno»; sarà «un'unanimità [*Einhelligkeit*] fra vivere, pensare apparire e volere».¹⁴

Come si è accennato, il modello di *Kultur* proposto implica anche una presa di posizione politica che però non risulta, in maniera esplicita, nel contesto dell'*Inattuale* sulla storia. Qui Nietzsche avverte che la definizione della cultura come «unità di stile artistico» è stata proposta già «una volta con un certo diritto». Rimanda, con quest'indicazione, alla I *Inattuale*, quella contro *David Strauss. L'uomo di fede e lo scrittore*. Tralasciando qui l'occasione dello scritto, con il quale Nietzsche soddisfa una richiesta di Wagner che aveva con il teologo una vecchia

¹¹ *Ibidem.*

¹² *Ibidem.*

¹³ *Ivi*, p. 355.

¹⁴ *Ibidem.*

ruggine,¹⁵ ci interessa sottolineare la polemica che egli apre con la cultura tedesca ufficiale, secondo cui la vittoria sulla Francia avrebbe dimostrato la superiorità della cultura tedesca su quella francese della quale sarebbe stata, anzi, la diretta conseguenza. La vittoria prussiana, osserva Nietzsche, è stata dovuta alle «qualità morali di più severa disciplina e di più tranquilla obbedienza». Vale a dire, a virtù squisitamente militari che «non hanno niente a che fare con la formazione [*Bildung*]». Le stesse qualità distinguevano «gli eserciti macedoni di fronte agli eserciti greci, incomparabilmente più coltivati». E, verosimilmente, nessuno si azzarderebbe a parlare di una superiorità culturale dei Macedoni sui Greci. Parlare di vittoria della cultura tedesca è solo «una confusione che riposa sul fatto che in Germania il puro concetto di cultura [*Kultur*] è andato perduto». Cade a questo punto la definizione poi ripresa nella II *Inattuale*: «Cultura [*Kultur*] è soprattutto unità di stile artistico in tutte le manifestazioni vitali di un popolo». Essa non ha niente a che vedere con «il molto sapere e la molta erudizione» che sono, all'opposto, «il contrario della cultura», ossia «la barbarie», di cui Nietzsche – conferendole, come abbiamo anticipato, un senso del tutto particolare – dà una definizione che è l'opposto di quella della cultura: «la mancanza di stile o la caotica confusione di tutti gli stili». In essa vive «il Tedesco dei nostri giorni», in un accumulo incoerente di forme, colori e curiosità dei generi più eterogenei. È in questa «moderna varietà di colori da fiera» che può essere colto «il “moderno in sé”».¹⁶

¹⁵ La vicenda risale a molti anni addietro, quando Wagner viene chiamato dal giovane re Ludwig II di Baviera alla direzione del teatro di Monaco. Cosa che suscita la vivace reazione del direttore d'orchestra Franz Lachner, a Monaco già dal 1836, il quale tiene polemicamente, nel 1868, il suo concerto d'addio. Strauss prende pubblicamente le parti di Lachner e quando, nel 1872, egli pubblica *La vecchia e la nuova fede* che ottiene grande successo, Wagner, che se l'era legata al dito, pensa bene di rovinargli la festa chiedendo al giovane amico filologo uno scritto contro di lui. Della nuova opera di Strauss la critica loda soprattutto lo stile chiaro e asciutto, fino a presentarlo come un esempio di classicità. Su ciò si appunta la critica sferzante di Nietzsche il quale, tuttavia, si renderà ben presto conto di essersi supinamente prestato al gioco di Wagner. L'8 febbraio 1874 Strauss muore e l'11 febbraio Nietzsche scrive a Gersdorff: «Ieri a Ludwigsburg c'è stato il funerale di David Strauss. Spero vivamente di non avergli reso impossibile l'ultimo periodo della vita, e che sia morto senza saper nulla di me. Questo fatto mi turba un poco» (F. NIETZSCHE, *Epistolario*, ed. it. diretta da G. Colli e M. Montinari, vol. II, tr. it. di C. Colli Staude, Adelphi, Milano 1976, p. 503). Rimando in proposito a C. GENTILI, *Nietzsche*, cit., pp. 99-100.

¹⁶ F. NIETZSCHE, *Considerazioni inattuali I: David Strauss. L'uomo di fede e lo scrittore*, tr. it. di S. Giametta, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, cit., vol. III, t. I, pp. 170-171.

Che i Tedeschi di oggi scambino questa accumulazione caotica – che ha nella storia, come essi la intendono e la praticano, il suo modello – dimostra «che genere di uomini dev'essere giunto a dominare in Germania»: «Voglio chiamarli per nome: sono i *filistei còlti* [*Bildungsphilister*]». Nietzsche conia questo nome prendendo, com'egli dichiara, il termine «filisteo» – che era stato introdotto nel lessico letterario da Goethe – dal gergo studentesco, in cui esso designava «il contrario del figlio delle Muse, dell'artista, del vero uomo di cultura». ¹⁷ In una parola, era il borghese disinteressato all'arte e alla cultura, che anzi disprezzava privilegiando quelle attività che consentivano i suoi guadagni. Il paradosso del *Bildungsphilister* è ora, però, che egli, pur rimanendo un borghese gretto, pretende di occuparsi di arte e di cultura e mostra la sua falsa coscienza negando, innanzitutto, di essere un filisteo. Nessuna meraviglia, pertanto, che ci si illuda di poter creare una cultura nel segno del filisteismo e che, ancor più, si pensi possa esistere addirittura una filosofia che altro non è, in realtà, che una «professione di fede filistea». Senza nominarlo, Nietzsche si riferisce qui a Hegel, il quale inventò «una formula per la divinizzazione della quotidianità: parlò della razionalità di tutto ciò che è reale, ingraziandosi in tal modo il filisteo còlto», che «tratta la sua realtà come la misura della ragione del mondo». ¹⁸

Nell'usuale e ricorrente invettiva contro Hegel si deve supporre che Nietzsche non sospetti quanto la sua tesi sull'origine della civiltà greca sia perfettamente in linea con quella esposta proprio da Hegel. Questi, dopo aver affermato che «noi ci troviamo tra i Greci come a casa nostra per il fatto soprattutto che essi ci appaiono nel loro mondo come a casa loro», ¹⁹ usa, per spiegare questo affratellamento, espressioni che, nei termini e, forse ancor più, nei concetti, risultano perfettamente coerenti con quelli usati da Nietzsche:

I Greci senza dubbio ricevettero più o meno dall'Asia, dalla Siria, dall'Egitto, i germi sostanziali della loro religione, della loro cultura, del loro ordinamento sociale; ma seppero talmente cancellare quanto in siffatta origine v'era di straniero, e talmente trasformarlo, elaborar-

¹⁷ *Ivi*, p. 173.

¹⁸ *Ivi*, p. 178.

¹⁹ G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, tr. it. di E. Codignola e G. Sanna, vol. I, La Nuova Italia, Firenze 1981, p. 168.

lo, capovolgerlo, farne insomma un'altra cosa, che tutto ciò ch'essi, al pari di noi, vi apprezzano, riconoscono, amano, è appunto ciò che è essenzialmente loro.²⁰

Si potrebbero commentare queste parole parafrasando Nietzsche e affermare che i Greci, conoscendo le loro origini, le riplasmarono nella loro forma e poterono, in tal modo, *conoscere se stessi*.

A onta del disprezzo mostrato da Nietzsche nei confronti di Hegel, le due tesi esposte si presentano come il risultato di un lavoro della e sulla storia. Il quale lavoro, se ha certamente nei due filosofi fondamenti e orientamenti diversissimi e, anzi, opposti, mostra, almeno in questo caso, un'esigenza comune. Se Nietzsche afferma che la storia deve porsi al servizio della vita, e dunque corrispondere a esigenze poste nell'orizzonte del presente, Hegel pare mosso da un bisogno non dissimile: quello di definire il carattere dell'esser Tedesco nel momento presente. Bisogna che si concretizza nell'assegnare al Tedesco una «patria [*Heimat*]», che è la stessa dell'Europa intera e che non può essere che la Grecia: «Al nome Grecia l'uomo colto d'Europa, e specialmente il Tedesco, si sente a casa propria [*heimatlich*]». Se gli Europei hanno ricevuto la loro religione dall'Oriente, la scienza e l'arte – «tutto ciò che, mentre soddisfa il nostro spirito, gli conferisce dignità e ornamento» – viene loro dalla Grecia «o direttamente o indirettamente per il tramite dei Romani». Questa trasmissione indiretta ha trovato un contributo imprescindibile «anche per opera della Chiesa già universale»: «Le fonti dell'insegnamento, accanto al Vangelo latino, sono stati i Padri della Chiesa». Soltanto la Riforma segna una frattura nella continuità di questa tradizione: «Non appena l'umanità europea fu diventata padrona di sé [*bei sich zu Hause geworden ist*]» rigettò «l'elemento storico, ciò ch'era importazione straniera»; «Allora l'uomo cominciò ad essere a casa propria [*in seiner Heimat zu sein*], ma, per poterla godere, si rivolse ai Greci». Solo questo gli consentì di mantenere la continuità con le proprie radici, lasciando «alla Chiesa e alla giurisprudenza il loro latino e il loro romanismo». «Se fosse permesso avere una nostalgia [*Sehnsucht*] – prosegue Hegel – «questa si volgerebbe» alla Grecia «e alla sua civiltà».²¹

Il medesimo riconoscimento nei confronti del Cristianesimo, e dei Padri della Chiesa in particolare, per essere stato l'anello di congiunzione che ha consentito di preservare la continuità con il pensiero

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ivi*, pp. 167-168.

greco, lo si legge in Nietzsche. In un frammento dell’agosto-settembre 1885 troviamo espressioni molto vicine, e concetti pressoché identici, a quelle usati da Hegel; nonché un sorprendente elogio della filosofia tedesca che comprende, fatto ancor più sorprendente, perfino il nome di Hegel:

La filosofia tedesca nel suo insieme – Leibniz, Kant, Hegel, Schopenhauer, per nominare solo i grandi – è la forma più radicale di romanticismo e di nostalgia per la patria [*Heimweh*] che ci sia mai stata [...]. Non ci si sente più a casa [*heimisch*] da nessuna parte, si desidera alla fine tornare là dove ci si può sentire in qualche modo a casa, perché solo là si vorrebbe essere a casa: e questo è il mondo greco.²²

Per tornare a questa *Heimat* occorre allontanarsi «dal chiasso da fiera delle “idee moderne”» e percorrere l’unico ponte che ci riporta ad essa:

Si vuole tornare indietro, attraverso i padri della Chiesa fino ai Greci, dal nord al sud, dalle formule alle forme; si gode ancora la conclusione dell’antichità, il cristianesimo, come un accesso a quella, come un buon frammento dello stesso mondo antico.²³

Le analogie con Hegel terminano tuttavia, e non poteva essere altrimenti, nella valutazione della Riforma e della sua influenza sulla filosofia tedesca. Secondo Nietzsche, le astrazioni scolastiche erano pur sempre «migliori, cioè più fine e sottili, della realtà villana e plebea del Nord europeo», «una protesta della superiore spiritualità» contro «la sollevazione della plebe», di cui Lutero fu «il grande uomo “anti-spirituale”», il «vessillifero».²⁴ Rovesciando la tesi universalmente condivisa dalla storiografia filosofica, Nietzsche si spinge a dire che la filosofia tedesca «è un prodotto della Controriforma, anzi ancora del Rinascimento», perché animata dalla volontà «di continuare a riscoprire l’antichità, a dissepellire l’antica filosofia, specialmente i Presocratici – i templi greci più profondamente sepolti!».²⁵

²² F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1884-1885*, tr. it. di S. Giametta, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, cit., vol. VII, t. III, p. 368 (41[4]).

²³ *Ivi*, p. 369.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibidem*.

Al di là di queste palesi forzature, quel che qui ci preme sottolineare è la comune presa di posizione, in Hegel e in Nietzsche, contro la tesi, all'epoca dominante, del carattere autoctono della civiltà greca. Tesi riassumibile nella cosiddetta *Klimatheorie*, ossia nella convinzione che la cultura dei Greci fosse il risultato di condizioni geografiche e climatiche assolutamente uniche e specifiche, quasi una sorta di miracolo prodottosi nel centro del Mediterraneo. Questo intese senza dubbio Winckelmann affermando che «l'influenza di un cielo mite e puro agì sulla primitiva costituzione dei Greci», consentendo loro l'osservazione diretta della nudità dei corpi, non occultata da vesti ingombranti rese necessarie dall'inclemenza delle stagioni. In virtù di ciò, i Greci poterono dare alla loro costituzione fisica quella «nobile forma» dovuta a «esercizi ginnastici tempestivamente incominciati».²⁶

Si tratta, in realtà, di un'idea che Winckelmann trae direttamente dal *Timeo* di Platone, che infatti egli cita,²⁷ in cui il sacerdote egizio così riferisce a Solone:

Dunque, la dea dispose allora tutto questo ordinamento e questa organizzazione per voi per primi, e vi insediò nella vostra terra, dopo aver scelto il luogo in cui siete nati, notando che la temperanza delle stagioni che c'è in esso avrebbe generato uomini assai saggi.²⁸

La forza persuasiva di questo *topos* era tale che la si poteva ritrovare anche in un autore, come Hölderlin, che aveva della Grecia un'idea certamente non in linea con qualsivoglia classicismo. Nell'*Hyperion*, Iperione scrive a Bellarmino riferendo un dialogo tra amici riguardo all'«eccellenza dell'antico popolo ateniese» e a quale ne fosse l'origine. A chi gli risponde che una delle ragioni poteva essere il clima, Iperione ribatte che «anche noi viviamo ancora nello stesso clima», fornendo in ogni caso una spiegazione che ribadisce l'autoctonia degli Ateniesi: questo popolo «crebbe meno impedito da ogni punto di vista, più libero da violenti influssi di qualsiasi altro popolo della terra [...]. La loro fanciullezza fu abbandonata a se stessa, come il diamante in formazione». L'evidente influenza di Winckelmann

²⁶ J.J. WINCKELMANN, *Il bello nell'arte. Scritti sull'arte antica*, tr. it. di F. Pfister, con una Introduzione di D. Irwin, Einaudi, Torino 1980, p. 13.

²⁷ Cfr. *ivi*, p. 11.

²⁸ *Tim.* 24 C (tr. it. di G. Reale).

è integrata con un tacito riferimento a Rousseau: «Così l’Ateniense divenne uomo [...]! Era uscito bello dalle mani della natura, bello d’anima e di corpo».²⁹

È evidente che, quando Nietzsche propone i Greci come modello per i Tedeschi, non ha in mente *questi* Greci. Ma neppure ha in mente *questi* Tedeschi. Tedeschi, cioè, i quali, nell’eterogeneo e superficiale sincretismo della cultura politica del *Reich* degli Hohenzollern, che rimastica suggestioni classiciste, sono in cerca di un modello identitario di cultura. Se ciò darà la stura alle invettive antitedesche che saranno sempre più ricorrenti in Nietzsche, alla radice della sua visione della questione tedesca c’è, piuttosto, un problema di metodo che possiamo definire di carattere storico-antropologico, oltre che politico, in cui possiamo senz’altro cogliere un risultato in linea con i temi delle prime due *Inattuali*.

L’aforisma 323 di *Opinioni e sentenze diverse* (1879) ha un titolo inequivocabile: *Essere buon tedesco significa stedeschizzarsi (sich entdeutschen)*, la cui provocatorietà non deve mettere in secondo piano il ragionamento pacato che Nietzsche vi segue. La considerazione della *Kultur* va qui sottobraccio con il lavoro della storia e mostra il senso più profondo del concetto di *Bildung*. Se si parla di «civiltà», questo concetto dev’essere inteso nel suo significato essenzialmente storico e dinamico: «Ciò in cui si trovano le differenze nazionali è [...] solo la differenza di diversi *gradi di civiltà [Culturstufen]* e in minima parte qualcosa di duraturo». Il che mette immediatamente fuori gioco ogni discorso basato sul «carattere nazionale», puntando piuttosto l’attenzione sulla «formazione della civiltà» (ciò che *an der Kultur arbeitet*): «Se per esempio si considera tutto ciò che già è stato tedesco, si correggerà subito la questione teorica: che cos’è tedesco? con la controquestione: “che cos’è ora tedesco?” – e ogni buon tedesco la risolverà praticamente proprio superando le sue qualità tedesche». A chi, all’epoca, leggeva queste parole non poteva sfuggire l’implicito riferimento polemico. Era stato infatti Wagner che, nel febbraio 1878, aveva pubblicato sui «Bayreuther Blätter» un articolo intitolato *Che cos’è tedesco? (Was ist deutsch?)*.³⁰ La presunta identità nazionale è un

²⁹ F. HÖLDERLIN, *Iperione*, tr. it. e cura di G.V. Amoretti, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 97-99.

³⁰ Il riferimento polemico a Wagner torna anche nel titolo dell’aforisma 357 della *Gaia scienza: Per il vecchio problema: “che cos’è tedesco?”*. Cfr. F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, tr. it. e cura di C. Gentili, Einaudi, Torino 2015, pp. 264-270.

ostacolo allo sviluppo di un popolo dato che, quando esso cresce, «fa saltare ogni volta la cintura di cui finora l'ha circondato il suo aspetto nazionale». Un popolo che si costringe a un'identità immutabile è un popolo culturalmente povero. Proprio questo è ciò che i Tedeschi devono evitare: «Chi dunque vuol bene ai Tedeschi, badi per parte sua a crescere sempre più fuori da ciò che è tedesco. Perciò il *volgersi al non tedesco* è stata sempre la caratteristica dei valenti del nostro popolo». ³¹ Quest'ultima è una palese allusione a Goethe che fa evidentemente da contraltare all'allusione a Wagner di poche righe sopra. Nella quale, tuttavia, non è da vedersi tanto una polemica personale motivata dalla rottura dell'amicizia, quanto una presa di distanza da ciò che Wagner rappresentava nella vita politica della Germania. Il suo antisemitismo e il nazionalismo pangermanista si erano spinti fino a vagheggiare un nuovo Cristianesimo, di cui il *Parsifal* era considerato il manifesto, ossia un Cristianesimo ariano. Su questa via egli aveva trovato molti compagni. Tra di essi si distingue lo storico antisemita Paul de Lagarde, del quale possiamo leggere parole programmatiche diametralmente opposte a quelle dell'aforisma nietzschiano:

Se si vuole una religione in Germania, poiché una religione deve contare sull'onestà e la veridicità come presupposto indispensabile alla propria esistenza, si deve allora liquidare tutto il ciarpame estraneo nel quale la Germania è avviluppata, e per opera del quale essa, più che per le illusioni degli individui, si fa bugiarda di fronte alla sua anima più vera [...]. Noi siamo finalmente forti abbastanza per tener chiuse le porte di casa di fronte all'estraneo: buttiamo una buona volta fuori l'elemento estraneo che abbiamo dentro la nostra casa. ³²

In quel *non tedesco* al quale, secondo Nietzsche, occorre rivolgersi per essere *buoni Tedeschi* e in questo *estraneo* che invece, secondo Lagarde, occorre buttar fuori di casa, si riconosce facilmente il medesimo soggetto. Sono quegli Ebrei ai quali, ben diversamente dai fanatici antisemiti, Nietzsche assegna il compito di costruire la futura Europa *insieme ai Tedeschi*. Nell'aforisma 475 (*L'uomo europeo e*

³¹ F. NIETZSCHE, *Opinioni e sentenze diverse*, tr. it. di S. Giametta, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, cit., vol. IV, t. III, pp. 113-114.

³² P. DE LAGARDE, *Die Religion der Zukunft*, in *Deutsche Schriften* (1878), Lehmann, München 1937³, p. 285.

la distruzione delle nazioni) di *Umano, troppo umano* (1878) – dopo essersela presa con il «nazionalismo artificiale» che è «nella sua essenza uno stato d'emergenza e d'assedio [...] proclamato da pochi su molti» non nell'interesse dei popoli, bensì «di determinate dinastie regnanti», «del commercio e della società» – Nietzsche afferma che «bisogna dirsi francamente solo *buoni Europei* e contribuire con l'azione alla fusione delle nazioni». A ciò possono contribuire i Tedeschi che, evidentemente, possono essere *buoni Europei* solo in quanto, innanzitutto, *buoni Tedeschi*. Essi possono riuscire in questo compito per la loro «provata qualità di fare *da interpreti e da mediatori dei popoli*». Ben lontano dal modello guerriero dello *Junker* prussiano, Nietzsche pensa qui ai Tedeschi come mercanti e uomini di lettere come Goethe. Cade a questo punto, non a caso, l'affermazione: «L'intera questione *ebraica* esiste solo entro gli Stati nazionali»,³³ che presuppone l'identificazione tra nazionalismo e antisemitismo, il quale ultimo è destinato inevitabilmente a cadere una volta aboliti gli Stati nazionali. Come, d'altro canto, non si potrebbe riconoscere l'eccellenza di un popolo che «non senza colpa di noi tutti, ha avuto fra tutti i popoli la storia più dolorosa, e a cui si devono l'uomo più nobile (Cristo), il saggio più puro (Spinoza), il libro più possente e la legge morale di più vasta efficacia»³⁴ alludendo, con ciò, alla Bibbia e alla Legge mosaica.

Qualunque lettore, non necessariamente superficiale, dell'opera di Nietzsche potrà obiettare facilmente che le espressioni che abbiamo fin qui commentato non sono univoche. Si possono leggere, soprattutto nel primo Nietzsche, esaltazioni dello “spirito tedesco” e della nazione tedesca che, volendo usare il lessico politico dei giorni nostri, potrebbero essere classificate come “populiste”. Ci sembra però vieppiù significativo sottolineare che, dopo aver abbracciato queste idee soprattutto sotto l'influenza di Wagner, Nietzsche le abbia poi non solo abbandonate, ma apertamente contraddette. Il che rende visibile, una volta di più, l'attenzione per il lavoro della storia e la considerazione della dinamicità dell'esser-divenuto. Due nomi segnano il punto a partire dal quale Nietzsche orienterà il proprio mutamento di rotta: quello di Lutero e quello di Wagner.

³³ F. NIETZSCHE, *Umano, troppo umano I*, tr. it. di S. Giametta, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, cit., vol. IV, t. II, p. 263.

³⁴ *Ivi*, p. 264.

Nella *Quinta conferenza di Sull'avvenire delle nostre scuole* (1872) si legge una considerazione ben diversa delle conseguenze di quella guerra franco-prussiana da cui nasce il tanto disprezzato *Reich* guglielmino e bismarckiano. Contro il fenomeno dell'«uomo di cultura degenerato»³⁵ Nietzsche propone qui un inedito conflitto tra il mondo degli studenti e il mondo delle Università. Nella ribellione della «corporazione degli studenti» contro le istituzioni accademiche egli vede aprirsi «una vasta prospettiva verso l'alta nuvola – che cammina – dello spirito tedesco».³⁶ Nell'esperienza della guerra «il giovane aveva portato a casa il più degno e inaspettato premio della lotta, cioè la libertà della patria». Tornato agli studi, egli sente il «soffio afoso e corrotto [...] della cultura universitaria»: «D'improvviso vide con occhio sbarrato e atterrito la barbarie non tedesca dissimulata artificiosamente sotto ogni sorta di erudizione». Nella ribellione contro il mondo borghese, che reagisce con terrore di fronte a «questi giovani violenti», Nietzsche vede resuscitare lo spirito dei *Masnadiers* di Schiller. In questi «giovani indignati», animati da «magnanima spregiudicatezza», si rivelava «quello spirito tedesco virile, serio, melanconico, duro e ardito, quello spirito serbatosi sano dall'epoca della Riforma, del figlio di minatori Lutero».³⁷

Abbiamo già visto quali saranno, in proposito, le opinioni del Nietzsche più maturo. Se la sua condanna della Riforma come «rivolta plebea» e di Lutero in quanto suo «vessillifero» appare talvolta ragionevolmente non condivisibile, altrettanto poco lo è, certamente, la loro esaltazione come espressione dello «spirito tedesco».³⁸

Più interessante, e fruttuoso, è seguire l'evoluzione della posizione di Nietzsche nei confronti di Wagner, al cui proposito è bene ribadire che il dissidio fu solo accidentalmente riconducibile a dissapori meramente personali. Tutto ruota, in realtà, attorno all'impresa del *Nationaltheater* di Bayreuth. Il 22 ottobre 1873 Nietzsche scrive, su invito di Emil Heckel a nome del comitato di sostegno all'iniziativa, un *Appello ai Tedeschi* nel quale i toni esaltati lasciano forse già trasparire le

³⁵ F. NIETZSCHE, *Sull'avvenire delle nostre scuole*, tr. it. di G. Colli, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, cit., vol. III, t. II, p. 200.

³⁶ *Ivi*, p. 201.

³⁷ *Ivi*, pp. 202-203.

³⁸ Sul carattere ondivago della considerazione nietzschiana di Lutero si veda C. GENTILI, *Il "monaco impossibile". Nietzsche pro e contra Lutero*, «Dianoia» 25 (2017), pp. 509-534.

sue perplessità. Il breve scritto si apre con la dichiarata intenzione di attestare «il bene e l'onore dello spirito tedesco e del nome tedesco», e Wagner vi è presentato come «il grande, coraggioso, inflessibile e irresistibile combattente». ³⁹ Quel che dovrà nascere a Bayreuth è una *Gemeinschaft* che ha nella vitalità della *Kultur* il proprio fondamento: «Se vi decidete a collaborare, a Bayreuth potrete sentire, imparare, sapere tutti insieme, potrete gioire dal più profondo del cuore». ⁴⁰ In questo *mitfühlen, mitlernen, mitwissen, sich mitfreuen* Nietzsche ripropone quel modello di comunità culturale che, nella *Nascita della tragedia*, egli vedeva rappresentato nel *tiaso*, il corteo dei Satiri invasati da Dioniso. In esso «lo Stato e la società, e in genere gli abissi fra uomo e uomo cedono a un soverchiante sentimento di unità che riconduce al cuore della natura». ⁴¹ Se saprà ispirarsi a una comunità di questo genere, Bayreuth sarà il laboratorio «per lo spirito audace e sperimentatore dell'arte tedesca». ⁴² Non potrà essere né una mera aggregazione di persone «né un partito con specifiche preferenze musicali, bensì la nazione (*die Nation*)». La «musica tedesca» sarà, in tal modo, «il fattore più importante di una nuova originale vita dall'impronta tedesca». L'appello si chiude con un invito ai politici tedeschi, «nel parlamento nazionale e nei parlamenti regionali», affinché riflettano «che il popolo ha bisogno, ora più che mai, di essere purificato e consacrato dall'incanto sublime dell'autentica arte tedesca». ⁴³

L'esaltazione di Wagner tocca naturalmente il suo culmine, o almeno dovrebbe, nella *IV Inattuale: Richard Wagner a Bayreuth* (1876). L'intento celebrativo viene però a implodere se si mette a confronto il testo con i frammenti preparatori, risalenti all'incirca ai due anni precedenti, nei quali Nietzsche si consente toni e contenuti assai meno lusinghieri. In particolare si leggono, nel testo dell'*Inattuale*, osservazioni riferite alla materia musicale che possono essere tradotte nel loro latente significato politico. Il che è quanto Nietzsche fa, appunto, nei frammenti. Così, per esempio, Wagner viene definito «un semplificatore del mondo», nel senso che è divenuto «signore dell'enorme

³⁹ F. NIETZSCHE, *Appello ai Tedeschi*, tr. it. di G. Colli, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, cit., vol. III, t. II, p. 375.

⁴⁰ *Ivi*, p. 376.

⁴¹ F. NIETZSCHE, *La nascita della tragedia*, tr. it. di S. Giametta, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, cit., vol. III, t. I, p. 54.

⁴² F. NIETZSCHE, *Appello ai Tedeschi*, cit., p. 377.

⁴³ *Ivi*, pp. 378-379.

pienezza e confusione di un caos apparente», capace di condensare «in unità ciò che prima giaceva separato come incompatibile». ⁴⁴ Capacità che viene ribadita e diffusamente argomentata più avanti:

Mai Wagner è più Wagner di quando le difficoltà si decuplicano ed egli può dominare in situazioni veramente grandi con la gioia del legislatore. Domare impetuose masse contrastanti, trasformandole in ritmi semplici, attuare una sola volontà attraverso una sconcertante molteplicità di esigenze e desideri. ⁴⁵

Qui si parla, certo, di masse musicali e tuttavia, se le intendiamo come masse in senso politico, questa capacità di dominare, di semplificare, di imporre una volontà unica, sembra clamorosamente anticipare qualcosa che ricorda i futuri e sinistri *Führerprinzip* e *Gleichschaltung*. Nei frammenti questa traduzione in chiave politica diviene esplicita: «La “falsa onnipotenza” sviluppa qualcosa di “tirannico” in Wagner». La capacità di dominare è quindi letta ora in modo conseguente: «Il tiranno non permette che si affermino altre individualità oltre alla propria e a quella dei suoi intimi». ⁴⁶ La stessa sorte tocca alla capacità di *semplificare*, acquistata a spese degli altri: «Wagner elimina tutte le sue debolezze, riversandole sulla nostra epoca e sugli avversari». ⁴⁷ Anche il legame tra popolo e “spirito tedesco” appare sotto una prospettiva completamente diversa: «L'arte di Wagner parla un linguaggio *teatrale* [...]. È un discorso popolare, che non è pensabile senza rendere fortemente grossolana anche la cosa più nobile». ⁴⁸ Mentre la descrizione dei seguaci di Wagner li dipinge come una sorta di sottoproletariato della musica: «Si tratta di cantanti che sono diventati interessanti come attori drammatici e hanno così ottenuto una possibilità del tutto nuova di agire, pur possedendo forse una voce piuttosto scadente». Il loro intento era di «inebriare o incantare direttamente il pubblico [...]. Insomma, ogni sorta di scontenti» i quali, ascoltando la musica di Wagner, «hanno sentito più

⁴⁴ F. NIETZSCHE, *Considerazioni inattuali IV: Richard Wagner a Bayreuth*, tr. it. di S. Giametta, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, cit., vol. IV, t. I, p. 27.

⁴⁵ *Ivi*, pp. 65-66.

⁴⁶ F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1869-1874*, tr. it. di G. Colli e C. Colli Staude, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, cit., vol. III, t. III/II, pp. 372-373 (32[32]).

⁴⁷ *Ivi*, p. 373 (32[33]).

⁴⁸ *Ivi*, p. 369 (32[22]).

fortemente scossi i loro nervi». ⁴⁹ Alla fine, Nietzsche non può esimersi dall'esprimere un giudizio espressamente politico: «È una fortuna che Wagner non sia nato in una classe più elevata, cioè nobile, e non sia finito nella sfera politica». ⁵⁰

Wagner, in realtà, nella sfera politica ci finì. Non solo fu tra i massimi ispiratori del movimento antisemita ma, dopo la sua morte, il festival di Bayreuth divenne, per opera della moglie Cosima, un centro di diffusione dell'antisemitismo e successivamente, sotto la direzione della nuora Winifred Williams, di aggregazione del consenso attorno al regime nazista. La musica stessa di Wagner finì con l'esser considerata una sorta di manifesto del nazionalsocialismo. Che Nietzsche veda con tanta lucidità e lungimiranza le ambiguità che si annidano nel personaggio Wagner apre uno spiraglio sulla lucidità con la quale egli sarebbe forse stato capace di denunciare anche le mostruosità che a quel personaggio, certo in buona parte illecitamente, si ispirarono.

⁴⁹ *Ivi*, p. 372 (32[31]).

⁵⁰ *Ivi*, p. 373 (32[35]).

AGIRE CONTRO IL TEMPO E SUL TEMPO
LA FILOLOGIA DEL FUTURO NELLA *SECONDA INATTUALE*

1. *Inattualità come sguardo dal passato o nel futuro*

Mi sembra degno di nota il senso forte che viene ad assumere la parola futuro in una *Considerazione*, come quella sulla storia, che ha come tema principale il rapporto col passato. Da questo punto di vista lo scritto si collega alla *Nascita della tragedia*, ma, come avverte l'aggettivo che accompagna le tre *Considerazioni*, nella seconda *Inattuale* la proiezione verso il passato e il futuro rende esplicito il tema dell'inattualità. Come sottolinea Colli, chi ha attinto la sua ricchezza in regioni così remote, diventa forza dirompente per il presente.¹ Alla fine della prefazione Nietzsche si riconosce e si dichiara apertamente «filologo classico» e assegna alla filologia classica il compito di agire «in modo inattuale – ossia contro il tempo, e in tal modo sul tempo e, speriamo-

¹ F. NIETZSCHE, *Opere* III.1, Adelphi, Milano 1976, p. 464. Le citazioni dagli scritti di Nietzsche sono desunte, salvo diversa indicazione, da *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, G. Colli, M. Montinari (Hg.), fortg. v. V. Gerhardt, N. Miller, W. Müller-Lauter u. K. Pestalozzi, De Gruyter, Berlin-New York 1967 (= KGW) e dalla corrispondente edizione italiana: *Opere di Friedrich Nietzsche*, G. Colli e M. Montinari (cur.), Adelphi, Milano 1964 (= *Opere*). In qualche caso si farà riferimento a *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, dtv-de Gruyter, München-Berlin-New York 1980 (KSA). Le citazioni delle lettere si riferiscono a *Briefe. Kritische Gesamtausgabe*, G. Colli, M. Montinari (Hg.), fortg. v. N. Miller u. A. Pieper, De Gruyter, Berlin-New York 1967 (= KGB) e alla corrispondente edizione italiana: *Epistolario di F. Nietzsche*, G. Colli e M. Montinari (cur.), Adelphi, Milano 1976 (= *Epistolario*). Le sigle delle singole opere sono quelle usate in questa edizione: FW = *Fröhliche Wissenschaft*; HL = *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*; JGB = *Jenseits Gut und Böse*; Za = *Also sprach Zarathustra*. Per comodità del lettore, per l'inattuale sulla storia e i relativi frammenti si è fatto riferimento anche alla paginazione della Piccola Biblioteca Adelphi (= PBA), in particolare per quanto riguarda la nuova edizione dei *Frammenti postumi* a cura di G. Campioni (Milano 2005).

lo, favore di un tempo venturo».² Ancora nella prefazione Nietzsche dichiara di guardare alla nostra epoca con gli occhi del passato: «solo in quanto sono allievo di epoche passate, specie della greca, giungo a esperienze così inattuali su di me come figlio dell'epoca odierna».³ Proprio in quanto filologo si sente autorizzato a criticare, come già aveva fatto più volte in passato, la propria disciplina. Tra l'altro, in una lettera del 1868, aveva ammesso di considerare il filologo Bernays, autore di una brillante teoria sulla catarsi tragica, «il più brillante rappresentante di una filologia del futuro».⁴ E proprio a quest'anno, e in particolare all'inverno trascorso a Lipsia nel 1868/69 (Nietzsche conobbe di persona Wagner a novembre), risalgono le riflessioni di Nietzsche sul mondo greco reinterpretato alla luce della filosofia moderna e della musica del futuro.⁵ La sorprendente insistenza sull'uso di questo termine nella seconda *Inattuale* rivela in primo luogo la volontà di mettere a frutto l'eredità del passato attraverso un nuovo modo di accostarsi, vale a dire attraverso l'apertura, la trasformazione, la progettualità. Sono temi che possono sembrare incongrui in un filosofo che si dichiara schopenhaueriano e avverso a Hartmann e all'idea di qualsiasi schema di progresso in senso positivista. Basti pensare all'attacco contro la «nuova fede» di David Friedrich Strauss nella prima *Inattuale*. E allora possiamo porci fin da subito la domanda: che ci fa la parola futuro una considerazione che ha come principali obiettivi polemici Hegel, Hartmann e l'idea di *Weltprozess*? Tra l'altro nella seconda *Inattuale* compare due volte il termine *Bautrieb*, parola che assomiglia da vicino al *Bauinstinkt* che Hartmann rileva negli animali.⁶

Penso che ciò avvenga in primo luogo in ragione di una polemica sotterranea con Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, che nella famosa disputa sull'arte tragica aveva intitolato con sarcasmo il proprio

² HL, in *Opere* III.1, p. 261; PBA, p. 5 (Prefazione).

³ HL, in *Opere* III.1, p. 260; PBA p. 4 (Prefazione).

⁴ A Deussen, lettera n. 573 (2 giugno 1868), KGB II, p. 284; *Epistolario* I, p. 591.

⁵ Cfr. F. NIETZSCHE, *Scritti giovanili 1856-1864*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, cit., vol. I, tomo 1, p. 484: «[i tragici] non erano solo poeti, ma anche compositori [...] secondo le testimonianze antiche erano anche maestri dei movimenti, della coreografia, dell'arte scenica, oltre che attori essi stessi [...] nelle loro opere abbiamo dunque, a quanto pare, ciò che la più recente scuola musicale definisce "opere d'arte del futuro": opere in cui le arti più nobili si uniscono in armonico accordo».

⁶ E. VON HARTMANN, *Philosophie des Unbewußten. Versuch einer Weltanschauung* (1869), Duncker, Berlin 1972 (vierte Auflage), pp. 170-171.

attacco *Zukunftsphilologie*, alludendo alla *Zukunftsmusik* di Wagner.⁷ Wagner aveva scritto nel 1850 *Das Kunstwerk der Zukunft* (*L'opera d'arte dell'avvenire*) ed era ritornato in vari scritti (ad esempio in *Opera e dramma*) su questa concezione utopica che aveva ispirato *La nascita della tragedia* di Nietzsche. Wilamowitz, accusava Nietzsche di allegoresi – ovvero esegesi allegorica, che era un peccato mortale per un filologo, in quanto interpretazione volta a dimostrare qualcosa⁸ – e di aver abbandonato il rigoroso metodo storico-critico di Hermann e Lachmann; aveva pertanto invitato Nietzsche ad afferrare il tirso ma a scendere dalla cattedra per non corrompere la gioventù tedesca e il suo esercizio ascetico di ricerca della verità. Nella sua replica, indirizzata a Wagner, Erwin Rohde, che difende con argomenti filologicamente stringenti l'amico, si augura che la maligna allusione di Wilamowitz alla filologia del futuro si risolva in un «auspicio felice»: «chi conosce l'avvenire [*das Kommende*]? ma possiamo augurarci e sperare senza presunzione che il nostro amico andrà avanti imperterrito come un autentico filologo ad accompagnare coloro che verranno».⁹ Nella sua controreplica Wilamowitz definirà a questo punto con disprezzo sia Nietzsche sia Rohde «Zukunftsphilologen».¹⁰ E Nietzsche, da parte sua, sembra volere in qualche modo fare di questa definizione spregiativa una bandiera. Già in una lettera del '72 a von Bülow, immediatamente dopo la disputa, asserisce che si sta occupando di nuovo di uno scritto «zukunftsphilologisch».¹¹ Il senso forte del termine «futuro» lo si evince soprattutto da una frase nel primo paragrafo, in cui Nietzsche tenta di definire «gli uomini storici [*die historischen Menschen*]»: «lo sguardo nel passato li spinge verso il futuro, infiamma il loro coraggio a misurarsi ancora con la vita».¹² Questo rapporto tra passato e futuro, legato a un giudizio, se vogliamo, prognostico, viene spiegato bene in

⁷ *Der Streit um Nietzsches «Geburt der Tragödie»: die Schriften von E. Rohde, R. Wagner, U. v. Wilamowitz-Möllendorff*, K. Gründer (Hg.), Olms, Hildesheim 1969, p. 127. Per i testi della polemica in italiano si veda *La polemica sull'arte tragica*, F. Serpa (cur.), La Nuova Italia, Firenze 1972.

⁸ Su questo cfr. C. BENNE, *Nietzsche und die historisch-kritische Philologie*, De Gruyter, Berlin-New York 2005, pp. 34-35.

⁹ *Der Streit um Nietzsches «Geburt der Tragödie»*, cit., p. 111. Non dimentichiamoci il doppio senso velenoso del titolo della replica di Rohde: *Afterphilologie*.

¹⁰ *Ivi*, p. 127.

¹¹ KSB IV, p. 27; *Epistolario* II, p. 331.

¹² HL, in *Opere* III.1, p. 269; PBA, p.13 (§ 1).

un'annotazione dell'autunno '73¹³ e poi nel sesto paragrafo dell'inattuale, riguardanti la pretesa oggettività dello storico: «*solo con la massima forza del presente voi potete interpretare il passato [...]* il vero storico deve avere la forza di coniare di nuovo ciò che è noto in qualcosa di mai sentito [...];¹⁴ «il responso del passato è sempre un responso oracolare: solo come architetti del futuro [...] voi lo capirete»;¹⁵ poco più oltre, all'inizio del settimo paragrafo, Nietzsche parlerà di «istinto costruttivo [*Bauistinkt*]».¹⁶ E poi il legame viene ulteriormente esplicitato attraverso la metafora della divinazione: «oggi si spiega l'influenza [...] di Delfi col fatto che i sacerdoti delfici erano esatti conoscitori del passato [...] soltanto colui che costruisce il futuro ha diritto a giudicare il passato»,¹⁷ soltanto in quanto veggente egli è storico. Negli aforismi 204 e 224 di *Al di là del bene e del male*, Nietzsche parlerà di «finezza divinatoria del senso storico» e di «istinto divinatorio»:¹⁸ qui è l'aggettivo a connettersi col futuro attraverso l'evidente richiamo all'arte degli aruspici, capaci di prevedere e annunciare l'avvenire, di indovinare l'occulto e ciò che è ancora nascosto. Questo doppio sguardo dello storico è una prospettiva familiare ai romantici, se si pensa a un noto frammento di Friedrich Schlegel apparso sulla rivista «Athenäum» nel 1798: «Lo storico è un profeta volto all'indietro [*Der Historiker ist ein rückwärts gekehrter Prophet*]»¹⁹. Allo sguardo all'indietro dello storico corrisponde dunque uno sguardo verso il futuro del profeta. Secondo Schlegel la storia antica può venir compresa solo in relazione all'epoca moderna e alla sua evoluzione futura; ovvero, se da una parte è possibile comprendere l'antichità solo a partire dall'epoca moderna, dall'altra lo studio dell'antichità è indispensabile per comprendere la nostra epoca e prevederne lo sviluppo. Il valore dello studio dei Greci e dei Latini deriva secondo Schlegel dall'applicazione delle conoscenze acquisite alla vita presente. Inoltre, lo storico deve essere non solo un veggente ma anche un filosofo e un poeta.

¹³ FP 29 [96]; KSA VII, p. 675.

¹⁴ HL, in *Opere* III.1, p. 311, PBA, p. 55 (§ 6).

¹⁵ HL, in *Opere* III.1, p. 312; PBA, p. 56 (§ 6).

¹⁶ HL, in *Opere* III.1, p. 313; PBA, p. 57 (§ 7).

¹⁷ HL, in *Opere* III.1, p. 312; PBA, p. 56 (§ 6).

¹⁸ *Opere* VII.2, p. 130 (JGB, 224).

¹⁹ F. SCHLEGEL, *Athenäums-Fragmente 80*, in Id., *Kritische Ausgabe*, E. Behler (cur.), Schöningh, Paderborn u.a. 1958 ss., Bd. II, p. 176.

L'immagine del profeta volto all'indietro ricorda un po', se vogliamo, l'angelo della storia di Walter Benjamin che contempla un paesaggio di rovine ma viene trascinato da una tempesta verso il futuro,²⁰ per quanto l'atteggiamento passivo dell'angelo sia diverso da quello del profeta. Tra l'altro una delle tesi di filosofia della storia di Benjamin recava un motto della seconda inattuale di Nietzsche. Nell'*Inattuale* sulla storia Nietzsche si appoggia a vari scrittori per criticare l'eccesso di storia, utilizzando i loro argomenti. Ma occorre non dimenticare che questa critica all'eccesso di erudizione si lega a doppio filo alle critiche che lui stesso aveva rivolto alla sua stessa disciplina proprio nei suoi scritti filologici.

Negli anni in cui Nietzsche, in previsione del centenario della nascita della filologia tedesca moderna progetta una considerazione inattuale sui filologi, li definisce «una specie di uomini zelanti ma senza talento».²¹ Agli occhi di oggi possono apparire ben strane queste critiche se si considera la statura scientifica delle personalità sotto attacco. Ma già negli anni di Lipsia, prima della sua chiamata a Basilea, Nietzsche, con uno sguardo schilleriano, aveva preso le distanze da una scienza in cui «mancano grandi pensieri» e in cui ha trionfato la moderna divisione del lavoro: «La maggior parte dei filologi sono operai di fabbrica al servizio della scienza».²² Tuttavia Nietzsche attribuisce al «movimento scientifico-artistico» di quello «strano centauro» che è la filologia il compito di colmare il baratro tra antichità ideale e antichità reale.²³ In questi stessi appunti Nietzsche lamenta la mancanza di «uno sguardo creatore». Nelle annotazioni per quella che avrebbe dovuto essere la quarta *Inattuale*, *Noi filologi*, contrapporrà significativamente ai «filologi-eruditi» i «poeti-filologi», quali furono anche, dopo l'umanesimo, Goethe e Leopardi.²⁴ E il tributo a entrambi percorre, non a caso, vari passi dell'*Inattuale* sulla storia.

²⁰ W. BENJAMIN, *Über den Begriff der Geschichte*, in Id., *Gesammelte Schriften*, R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser (Hg.), Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1972 ss., Bd. I.2, p. 697.

²¹ FP 19[2]; KSA VIII, p. 332.

²² KGW I.4, 52[30], pp. 222-223.

²³ F. NIETZSCHE, *Appunti filosofici (1867-1869). Omero e la filologia classica*, G. Campioni e F. Gerratana (cur.), Adelphi, Milano 1993, p. 225.

²⁴ FP 5[17]; KSA VII, p. 44; PBA V, p. 65.

2. *Capelli grigi e becchini del passato*

Soprattutto nel paragrafo 8 Nietzsche insiste sulla peculiarità della cultura storica, di cui si nutre la propria generazione, di essere rivolta solo verso il passato. Di qui le immagini della vecchiaia, dei capelli grigi e della canizie di chi guarda solo all'indietro, rimpiangendo il passato come la propria giovinezza. L'ottavo paragrafo lo potremmo definire il paragrafo schopenhaueriano non solo per l'attacco a Hegel e alla sua idea di storia, ma soprattutto per le immagini della vecchiaia. In un capitolo dei *Parerga* intitolato *Sulla differenza delle età della vita* Schopenhauer descriveva una giovinezza piena di futuro, in cui la vita ci appare infinita: «dal punto di vista della gioventù la vita è un futuro infinitamente lungo». ²⁵ Nella vecchiaia, invece, il passato deve essere ruminato di continuo per non cadere nel dimenticatoio. Nietzsche descrive, in un crescendo, la sensazione paralizzante di essere «epigoni», «frutti tardivi», «becchini»: «il senso storico rende passivi e retrospettivi i suoi servitori»; impedisce di fatto «ogni ardito esperimento», «ogni volo nell'ignoto». ²⁶

Parla di «memorie viventi» e di un «ricordare senza eredi», ²⁷ insensato perché non c'è «nessuna vita futura» a dar loro ragione. ²⁸ Nietzsche si appoggia a una frase di Wackernagel: «noi tedeschi siamo solo un popolo di discendenti» («*dell'antichità declinante*» aggiunge Nietzsche). ²⁹ Ma l'epigono, nella prospettiva di Hegel, veniva divinizzato come senso e fine della storia precedente. Questo è un aspetto che è stato chiarito molto bene sia da Jörg Salaquarda sia da Federico Gerratana, ³⁰ che analizzano a fondo il ruolo di Hartmann in questa *Inattuale*. La polemica contro le costruzioni di filosofia della storia viene prefigurata anche nell'unico frammento dedicato a Hartmann, che Nietzsche si era appuntato tra l'estate 1872 e l'inizio del 1873,

²⁵ A. SCHOPENHAUER, *Parerga e paralipomena* I, in Id., *Sämtliche Werke*, J. Frauenstädt (Hg.), Brockhaus, Leipzig 1891, Bd. V, p. 515.

²⁶ HL, in *Opere* III.1, p. 323 ss.; PBA, pp. 67 ss. (§ 8).

²⁷ HL, in *Opere* III.1, p. 326; PBA, p. 70 (§ 8).

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ HL, in *Opere* III.1, p. 325; PBA, p. 69. Cfr. KSA XIV, p. 71.

³⁰ J. SALAQUARDA, *Studien zur zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung*, «Nietzsche-Studien» XIII (1984), pp. 1-45; F. GERRATANA, «*Der Wahn jenseits des Menschen*». Zur frühen E. von Hartmanns-Rezeption Nietzsches, «Nietzsche-Studien» XVII (1988), pp. 391-433.

dunque dopo la pubblicazione della *Nascita della tragedia* e prima dell'inizio del lavoro a *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*: «Io ritengo sbagliato il parlare di un fine inconscio dell'umanità. Essa non è un tutto, come per esempio un formicaio. È forse possibile parlare del fine inconscio di una città, di un popolo: ma che cosa significa parlare del fine inconscio di tutti i formicai della terra?».³¹

Come puntualizza Gerratana, nel quadro della critica allo storicismo, Nietzsche attacca l'astrazione di una storia uniforme dell'umanità in quanto presupposto dell'«istintiva credenza della *vecchiaia dell'umanità*»,³² della credenza «di essere frutti tradivi ed epigoni».³³ Una storia concepita come totalità orientata teleologicamente è il prodotto caratteristico dell'atteggiamento «cinico» o «ironico».³⁴ Ma con una virata imprevista Nietzsche riferisce questa forma di cinismo anche a se stesso e al proprio eccesso di critica.³⁵ Si indigna per l'arroganza di coloro che parlano di storia e fine del mondo come se ciò fosse un oggetto possibile della nostra esperienza: «ammesso che vi sia uno scopo universale, sarebbe impossibile conoscerlo, perché noi siamo pulci di terra e non governiamo il mondo».³⁶

Contro questa sensazione di stanchezza e di declino assume una funzione cruciale la citazione di Goethe: «sii uomo e non seguirmi».³⁷ Questa citazione va contestualizzata: si tratta di una epigrafe che Goethe antepose a una riedizione del Werther dopo l'epidemia di suicidi scatenata dal romanzo, facendo appello alle forze reattive del singolo con parole pronunciate dallo stesso Werther. Di fronte alla storia occorre dunque un atteggiamento attivo, combattivo. Ma è soprattutto nella conclusione dell'ottavo paragrafo che ritorna lo sguardo rivolto al futuro: «ciò che spinge instancabilmente avanti [le nature storiche] non consiste nel portare alla tomba la loro generazione, ma nel fondare una nuova generazione: e se essi stessi nascono come epigoni [...] le generazioni future li conosceranno solo come anticipatori».³⁸

³¹ FP 19[160] ; PBA III, p. 75.

³² HL, in *Opere* III.1, p. 321; PBA, p. 65 (§ 8).

³³ HL, in *Opere* III.1, p. 295; PBA, p. 39 (§ 5).

³⁴ HL, in *Opere* III.1, p. 327; PBA, p. 71 (§ 8).

³⁵ HL, in *Opere* III.1, p. 345; PBA, p. 89 (§ 10).

³⁶ FP 1873, 29[74] e 29[52].

³⁷ HL, in *Opere* III.1, p. 330; PBA, p. 74 (§ 8).

³⁸ *Ibidem*.

3. *Baluginio di presagi* *Ricezione del tema del futuro nella seconda Inattuale*

Ma come è stata recepita questa tensione verso il futuro? Solo pochi esempi. Commentava Karl Hillebrand il paragrafo ottavo della *Inattuale* sulla storia: «tutta la nostra formazione storica tende in modo nascosto verso il fine perseguito apertamente dal cristianesimo: svalutare il futuro». ³⁹ Faceva riferimento all'eccesso di storia che Nietzsche collegava in questa *Inattuale* col «*memento mori* medioevale e la disperazione che il cristianesimo porta in cuore circa tutti i tempi avvenire dell'esistenza terrena». ⁴⁰ L'importanza dell'orientamento verso il nuovo e l'avvenire nella filosofia di Nietzsche viene ripetutamente sottolineata da Georg Picht, che mette in luce l'aspetto al contempo sperimentale e progettuale della filosofia di Nietzsche. ⁴¹ Tale orientamento era stato rimarcato già nel 1906 anche da Ernst Bloch, il filosofo che aveva fatto dell'apertura al futuro e del principio speranza, contrapposto all'essere per la morte di Heidegger, la propria bandiera. Scrive Bloch in un breve saggio giovanile, scritto a sei anni di distanza dalla morte di Nietzsche, che egli considera la «più spirituale morte sacrificale del nostro tempo»: ⁴²

In Nietzsche trova espressione il latente, il non ancora: ha cercato qualcosa di completamente nuovo, violento e stridente [*grell*] come una luce accesa nel buio, e vuole essere un inizio. Al suo «pensiero nervoso» era sostanzialmente estraneo qualsiasi sistema chiuso [...] è sempre stato un preludio [...] dove invece giunge al punto la corda si spezza [...] l'ultima parola non viene mai detta. ⁴³

Nei suoi libri si trovano solo «dämmernde Andeutungen», il «baluginio di presagi» ⁴⁴. La sua grandezza sta dunque nei suoi desideri, nel fermento, nel non ancora divenuto.

³⁹ K. HILLEBRAND, *Zeiten, Völker und Menschen*, Verlag von Robert Oppenheim, Berlin 1875, p. 325.

⁴⁰ HL, in *Opere* III.1, p. 324; PBA, p. 68 (§ 8).

⁴¹ G. PICHT, *Nietzsche*, mit einem Vorwort von E. Rudolph, Klett-Cotta, Stuttgart 1988.

⁴² E. BLOCH, *Ueber das Problem Nietzsche*, «Das freie Wort» VI (1906), pp. 566-570; il saggio è riportato in «Bloch Almanach» (hrsg. v. Ernst-Bloch-Archiv) III (1983).

⁴³ *Ivi*, p. 76

⁴⁴ *Ibidem*.

4. Forza plastica

In uno schema dell'*Inattuale* sulla storia la «forza plastica» compare al terzo posto tra i temi principali.⁴⁵ Si tratta di un tema che ritornerà più volte con accezioni diverse negli scritti nietzschiani. Un tema analogo compare già negli scritti del periodo di Lipsia, quando Nietzsche esalta nella filologia la forza poetante e l'impulso creativo: «Die dichtende Kraft und der schaffende Trieb haben das Beste in der Philologie gethan».⁴⁶

Il terzo paragrafo inizia con un tributo a chi «con mano attenta» custodisce e venera ciò che perdura fin dall'antichità preservandone le condizioni per nascerà dopo di lui. Si tratta di un evidente tributo ai filologi, che raccoglie l'auspicio di Rohde, di preparare e accompagnare le generazioni future. Nel primo paragrafo della seconda *Inattuale* Nietzsche scrive che per non diventare i becchini del presente occorrerebbe sapere quanto sia grande la forza plastica di un uomo, di un popolo, di una cultura, vale a dire la capacità «di trasformare e incorporare cose passate ed estranee, di sanare ferite, [...] di riplasmare in se forme spezzate».⁴⁷ Questo concetto viene poi ripreso all'inizio del quarto paragrafo e legato all'idea di un futuro «lebenskräftig», «l'eccesso di forze plastiche, capaci di guarire a fondo, formare di nuovo, ricostruire» viene visto come segno della grande salute.⁴⁸ La seconda *Inattuale* si conclude con l'esempio dei Greci, che «non rimasero a lungo gli eredi sovraccarichi e gli epigoni dell'intero Oriente» ma divennero «coloro che ampliarono e accrebbero il tesoro ereditato, gli anticipatori e i modelli di tutti i popoli civili successivi».⁴⁹ In un'annotazione del '72/73 Nietzsche spiega: «dobbiamo imparare così come i Greci impararono dal loro passato e dai loro vicini – in vista della vita [...] quindi non in maniera erudita!».⁵⁰ L'annotazione termina con un attacco a Mommsen, lo storico dell'antica Roma, suocero di

⁴⁵ NL 29[151]; KSA VII, p. 695; PBA IV, p. 105: «Thier Mensch – Historisch Unhistorisch. Plastische Kraft. Unhistorisches Fundament. Staat als Beispiel. (Vergessen des Vergangnen und Illusion über das Vergangne.) Geschichte dient dem Leben, sie steht im Dienste des Unhistorischen».

⁴⁶ KGW I.4, p. 399.

⁴⁷ HL, in *Opere* III.1, pp. 264-265; PBA, pp. 8-9 (§ 1).

⁴⁸ HL, in *Opere* III.1, pp. 286-287; PBA, pp. 30-31 (§ 1).

⁴⁹ HL, in *Opere* III.1, pp. 354-355; PBA, p. 99 (§ 10).

⁵⁰ 19[196], KSA VII, p. 579.

Wilamowitz, che viene paragonato al dotto che «lascia tutto morto e mummificato».⁵¹ Emerson aveva scritto in *The Conduct of Life* che l'ornitologo ci presenta solo lo scheletro degli uccelli,⁵² metafora che verrà poi ripresa nello *Zarathustra*.

La parte finale della seconda *Inattuale* valse a Nietzsche critiche recise da parte di Rohde, che lo costrinsero ad alcuni tagli. Nietzsche aveva scritto che il tedesco siede «esangue» sopra un involucro concettuale avendo succhiato il sangue alla propria realtà vivente.⁵³ E Rohde scrive: «come fa a essere esangue se ha succhiato il sangue?».⁵⁴ Si noti la metafora del vampiro che Nietzsche utilizzerà poi altre volte, ad esempio nell'aforisma 372 della *Gaia scienza*, quando asserisce che le idee succhiano il sangue del filosofo: «Filosofare fu sempre una specie di vampirismo». Nel primo paragrafo della seconda *Inattuale* Nietzsche si sofferma sulla forza interiore di coloro che riescono ad appropriarsi del passato e a trasformare ciò che estraneo in sangue.⁵⁵ Le metafore del sangue e della vita pulsante erano già presenti nelle lettere che si scambiarono Nietzsche e Rohde durante la gestazione della *Nascita della tragedia*; in particolare una fitta trama di metafore faustiane affiora sia nelle lettere dei due amici, poi in vari frammenti e infine nella *Nascita della tragedia*. Nietzsche aspirava, attraverso una sorta di *nekylia* omerica, a fare rivivere i fantasmi del passato. Analogamente, nel *Faust*, la discesa alle madri è il rito iniziatico per evocare dall'Ade la figura di Elena, ma Faust non si accontenta del mero fantasma e pretende da Mefistofele che la faccia comparire in carne ed ossa. La musica di Wagner appare a Nietzsche la formula magica (*Zauber*) per rievocare la Grecia arcaica: «dato che solo allora ritenevo di conoscere la formula magica per evocare in carne e ossa [*leibhaft*]⁵⁶ il problema originario della tragedia». ⁵⁷ Il risveglio dell'antichità, la capacità di far risuonare «l'antichissimo arpeggio»⁵⁸, come già avevano fatto i filologi

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² Nella versione letta da Nietzsche: R.W. EMERSON, *Die Führung des Lebens*, Steinacker, Leipzig 1862, p. 195; cfr. Za IV, KSA IV, p. 360.

⁵³ KSA XIV, pp. 72-73.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ HL, in *Opere* III.1, p. 265; PBA, p. 9 (§ 1).

⁵⁶ KSA I, p. 104 (§ 1).

⁵⁷ *Opere* III.1, p. 106; dove però il sostantivo *Zauber* è reso con l'avverbio «magicamente» e *leibhaft* come «in concreto».

⁵⁸ HL, in *Opere* III.1, p. 281; PBA, p. 25 (§ 3).

dell'umanesimo italiano», è un tema che affiora nel terzo paragrafo dell'*Inattuale* sulla storia, e che risale a Jacob Burckhardt. Burckhardt, tra l'altro, aveva collegato la riscoperta dell'antico a un evento di forte sapere simbolico, il ritrovamento del cadavere intatto di una fanciulla bellissima⁵⁹. Concludo osservando che questa funzione quasi sacrale assegnata alla filologia è identico per i due grandi avversari, Nietzsche e Wilamowitz: rinsanguare le ombre del passato, dare vita ai suoi fantasmi. Il sacrificio di sangue fa sì che le ombre possano parlare. Ricalcando più o meno consapevolmente le orme di Nietzsche, Wilamowitz scrive: «Compito della filologia è ridare vita [*wieder lebendig zu machen*] con la forza della scienza a quella vita scomparsa, il canto del poeta, il pensiero del filosofo e del legislatore, la santità del tempio [...], le molteplici attività sul mercato e nel gioco [...]».⁶⁰ Marcello Gigante commenta: «Talvolta a me pare che il Wilamowitz fu nietzscheano senza saperlo [...] [ad es. quando] riprende da Omero il sacrificio di Tiresia alle ombre dell'al di là e trasferisce il sangue delle vittime al suo cuore [...]».⁶¹

5. «*Erstling*»/«*Spätling*»: l'umanità del futuro nella Gaia scienza

Nel più importante aforisma che Nietzsche dedicherà al senso storico, l'aforisma 337 della *Gaia scienza*, la parola *Zukunft* compare già nell'aggettivo «zukünftige» del titolo: *Il senso di umanità dell'avvenire*.⁶²

Il termine riappare più volte in maniera sia esplicita che indiretta nel corso dell'aforisma e nella successione delle immagini. Nella frase iniziale viene riproposto il tema della seconda *Inattuale* di uno sguardo da lontano: «guardando con gli occhi di un'età passata [alla lettera: epoca remota] quella presente». «Fern» è in questo caso ambiguo, ma il titolo lascerebbe presupporre che si tratti di un'epoca lontana nel fu-

⁵⁹ *Il risveglio* [Wiedererweckung] dell'antichità era il titolo della terza parte della *Civiltà del Rinascimento in Italia* di J. Burckhardt. Nel secondo capitolo di questa terza sezione, il risveglio dei morti appare simboleggiato dalla voce, diffusa nell'aprile 1485, che fosse stato ritrovato intatto, in un sarcofago antico, il cadavere di Giulia, figlia di Claudio, talmente bella da dare inizio a un autentico pellegrinaggio, sino a che le spoglie non furono fatte sparire per intervento del papa.

⁶⁰ U. VON WILAMOWITZ-MOELLENORFF, *Storia della filologia classica*, Einaudi, Torino 1967, p. 19.

⁶¹ M. GIGANTE, *Classico e mediazione. Contributi alla storia della filologia antica*, La Nuova Italia, Firenze 1989, p. 86.

⁶² *Opere* V.2, p. 230.

turo. Parole chiave sono inoltre «ciò che è nuovo [*Neuem*] ed estraneo [*Fremdem*] nella storia». ⁶³ Poche righe più sotto, Nietzsche parla di «noi uomini del presente, che cominciamo a formare gli anelli di un sentimento futuro e molto potente». Nietzsche insiste in questo doppio sguardo anche nella parte centrale, quando parla prima dell'eroe che medita sugli esiti della battaglia appena combattuta, e poi dell'eroe che all'indomani guarda in avanti e saluta l'aurora. La stessa tensione tra passato e futuro si ha nella parte finale dell'aforisma, quando Nietzsche evoca un «orizzonte di millenni» sia dietro che davanti a sé; volto al passato è l'erede, mentre volto al futuro è quello che Nietzsche chiama «il primogenito di una nuova nobiltà». A ciò che è più antico viene contrapposto ciò che è più nuovo, alle perdite («*Verluste*») le speranze («*Hoffnungen*»). Ma il collegamento più evidente con l'inattuale sulla storia si ha, se si guarda bene, nel ponte che viene a stabilirsi anche fonicamente tra il «capostipite di una nuova nobiltà [*erstling eines neuen Adels*]]» ⁶⁴ dell'aforisma della *Gaia scienza* e lo «*Spätling der Zeiten*» ⁶⁵ (bambino nato tardi, frutto tardivo) dell'*Inattuale (erstling/Spätling)*. Nell'aforisma 337 Nietzsche sembra dunque riproporre in una luce nuova temi della seconda *Inattuale*. L'idea del guardare in avanti invece che indietro si coniuga ancora una volta alla forza plastica, alla capacità di fare rivivere il passato dentro di sé. In un appunto del 1884 Nietzsche individua come caratteristica peculiare del senso storico per l'appunto «*das Nachfühlen-können*», ⁶⁶ ovvero questa capacità di immedesimazione che porta a sentire allo stesso modo, la capacità di rivivere quello che altri hanno vissuto: «Chi sa sentire la storia degli uomini nella sua totalità come la sua propria storia». ⁶⁷ E qui fa la sua comparsa il grande compagno di strada di Nietzsche nelle considerazioni sulla storia. A ben guardare l'aforisma appare quasi generato da una frase di Emerson che Nietzsche parafrasa volgendola in prima persona: «Voglio vivere nella mia persona tutta la storia». ⁶⁸ La parafrasi di Emerson «*als die eigene Geschichte*» è ancora più prosima alla frase contenuta nell'aforisma 337.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ FW 337; *Opere* V.2, p. 231.

⁶⁵ HL, in *Opere* III.1, p. 295 e p. 326; PBA, p. 39 e p. 70 (§ 5 e § 8).

⁶⁶ FP 1884-1885, 26[424],

⁶⁷ *Ibidem*, p. 231.

⁶⁸ FP 17[4], KSA IX, p. 666 ; *Opere* V.2, p. 559.

Questo aforisma, che potremmo definire un tributo grandioso al senso storico, attesta, se mai ce ne fosse stato bisogno, quello che Nietzsche dichiarerà nella prefazione del 1886 a *Umano, troppo umano II*, legando ancora una volta tra loro passato e futuro: «ciò che dissi contro la malattia storica lo dissi come uno che impara lentamente, faticosamente a guarire, e che a nessun costo era disposto a rinunciare in futuro alla storia, solo perché in passato aveva di essa sofferto». ⁶⁹ La filosofia aperta, sperimentale di Nietzsche, che fin dal primo aforisma di *Umano, troppo umano* contrappone il proprio metodo storico alla metafisica, si appoggerà sempre di più all'immagine dei "filosofi del futuro" contemplati come tentatori/sperimentatori (*Versucher*) e alla loro volontà di incertezza ⁷⁰. Il sottotitolo di *Al di là del bene e del male* è, non a caso, *preludio di una filosofia del futuro*. Nell'aforisma 74 della *Gaia scienza* Nietzsche esamina gli effetti retroattivi dei grandi uomini e scrive che per merito loro «tutta la storia è rimessa sulla bilancia e mille segreti del passato sgusciano fuori dai loro nascondigli [...] C'è ancora bisogno di tante forze agenti a ritroso!». ⁷¹ L'accento posto su queste forze retroattive sembra anticipare il *Principio speranza* di Bloch e lo stesso Benjamin sulle potenzialità che uno sguardo profetico può riscoprire e riattivare in un passato non sigillato. ⁷²

Nietzsche, a conclusione dell'aforisma 337, arriva a ipotizzare che la virtù e malattia del senso storico potrebbe trasmettere un sentimento nuovo e sconosciuto di inebriante felicità. Nell'inno *Limiti dell'umano* Goethe contrapponeva agli dèi l'uomo, chiuso nel cerchio della sua vita effimera, esortandolo all'inizio a non misurarsi con questi. Ma nel finale Goethe sembra ritrattare, smentendo lo stesso titolo dell'inno, l'esortazione a non paragonarsi agli dèi e usa immagini analoghe a quelle che scopriamo nell'aforisma di Nietzsche: «un piccolo anello / chiude la nostra vita / e molte generazioni / si allineano senza posa / alla catena infinita / della loro esistenza» (la traduzione è di Giuliano Baioni). Goethe contrapponeva dunque all'eterno/infinito

⁶⁹ MA II, §1, p. 3 (Prefazione).

⁷⁰ *Opere* VII.2, pp. 47-48 (JGB, 42).

⁷¹ *Opere* V.2, p. 74 (FW, 34).

⁷² W. BENJAMIN, *Sul concetto di Storia*, a cura di G. Bonola e M. Ranchetti, Torino, Einaudi 1997, p. 17; nelle *Tesi di filosofia della storia* Benjamin afferma ad esempio che il materialismo storico mira a «riattizzare nel passato la scintilla della speranza». Su questo si veda anche G. SCHOLTZ, *Der rückwärtsgekehrte Prophet und der vorwärtsgewandte Poet*, «Philosophisches Jahrbuch» LXXXIX, 2 (1982), pp. 309-324.

del divino «la catena infinita» dell'umano che fa saltare i «Grenzen der Menschheit». Anche Nietzsche nell'aforisma 337 della *Gaia scienza* abbraccia con lo sguardo questa catena che si estende a perdita d'occhio in due direzioni, in quanto siamo sia l'ultimo che il primo anello di queste due catene: «noi uomini del presente, che cominciamo a formare gli anelli di un sentimento futuro e molto potente». Questo sentimento lo si potrebbe o dovrebbe provare proprio assumendo su di sé tutto l'intero carico del passato, ma imparando a sentirlo non come un peso, bensì come una eredità nobiliare e un'immensa ricchezza.⁷³

⁷³ Quindi non «come eredi sovraccarichi», come alla fine dell'inattuale sulla storia, ma «come eredi di ogni tratto aristocratico di tutto lo spirito passato»: *Opere* V.2, p. 231 (FW, 34).

CONSIDERAZIONE (IN)ATTUALE:
IL SAPERE STORICO NELL'ETÀ DELL'OBLIO¹

1. Con la *Seconda considerazione inattuale* dal titolo *Sull'utilità e il danno della storia per la vita* – redatta nell'autunno 1873 e data alle stampe nel febbraio dell'anno successivo – Nietzsche solo in parte si allontanava dal filo conduttore che aveva attraversato la prima fase della sua ricerca, ossia il tema del tragico antico e della sua problematica ripresa nell'epoca a lui contemporanea.² Ciò risulta con evidenza anzitutto dal fatto che, in queste pagine, egli ritorna ancora sul tema del rapporto che l'intellettuale (e segnatamente il filologo) intrattiene con il passato e con la propria eredità storica. In questo senso va letta anche la citazione goethiana con cui si apre la *Prefazione*:

«Del resto mi è odioso tutto ciò che mi istruisce soltanto, senza accrescere o vivificare immediatamente la mia attività». Con queste parole di Goethe, come un *ceterum censeo* energeticamente espresso, può cominciare la nostra considerazione sul valore e la mancanza di valore della storia [*über den Wert und den Unwert der Historie*].³

¹ La versione originaria di questo testo è apparsa, con il medesimo titolo, in *La filosofia della cultura. Genesi e prospettive*, R. De Biase e G. Morrone (cur.), FedOAPress, Napoli 2020, pp. 33-44. Ringrazio il prof. Giovanni Morrone per avermi consentito di riprodurlo in questa sede, con minime variazioni e qualche piccolo adattamento.

² Cfr. per un inquadramento S. MORAVIA, *Introduzione* a F. NIETZSCHE, *Sull'utilità e il danno della storia*, F. Masini (cur.), Newton Compton, Roma 1978, pp. 7-26; J. SALAQUARDA, *Studien zur zweiten Unzeitgemässen Betrachtung*, «Nietzsche-Studien» XIII (1984), pp. 1-45; C. GENTILI, *Nietzsche*, il Mulino, Bologna 2001, pp. 111-127.

³ F. NIETZSCHE, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita. Considerazioni inattuali II*, tr. it. di S. Giaretta, in *Opere di Friedrich Nietzsche* (d'ora in poi: OFN), G. Colli e M. Montinari (cur.), vol. III, t. 1, *La nascita della tragedia – Considerazioni inattuali, I-III*, Adelphi, Milano 1972, p. 259 (la traduzione di questo testo ha in qualche caso subito lievi ritocchi).

Nella *Seconda inattuale* vengono effettivamente ripresi temi che già erano stati affrontati nella *Nascita della tragedia* e nei lavori giovanili sulla greicità: la civiltà moderna, portando alle estreme conseguenze un processo cominciato nella cultura post-socratica, è segnata dalla decadenza. Conseguenza del trionfo della visione «socratica» ed «euripidea» del mondo, la cultura razionalista ha ridotto l'esistenza a una quotidianità banale e piatta – estremo risultato di una civiltà in cui gli uomini hanno creduto di poter rimuovere l'elemento vitale, dionisiaco, in nome di una totale, apollinea formalità.

Se tuttavia nella prima edizione della *Nascita della tragedia* Nietzsche metteva ancora in luce la necessità di un ritorno allo spirito tragico delle origini (e proprio questo, in fin dei conti, almeno in un primo tempo si era aspettato da Richard Wagner, da lui considerato alla stregua di un moderno tragedia), negli scritti successivi – e in particolare proprio nelle *Inattuali* – il problema di una modernità intesa come decadenza viene rimeditato di per sé stesso, indipendentemente da un'improbabile rinascita della cultura tragica. Proprio ciò di cui lo stesso Wagner si era mostrato incapace: «quanto io nei miei anni di gioventù ho sentito nella musica di Wagner non ha nulla a che vedere con Wagner», avrebbe poi scritto Nietzsche in *Ecce Homo*.⁴ Ma non si tratta solo di una questione di logoramento dei rapporti personali con il compositore: come è stato osservato, Nietzsche piuttosto si sarebbe reso progressivamente conto del fatto che «la musica wagneriana simboleggia l'intero concetto di “modernità”».⁵

In tutto ciò, si palesa comunque anche la progressiva trasformazione degli interessi di Nietzsche, dal campo strettamente filologico a quello più latamente filosofico; trasformazione dettata tra l'altro proprio dalla necessità di chiarire una volta per tutte il significato della scienza filologica. La figura del filologo descritta della *Seconda inattuale* appare così come la caricatura di un ricercatore per lo più privo di interesse per l'oggetto e il senso dei suoi studi, e impegnato a dirimere questioni affatto prive tanto di significato reale quanto di rilevanza poetica: «tale è spesso il rapporto vicendevole tra filologi e greci: agli uni non importa proprio nulla degli altri – e questo vien detto anche

⁴ F. NIETZSCHE, *Ecce Homo. Come si diventa ciò che si è*, tr. it. R. Calasso, in *OFN VI/3*, p. 322.

⁵ M. CACCIARI, *Krisis*, Feltrinelli, Milano 1974, p. 103.

“obbiettività”!».⁶ In certa misura, questa affermazione nietzschiana sembra chiudere il cerchio spalancato dal classicismo dopo Winckelmann, esemplarmente rappresentato da Hegel («quando si parla della Grecia, ogni uomo colto si sente a casa propria, e questo vale specialmente per noi tedeschi»,⁷ suona l'incipit della sezione dedicata alla greicità delle *Lezioni sulla storia della filosofia*), e già peraltro anticipatamente messa in dubbio da un sarcastico frammento di Friedrich Schlegel: «credere nei greci è appunto una moda del tempo. Si ascolta molto volentieri declamare sui greci. Ma se viene uno e dice: “eccone alcuni”, nessuno si fa trovare in casa». ⁸ Del resto, è lo sconsolato commento di Nietzsche, oggi

nessuno deve osare di adempiere in sé la legge della filosofia, nessuno vive filosoficamente, con quella semplice e virile fedeltà che costringeva un antico a comportarsi da Stoico, dovunque fosse, qualunque cosa facesse, se aveva una volta promesso fedeltà alla Stoa. Ogni moderno filosofare è politico e poliziesco [*Alles moderne Philosophieren ist politisch und polizeilich*], limitato dai governi, dalle chiese, dalle accademie, dai costumi e dalle viltà degli uomini a un'apparenza erudita [...]. Sicuro, si pensa, si scrive, si stampa, si parla, si insegna filosoficamente – fino a tal punto è permesso quasi tutto; solo nell'agire, nella cosiddetta vita è diverso.⁹

(Un'osservazione questa, sia detto di passaggio, che sembra aver trovato una tarda e quasi isolata eco, non per caso, in un grande studioso del pensiero antico come Pierre Hadot.¹⁰)

Come non avvertire insomma, nelle pagine della *Seconda inattuale*, la misura del disagio che Nietzsche provava nei confronti della cultura accademica del proprio tempo, o più in generale l'insofferenza per un'epoca in cui sembra prevalere la massima «*fiat veritas*,

⁶ *OFN* III/1, § 6, p. 310.

⁷ G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, corso berlinese del 1825-1826, R. Bordoli (cur.), Laterza, Roma-Bari 2009, p. 93.

⁸ F. SCHLEGEL, *Frammenti critici e poetici*, M. Cometa (cur.), Einaudi, Torino 1998, p. 62 («Athenäum», fr. 277).

⁹ *OFN* III/1, § 5, p. 298.

¹⁰ Cfr. P. HADOT, *Che cos'è la filosofia antica?* (1995), tr. it. E. Giovannelli, Einaudi, Torino 1998, pp. 254-259. Interessante osservare che, oltre a Nietzsche, Hadot si richiama su questo aspetto all'ideale del filosofo presentato nelle non troppo note *Lezioni di enciclopedia filosofica* (1775) di Immanuel Kant.

pereat vita»?¹¹ Il passato non può essere imbalsamato, né il suo significato può consistere nell'enfasi di una retorica vuota; esso deve piuttosto contribuire a vivificare quei sentimenti che stimolano l'essere umano a potenziare la propria vita e a dare un senso alla propria esistenza:

Certo, noi abbiamo bisogno di storia [*Historie*], ma ne abbiamo bisogno in modo diverso da come ne ha bisogno l'ozioso raffinato nel giardino del sapere [*der verwöhnte Müßiggänger im Garten des Wissens*], sebbene costui guardi sdegnosamente alle nostre dure e sgraziate occorrenze e necessità.¹²

Nella visione di Nietzsche, per contro, la cultura moderna, schiacciata da un eccesso di conoscenza erudita – che è il portato estremo del «razionalismo» socratico e delle sue appendici positivistiche ormai pervasive anche nelle cosiddette scienze umane – ha condotto l'umanista a una posizione sterile e parassitaria. Si tratta di ciò che negli scritti immediatamente precedenti Nietzsche aveva chiamato «filisteismo culturale»: il *Bildungsphilister* è, potremmo dire, l'intellettuale tutto teso alla salvaguardia della propria rendita di posizione, in una sorta di *comfort zone* (Nietzsche definisce costoro *die Behaglichen*: la «gente comoda»).¹³

2. Un disagio come quello mostrato da Nietzsche non costituisce del resto un fenomeno isolato: mi pare significativo, per esempio, che fra gli altri lo storico Jacob Burckhardt (1818-1897), più anziano e autorevole collega all'Università di Basilea di cui Nietzsche aveva con ammirazione seguito le lezioni, avesse a propria volta sollevato interrogativi numerosi e radicali circa l'oggetto e lo scopo peculiari della ricerca storica. Ma la risposta ultima di Burckhardt, sia pure pervasa di una certa inquietudine, sarebbe stata tutto sommato conforme ai dettami della tradizione umanistica: il sapere storico costituisce un segno distintivo dell'umano – e dunque del *civile* in quanto tale. Così avrebbe scritto lo storico di Basilea ancora nelle *Meditazioni sulla storia universale* (1905, postume):

¹¹ *OFN* III/1, § 4, p. 287.

¹² *OFN* III/1, Prefazione, p. 259.

¹³ Cfr. C. GENTILI, *Nietzsche*, cit., p. 113.

A questo privilegio [*scil.* la storia], può rinunciare, in primo luogo, solo gente barbara, che non spezzi mai il proprio guscio culturale preso come dato. La loro barbarie è la loro astoricità, e viceversa. I barbari posseggono, per esempio, leggende di stirpi e una coscienza di essere in contrasto coi propri nemici; posseggono dunque degli inizi storico-etnografici. Però il loro agire rimane legato alla razza, senza libertà: anche dai vincoli che i simboli pongono al costume ecc., può liberarci solo la nozione di un passato.¹⁴

Che cosa significa, in questo contesto, il riferimento al valore liberatorio ed emancipativo del sapere storico? Burckhardt parlava in proposito insieme di «diritto», «dovere» e «supremo bisogno»: questa forma di sapere contemplativo (descritto in conclusione delle *Meditazioni* in termini addirittura, sia pur problematicamente, affini al sublime)¹⁵ «costituisce la nostra libertà proprio in mezzo alla coscienza dell'enorme e generale sistema di vincoli e obbligazioni e in mezzo al flusso della necessità».¹⁶ Per Burckhardt in certa misura continua dunque a valere, sia pure in un modo affatto peculiare, il detto: *historia magistra vitae*. Il lavoro dello storico è arduo (in generale, «il lavoro intellettuale non può voler essere mero godimento», giacché quantomeno «il passato è sempre estraneo, in un primo momento, nelle sue espressioni; e l'appropriarselo è sempre un lavoro faticoso»¹⁷), ma ciò che insegna non è tanto un'accortezza da applicarsi in ipotetici, futuri casi analoghi, quanto una saggezza costante di fronte alla variabilità e volubilità delle cose umane. Ragion per cui Burckhardt si domanda anche: «ora, fino a che punto il risultato di questa considerazione è scetticismo? Certo è che lo scetticismo autentico ha il suo posto in un mondo del quale sono ignoti il principio e la fine, e la parte intermedia è in movimento costante».¹⁸

¹⁴ J. BURCKHARDT, *Meditazioni sulla storia universale* (1905), D. Cantimori (cur.), Sansoni, Firenze 1989³, p. 9.

¹⁵ «Se potessimo completamente rinunciare alla nostra individualità e considerare la storia dell'età che sta per venire con la stessa tranquillità e la stessa inquietudine che proviamo nel contemplare uno spettacolo della natura, per esempio una tempesta in mare stando in terraferma, forse parteciperemmo con qualche consapevolezza di uno dei più grandi capitoli della storia dello spirito» (*ivi*, pp. 291-292).

¹⁶ *Ivi*, p. 11.

¹⁷ *Ivi*, p. 19.

¹⁸ *Ivi*, p. 10.

La storia insomma è un sapere fondato essenzialmente sulla *skepsis* contemplativa:

sarebbe spettacolo meraviglioso – ma non per esseri terreni e contemporanei – seguire e conoscere lo spirito dell'umanità che si costruisce una nuova casa, aleggiando al di sopra di tutti questi fenomeni e tuttavia intrecciato con tutti. Chi avesse solo una pallida idea di questa dimenticherebbe completamente felicità e fortuna, infelicità e sventura, e passerebbe la sua vita desiderando soltanto di raggiungere tale conoscenza.¹⁹

Il che lascia tutto sommato intuire quanto poco, in fin dei conti, la concezione nietzschiana avrebbe in ultima analisi potuto concordare con quella del pur venerato collega svizzero. Agli occhi di Nietzsche, piuttosto, un eccesso di conoscenza diviene appunto la causa dell'incapacità umana di agire e produrre qualcosa di proprio e originale. Con la *Seconda inattuale*, Nietzsche peraltro non intende affatto negare in assoluto il valore dell'*Historie*, dell'indagine storica: al contrario, cerca di delineare un modo concreto in cui essa sia ancora praticabile – un modo utile e non dannoso.

Punto di partenza di questo tentativo è la constatazione che l'essere umano, in quanto tale – ossia in quanto non riducibile alla sua pure e semplice animalità – possiede una memoria e una coscienza del passato. L'animale propriamente non ricorda, ma esiste per lo più nella dimensione del presente; l'essere umano, al contrario, è per così dire *obbligato a ricordare* dalla sua stessa natura: il suo essere peculiare è memoria. Ecco perché si trova necessitato dalla sua natura anche a *fare* storia:

abbiamo visto invece l'animale, che è totalmente non storico [*unhistorisch*], abita quasi in un orizzonte puntiforme [*innerhalb eines punktartiges Horizontes*] e vive tuttavia in una certa felicità, almeno senza tedio e dissimulazione; dovremo dunque ritenere più importante e originaria la capacità di sentire [*empfinden*] in un certo grado non storicamente [*unhistorisch*], in quanto in essa si trova il fondamento su cui soltanto può in genere crescere qualcosa di giusto, di sano e di grande, qualcosa di veracemente umano.²⁰

¹⁹ *Ivi*, p. 292.

²⁰ *OFN* III/1, § 1, p. 266.

In altri termini, com'è stato notato, per Nietzsche qui la storicità non coincide con la temporalità biologica del vivente; essa semmai *si innesta* nella fisiologia dell'esistenza umana, degenerando però in patologia quando la sana dialettica tra la memoria e l'oblio viene alterata.²¹

Ricapitoliamo. Alla costituzione dell'essere umano è intrinseca una temporalità fatta di passato, presente e futuro. Dunque, per quanti sforzi l'essere umano faccia per ridursi alla (presunta) serenità e quiete della coscienza ingenua e animale, questo privilegio non gli è dato: per questo egli si stupisce «di non poter imparare a dimenticare [*das Vergessen nicht lernen zu können*] e di essere continuamente attaccato al passato».²² È del resto evidente che qualcosa come *imparare a dimenticare* costituirebbe una prestazione ai limiti del paradosso: richiederebbe infatti un apprendistato, e con ciò appunto quell'attività cosciente e “concettuale” che implica, di per sé, l'applicazione del *logos* – ovvero appunto della dialettica di raccolta, selezione e oblio. La cosiddetta *malattia storica* è pericolosa proprio perché intacca la forza plastica della vita, ossia «la possibilità di usare liberamente delle facoltà del ricordare e dell'obliare».²³

Sarà bene sottolineare – in continuità con la genesi della nozione di verità elaborata da Nietzsche nel breve scritto incompiuto di poco precedente, *Su verità e menzogna in senso extramorale* (1873) – che in questa prospettiva il *logos* è comunque radicato nella forza plastica della vita: ne è espressione. Ciò che fa insorgere un problema è piuttosto la riduzione della storicità a scienza, ossia a un discorso puramente autoreferenziale.

Il senso storico [*Der historische Sinn*], quando domina *incontrollato* e trae tutte le sue conseguenze, sradica il futuro, perché distrugge le illusioni e toglie alle cose esistenti la loro atmosfera, nella quale soltanto esse possono vivere. La giustizia storica, anche quando viene esercitata realmente e con sensi puri, è una virtù terribile per questo, che sempre mina e manda in rovina ciò che vive.²⁴

La cultura *storica* sarà dunque benefica solamente se accompagna e anzi favorisce il fluire della vita, senza penalizzarla:

²¹ E. MAZZARELLA, *Nietzsche e la storia*, Guida, Napoli 2000², pp. 37-39.

²² OFN III/1, § 1, p. 262.

²³ C. GENTILI, *Nietzsche*, cit., p. 120.

²⁴ OFN III/1, § 7, p. 313.

la storia, in quanto sia al servizio della vita, è al servizio di una forza non storica, e perciò non potrà né dovrà diventare mai, in questa subordinazione, pura scienza, come per esempio lo è la matematica. Ma la questione fino a che grado la vita abbia bisogno in genere del servizio della storia, è una delle questioni e preoccupazioni più alte riguardo alla salute di un uomo, di un popolo, di una cultura. Perché con un certo eccesso di storia la vita si frantuma e degenera, e alla fine a sua volta, a causa di questa degenerazione, va perduta la storia stessa.²⁵

In altri termini, come è stato osservato, la storia dev'essere «uno strumento che serve a intensificare la vita; appartiene a una disposizione attiva, creativa; è in questo senso, affine all'arte».²⁶ Per converso, la *malattia storica* è responsabile dell'inversione del rapporto fra cultura e vita, che esige di essere ricondotto alla dimensione appropriata: «datemi prima la vita, e allora io vi creerò da essa anche una cultura! [*Schenkt mir erst Leben, dann will ich euch auch eine Kultur daraus schaffen!*]».²⁷

Del resto, secondo Nietzsche, in corrispondenza alle tre estasi temporali si possono individuare altrettanti modi di ricercare nel passato che non schiacciano il singolo né rendono di per sé asfittica una cultura. Così, si legge nella *Seconda inattuale*, quando un essere umano che è capace di vivere sceglie a proprio modello dèi ed eroi e cerca di costruire con il proprio agire testimonianze durature, si ispira a un modello di storia «monumentale»; quando venera il passato come traccia e vestigio significativo di ciò che è stato vivente, costruisce una storia «antiquaria»; quando, infine, si trova di fronte alla dolorosa esigenza di valutare gli avvenimenti, trascogliendo fra essi, opera una storia «critica». Ma al di là delle aporie in cui si può poi imbattere ognuno di questi tre atteggiamenti («ciascuna delle tre specie di storia che esistono», scrive Nietzsche, «è nel suo diritto su un solo terreno e in un solo clima: su ogni altro terreno si sviluppa come erbaccia distruttiva [*zum verwüstenden Unkraut*]»²⁸), a me pare che nel discorso nietzschiano un elemento particolarmente interessante risieda ancora nella ulteriore determinazione della patologia indotta in generale

²⁵ *OFN* III/1, § 1, p. 272.

²⁶ C. GENTILI, *Nietzsche*, cit., p. 121.

²⁷ *OFN* III/1, § 10, p. 350.

²⁸ *OFN* III/1, § 2, p. 279.

dall'eccesso di sapere storico. Tale patologia scaturisce dal *contrasto fra esterno e interno*; un contrasto che – sotto una parvenza esteriore di austerità e rigore – finisce per nascondere un'interiorità divenuta con il tempo povera e priva di originalità creativa.

Se i greci avevano saputo conservare la propria salute grazie al rigoroso «senso non storico», ecco che nell'epoca presente al loro ideale di *enkyklios paideia* si è venuta contrapponendo l'erudizione enciclopedica:

noi moderni infatti non caviamo niente da noi stessi: solo riempiendoci e stipandoci di epoche, costumi, arti, filosofie, religioni e conoscenze estranee, diventiamo qualcosa di degno di considerazione, ossia enciclopedie ambulanti [*wandelnden Enzyklopädien*], come forse ci considererebbe un antico greco sbalestrato nella nostra epoca.

«Enciclopedie ambulanti», afferma Nietzsche, ma intese nel senso metaforico di libri sul cui frontespizio «il rilegatore ha impresso parole di questo tenore: “Manuale di cultura interna per barbari esterni” [*Handbuch innerlicher Bildung für äußerliche Barbaren*]». ²⁹ Se l'immagine del circolo enciclopedico si contrappone, come si è visto, alla puntualità dell'orizzonte in cui si esaurisce l'esistenza animale, essa attesta peraltro anche di una condizione d'insoddisfazione esistenziale: l'individuo moderno infatti «si meraviglia che la sua memoria giri instancabilmente in un cerchio, e sia tuttavia troppo debole e stanca per fare anche solo un balzo fuori da questo circolo». ³⁰

Eppure l'epoca moderna, credendo di possedere il senso della razionalità e della giustizia in misura maggiore di tutte quante le precedenti, distorce e ostacola gli istinti naturali negli individui così come nei popoli. In connessione con ciò va letta la credenza nel sopraggiungere della maturità e della vecchiaia del genere umano; credenza che Nietzsche – con una lettura in gran parte superficiale, ma senz'altro significativa sul piano della storia degli effetti – individua nella filosofia hegeliana tanto quanto nella «parodia» filosofica di uno Eduard von Hartmann. ³¹ La degenerazione di questo atteggiamento cultural-

²⁹ OFN III/1, § 4, p. 289.

³⁰ OFN III/1, § 1, p. 267.

³¹ Cfr. E. VON HARTMANN, *Philosophie des Unbewußten*, Duncker, Berlin 1869; su cui, per un primo orientamento, cfr. G. INVERNIZZI, *Eduard von Hartmann e il pessimismo*, in E. VON HARTMANN, *Le illusioni del genere umano*, G. Invernizzi (cur.), Mattia & Fortunato/La scuola di Pitagora, Napoli 2009², pp. IX-XXXII.

mente “senile” è l’ironia, nella forma più subdola dell’autoironia e del cinismo. Il che, oltre a favorire ulteriormente lo sviluppo di personalità deboli, esorta a una prassi individualistica eccessivamente prudente.

accanto all’orgoglio dell’uomo moderno sta la sua *ironia* su sé stesso, la sua consapevolezza di dover vivere in uno stato d’animo storicizzante e quasi crepuscolare [*in einee historisierenden und gleichsam abendlichen Stimmung*], la sua paura di non poter ormai salvare nel futuro niente delle sue speranze e forze giovanili. Qua e là si va ancora oltre, fino al *cinismo*, e si giustifica il corso della storia [*Geschichte*], anzi tutto lo sviluppo del mondo, esclusivamente per la comodità [*Handgebrauch*] dell’uomo moderno.³²

Distante, estranea rispetto alla concretezza dell’esistenza, la cultura storica non fa che privare di senso ciò che è vitale, attribuendo importanza decisiva – anche in base al suo retaggio cristiano – all’*eschaton*, al momento ultimo. In questa prospettiva, la coscienza appare condannata non solo a una perdita di centro, ma a un’autentica, permanente proiezione fuori di sé. La cultura finisce così per trasformarsi nel contrario di ciò che dovrebbe: frena la maturazione del singolo e diviene strumento in mano al potere per favorire una trasmissione di verità del tutto parziali, facilmente manipolabili, e anzi esposte nella loro fragilità alla mistificazione. La stessa cultura tecnologica non sembra allontanarsi da questo copione, quando – in preda a una smania di progresso indefinito – perde di vista scopi e obiettivi della formazione umana (un tema, questo, che sarebbe stato caro fra l’altro a Max Weber).³³

3. Di mira nella *Seconda inattuale* è insomma, in generale, quella deriva storicistica che sembra costituire per tradizione e istituzioni il carattere peculiare della *Bildung* ottocentesca. Rivolta solo ai modelli del passato, essa non solo non insegna più a «creare» (Nietzsche si rende ben conto, in ciò fedele allievo del suo «educatore» Schopenhauer, che la creatività non è propriamente insegnabile, bensì è dono

³² *OFN* III/1, § 9, p. 331.

³³ Su questo aspetto, in rapporto al problema generale di una *historische Bildung*, cfr. G. MORRONE, *La crisi della coscienza storica e il carattere repressivo dell’oblio*, in *Lete e i musei. Modi, forme e ragioni del dimenticare nei luoghi della memoria*, N. Barrella (cur.), Luciano, Napoli 2024, pp. 96-111.

anzitutto di personalità «geniali»), ma trincerandosi dietro alla falsa consapevolezza della «storicità del tutto» riduce la questione della storia e della memoria alla sua versione più triviale.

Nelle ultime pagine della *Seconda inattuale* Nietzsche si domanda infine quali atteggiamenti allora siano ancora possibili per superare questa vuotezza, ed è noto che ritiene di individuarne due: quello «astorico» e quello «sovrastorico» (*das Unhistorische und das Überhistorische*).

Con il termine “l’astorico” designo la forza e l’arte di poter dimenticare e di rinchiudersi in un orizzonte limitato; “sovrastoriche” chiamo le potenze che distolgono lo sguardo dal divenire, volgendolo a ciò che dà all’esistenza il carattere dell’eterno e dell’immutabile, all’arte e alla religione.³⁴

Molto ci sarebbe da dire a commento di questa citazione. Mi limiterò qui a osservare che – al di là del dettaglio della distinzione proposta – Nietzsche, più o meno esplicitamente, dà comunque motivo al lettore di guardare con diffidenza anche soluzioni di questo genere, almeno nella misura in cui esse possono sempre ricadere, sia pure per vie diverse, in un errore peculiare dell’atteggiamento moderno: trascurando il presente quale esso si dà nella sua concretezza, finiscono per misconoscerne e tradirne la realtà effettiva.

Per gli scopi della presente ricognizione, l’elemento più rilevante della conclusione della *Seconda inattuale* mi sembra tuttavia risiedere in un altro aspetto: là dove, cioè, si legge che solamente la gioventù sembra in grado di emendare, con l’energia peculiare della sua forza, un ideale di cultura ormai degenerato. Solo la gioventù, anche a prezzo di qualche errore, potrà un giorno ristabilire un rapporto più salutare tra la vita e un sapere altrimenti «corrosivo e venefico per la vita, nel nostro modo di praticare la scienza» (così poi in *Ecce Homo*).³⁵ A una gioventù siffatta spetterà di farsi portavoce di una scienza rinnovata nel modo e nello spirito:

il segno di garanzia della propria salute più robusta è proprio questo, che essa, cioè questa gioventù, non può neanche usare, per designare la propria natura, nessun concetto, nessuna parola settaria fra le correnti monete-parola e monete-concetto del presente.³⁶

³⁴ OFN III/1, § 10, p. 351.

³⁵ OFN VI/3, p. 325.

³⁶ OFN III/1, § 10, p. 352-353.

Questa gioventù saprà contrapporre alla cultura intesa come mera «*decorazione della vita*», e all'addottrinamento che è in auge, una «*vera cultura [Bildung]*»: ossia – non sfugga nuovamente il paradosso – una *formazione* capace quasi di attingere a una nuova etica dell'*immediatezza*. Il testo si conclude così con l'appello a un rinnovamento da intendersi quale ritorno alla natura; certo, a una *seconda* natura, intesa «come una nuova e migliorata *physis*, senza interno ed esterno, senza dissimulazione e convenzione». In breve, ancora una volta: una «cultura come un'unanimità tra vivere, pensare, apparire e volere». ³⁷ D'altra parte, Nietzsche aveva già scritto qualche pagina più avanti: «soltanto colui che costruisce il futuro ha diritto a giudicare il passato [*die Vergangenheit zu richten*]». ³⁸ Sottesa a queste parole, che a un odierno disincantato lettore potranno magari apparire intrise di una fastidiosa retorica tardoromantica, è quella che sarà poi individuata come l'alternativa radicale tra viva *Kultur* e morta *Civilisation*.

4. Confesso che, almeno per quanto mi riguarda, in questo leggero fastidio un elemento determinante non è rappresentato tanto dalla possibile deriva ideologica dell'esaltazione nietzschiana dell'individualità sovrastorica – a proposito della quale, basterà forse ricordare le lapidarie parole scritte da Johan Huizinga nel 1935:

tutti i mediocri imbecilli della fine del secolo parlarono di «superuomo», come se fosse stato un loro fratello maggiore. Questo volgarizzamento intempestivo del pensiero nietzschiano è stato senza dubbio l'inizio della tendenza spirituale, che oggi pone l'eroismo come parola d'ordine e come programma. ³⁹

Né si potrà obliterare, a questo proposito, la doverosa distinzione tra una *Kulturkritik* animata – per usare le parole di Jacob Taubes – da un'idea della «politica come costruzione, come superamento della natura ed emancipazione dall'orrore della violenza» e un'altra idea

³⁷ OFN III/1, § 10, p. 355.

³⁸ OFN III/1, § 6, p. 312.

³⁹ J. HUIZINGA, *La crisi della civiltà* (1935), tr. it. B. Allason, Einaudi, Torino 1938, p. 104. Mi piace notare, in queste parole, una possibile, implicita allusione agli usi distorti anche della *Seconda inattuale* nell'aggettivo «intempestivo».

che enfatizza, a vario titolo, l'«orrore della violenza stessa, che domina la storia».⁴⁰ No: il punto, almeno qui, è un altro.

Certo, sarebbe un po' troppo facile osservare beffardamente, con la sapienza del dopo, che in qualche misura l'auspicio di Nietzsche di una *gioventù non storica* parrebbe oggi nei fatti ampiamente esaudito; anche perché forse un reale *bisogno di storia* nelle giovani generazioni non è affatto scemato, se è corretto quanto afferma per esempio Serge Gruzinski:

al di fuori delle aule scolastiche e universitarie, ai margini dei blog specializzati, per lo più riservati a un ridotto numero di fruitori, circolano immagini e grandi narrazioni spesso trascurate dagli ambienti accademici. Rappresentazioni che si sforzano di rispondere alle sfide, reali, o immaginarie, di un universo che si globalizza. Sono però le sole risposte possibili?⁴¹

Eppure, per converso, sarebbe difficile anche ignorare la circostanza per cui – come ha scritto lo storico Tony Judt – non tanto la gioventù in quanto tale, ma la nostra civiltà per intero sembra per molti aspetti presentarsi proprio come la quasi compiuta realizzazione dell'«età dell'oblio», (dis)educata *sotto il segno dell'immediatezza*, ossia con la sua ostinata e generalizzata indisponibilità a capire testi, contesti e processi di lungo periodo – e con essi la *complessità* di molti dilemmi in cui ci imbattiamo al presente:

ci siamo convinti – nelle previsioni economiche, nelle questioni politiche, nelle strategie internazionali, persino nelle priorità educative – che il *passato non ha nulla di interessante da insegnarci*. Il nostro, insistiamo, è un mondo nuovo: i rischi e le opportunità che ci offre non hanno precedenti.⁴²

⁴⁰ J. TAUBES, *Cultura e ideologia* (1968), in *Messianismo e cultura*, E. Stimilli (cur.), Garzanti, Milano 2001, pp. 288-289: «la critica fascista smaschera l'apoteosi borghese della cultura come sostituto e sovrastruttura impotente, che nasconde l'orrore della realtà politica».

⁴¹ S. GRUZINSKI, *Abbiamo ancora bisogno della storia? Il senso del passato in un mondo globalizzato* (2013), tr. it. M.M. Benzoni, Cortina, Milano 2016, p. 9.

⁴² T. JUDT, *L'età dell'oblio* (2008), tr. it. P. Falcone, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 4.

E «l'idea secondo cui viviamo in un'epoca senza precedenti», di fatto «quella su cui poggiano tutte le altre», pare appunto a Judt «tra le illusioni contemporanee, la più pericolosa». ⁴³

Ebbene, se c'è un insegnamento indiscutibilmente vivo, nella *Seconda inattuale*, esso mi sembra consistere nel fatto che mai e poi mai, in nome del superamento di una cultura storica asfittica, che in ultima analisi sembra aver abdicato alla propria stessa missione, è lecito invocare un semplice salto al di là della propria ombra. Non per nulla anzi, come è stato notato, di lì a poco la «mancanza di senso storico» sarebbe diventata agli occhi di Nietzsche difetto imperdonabile di tutti i (cattivi) filosofi, e il contrario di essa un ingrediente indispensabile del cosiddetto «prospettivismo» nietzschiano. ⁴⁴

La conclusione di queste note non può dunque che essere aporetica: si limiterà a osservare che proprio in questa permanente tensione fra istanze contraddittorie, in ultima analisi, sembra risiedere oggi la paradossale *attualità* di una lettura della *Seconda inattuale*, e con ciò la sfida che essa continua a lanciare, rispetto al compito immane che attende al presente la cultura umanistica. Nient'altro che quella medesima esigenza paradossale espressa in modo esemplare da Nietzsche, quando scrive:

l'origine della cultura storica [...] *deve* essa stessa essere riconosciuta storicamente, la storia *deve* essa stessa risolvere il problema della storia, il sapere *deve* volgere il suo pungolo contro sé stesso [*die Historie muß das Problem der Historie selbst auflösen, das Wissen muß seinen Stachel gegen sich selbst kehren*]. ⁴⁵

⁴³ *Ivi*, p. 22.

⁴⁴ E. MAZZARELLA, *Nietzsche e la storia*, cit., pp. 66-67.

⁴⁵ *OFN* III/1, § 8, p. 324.

L'ANIMALE STORICO. DA NIETZSCHE A HEIDEGGER

Nel §76 di *Essere e tempo*, Heidegger sostiene che le tre forme di storia esposte da Nietzsche nella *Seconda Considerazione inattuale* derivano dalla storicità del *Dasein*, che è a sua volta radicata nelle tre estasi della temporalità prese nella loro inseparabile unità. Nella sua forma autentica, la storia monumentale, nella misura in cui cerca di trasformare le grandi azioni del passato in possibilità a venire, deriva dall'estasi del futuro. Sforzandosi di preservare il passato, essa coincide con la storia antiquaria, che privilegia l'estasi del passato, l'«essere-stato» [*Gewesenheit*]. Queste due modalità di storia sono infine legate alla storia critica, perché consentono al *Dasein* di liberarsi dall'estasi del presente nella sua forma inautentica:

La storiografia monumentale-antiquaria, in quanto autentica, è necessariamente una critica del «presente». La storicità autentica è il fondamento della possibile unità delle tre modalità di storiografia. Ma il *fondamento* del fondamento della storiografia autentica è la *temporalità* [*Zeitlichkeit*] come senso esistenziale dell'essere della Cura¹.

Per quanto originale, questa interpretazione presenta però diversi limiti. Heidegger tralascia completamente la dimensione antropologica della riflessione di Nietzsche, che inizia il suo saggio con delle

¹ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* [SZ], §76, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1986¹⁶, p. 397; tr. it. di F. Volpi (sulla versione di P. Chiodi), *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2010³, p. 466. Su tale questione, cfr. J. TAMINIAUX, *La présence de Nietzsche dans Sein und Zeit*, in Id., *Lectures de l'ontologie fondamentale*, J. Millon, Grenoble 1995, pp. 231-252; A. GEISENHANSLÜKE, *Der Mensch als Eintagswesen: Nietzsches kritische Anthropologie in der Zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung*, «Nietzsche-Studien» XXVIII (1999), pp. 132-135; e M. SINCLAIR – U. HAASE, *History and the Meaning of Life: On Heidegger's Interpretations of Nietzsche's 2nd Untimely Meditation*, in *Heidegger in the Twenty-First Century*, P.J. Ennis, T. Georgakakis (eds.), Springer, Dordrecht 2015, pp. 71-75.

considerazioni sulla differenza tra uomo e animale. C'è da dire che all'epoca egli era particolarmente critico nei confronti della corrente dell'antropologia filosofica, qualificata alla fine del *Kantbuch* come un «collettore» [*Sammelbecken*] in cui si mescolano alla rinfusa tutti i problemi essenziali della filosofia². Nella sua lettura del saggio del 1874, Heidegger neppure menziona l'approccio biologico di Nietzsche, il quale, tuttavia, collega costantemente le sue analisi dell'oblio e della memoria alla questione della vita. Infine, non dice una parola su quel che costituisce la principale differenza tra uomo e animale, cioè sulla memoria e sul rapporto che essa instaura con il tempo. I concetti di uomo, vita e memoria sono assenti non solo nella breve interpretazione della *Seconda Considerazione inattuale* proposta in *Essere e tempo*, ma anche nell'intera opera, come è rivendicato nel §10, riguardante la «delimitazione dell'analitica esistenziale rispetto all'antropologia, alla psicologia e alla biologia»³.

Il lettore rimarrebbe a bocca asciutta se non fosse per un corso che Heidegger tenne all'Università di Friburgo nel semestre invernale del 1938/39, pubblicato postumo nel 2003 e finora poco studiato, intitolato: *Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemässer Betrachtung*⁴.

² M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, §37, in *Gesamtausgabe*, Band 3 [GA 3], F.-W. von Herrmann (Hg.), Klostermann, Frankfurt am Main 1991, p. 212; tr. it. di M.E. Reina (riv. V. Verra), *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Roma-Bari 1989, p. 183.

³ SZ, §10, cit., p. 45; tr. it. p. 64.

⁴ M. HEIDEGGER, *Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemässer Betrachtung*, in *Gesamtausgabe*, Band 46 [GA 46], H.-J. Friedrich (Hg.), Klostermann, Frankfurt am Main 2003. Su questo corso, cfr. A.J. MITCHELL, *The Coming of History: Heidegger and Nietzsche Against the Present*, «Continental Philosophy Review» XLVI (2013), pp. 395-411. Questo studio presenta l'interesse di prendere in considerazione le lezioni del 1938-1939 assieme agli appunti su *Die Geschichte des Seyns* (GA 69), che risalgono allo stesso periodo (1938-1940); tuttavia, Mitchell interpreta la critica di Heidegger a Nietzsche attraverso il prisma del primato metafisico della presenza, che è però assente nel corso del 1938/39: l'attacco di Heidegger riguarda piuttosto il naturalismo nietzschiano, che abbassa l'uomo al livello dell'animale. Successivamente, Mitchell ha scritto un'utile recensione della traduzione inglese del corso sul sito «Phenomenological review»: Id., *Martin Heidegger: Interpretation of Nietzsche's Second Untimely Meditation*, translated by U. Haase and M. Sinclair, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 2016 (<https://reviews.ophen.org/2017/02/04/book-review-interpretation-of-nietzsches-second-untimely-meditation-by-martin-heidegger/?lang=de>). Cfr. anche M. SINCLAIR – U. HAASE, *History and the Meaning of Life*, cit., che chiariscono il corso del 1938/39 alla luce dei precedenti testi di Heidegger su Nietzsche. In questo contributo mi concentrerò sulla prima parte del corso,

Heidegger si confronta in modo molto più dettagliato con il saggio di Nietzsche in tutti i suoi aspetti, pur essendo nettamente più critico verso il suo pensiero. Questo lo porta a prendere posizione sulla questione della differenza antropologica tra uomo e animale, in continuità con la prima parte delle lezioni del 1929/30 sull'animale⁵, e a sviluppare una fenomenologia della memoria, assente in *Essere e tempo*. In questo studio vorrei esaminare tale interpretazione heideggeriana della *Seconda Considerazione Inattuale* per indagare due questioni lasciate in sospeso in *Essere e tempo*: che cosa – per Heidegger lettore di Nietzsche – fa sì che gli uomini abbiano una storia, a differenza, sembrerebbe, degli animali? Come interpreta Heidegger la tesi nietzscheana dell'astoricità dell'animale e quella correlata della storicità dell'uomo? Nella misura in cui la risposta ruota attorno al problema della memoria, il corso del 1938/39 ci invita inoltre a interrogarci sul modo in cui Nietzsche costringe Heidegger a pensare i fenomeni della memoria e dell'oblio. Che ne è della virtù dell'oblio? In che modo la memoria contribuisce a far luce sulla storicità dell'uomo?

1. *L'animale che ricorda*

Il punto di partenza della *Seconda Considerazione inattuale* è una netta opposizione tra la storicità dell'uomo, che è l'animale che ricorda, e l'astoricità degli altri animali, che vivrebbero in un oblio continuo e sarebbero pertanto senza storia:

È un miracolo: l'istante, eccolo presente, eccolo già sparito, prima un niente, dopo un niente, torna tuttavia ancora come spettro, turbando la pace di un istante posteriore. Continuamente un foglio si stacca dal rotolo del tempo, cade, vola via – e rivola improvvisamente indietro, in grembo all'uomo. Allora l'uomo dice “mi ricordo” e invi-

dedicata alla differenza tra uomo e animale e all'analisi dell'oblio e della memoria. Per una visione d'insieme, che includa le riflessioni di Heidegger sulle questioni relative alla verità e alla giustizia in Nietzsche, cfr. J. KERKMANN, *Geschichtlichkeit und Lebensverständnis. Heideggers Auslegung von Nietzsches* II. Unzeitgemäßer Betrachtung, Ergon, Baden-Baden 2021.

⁵ M. HEIDEGGER, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt-Endlichkeit-Einsamkeit* (WS 1929-30), in *Gesamtausgabe*, Bde. 29/30 [GA 29/30], hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main 2004³; tr. it. di P.L. Coriando, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo-finitezza-solitudine*, Il melangolo, Genova 1992.

dia l'animale che subito dimentica e che vede veramente morire, sprofondare nella nebbia e nella notte, spegnersi per sempre ogni istante. Quindi l'animale vive in modo *non storico* [*unhistorisch*]⁶.

Utilizzando l'esempio di una mandria di mucche al pascolo, Nietzsche descrive la presunta felicità degli animali, che vivono in una sorta di *carpe diem* permanente, dal momento che dimenticano via via il passato. L'uomo, che è invece incapace di dimenticare, invidia la felicità dell'animale: non può impedirsi di ricordare, il che lo espone alla «sofferenza», al «tedio», all'«insonnia» e alla «ruminazione»⁷. Questa visione idealizzata dell'animale, che non ha alcuna pretesa di scientificità, si ispira alla poesia di Leopardi *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*. Dinanzi alla felicità dell'animale, l'uomo esclama:

Quanta invidia ti porto!
Non sol perché d'affanno
quasi libera vai;
ch'ogni stento, ogni danno,
ogni estremo timor subito scordi:
Ma più perché giammai tedio non provi⁸.

⁶ F. NIETZSCHE, *Unzeitgemässe Betrachtungen II: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*, §1, in Id., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Bd. I [KSA I], G. Colli, M. Montinari (Hg.), Berlin, De Gruyter 1980, pp. 243-334, a pp. 248-249; tr. it. di S. Giametta, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita. Considerazioni inattuali, II*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. III, tomo 1, G. Colli, M. Montinari (cur.), Adelphi, Milano 1972, pp. 257-355, a p. 262.

⁷ Cfr. KSA I, §1, pp. 248-250; tr. it. pp. 262-264.

⁸ G. LEOPARDI, *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*, vv. 107-112, in *I Canti*, a cura di L. Russo, Sansoni, Firenze 1968, p. 301. Nelle sue bozze preparatorie alla *Seconda Considerazione inattuale*, Nietzsche cita due volte questa poesia nella traduzione tedesca di R. Hamerling (*Giacomo Leopardi's Gedichte*, Verlag des Bibliographisches Instituts, Hildburghausen 1866): «*Ach wie muss ich dich beneiden! / Nicht nur weil frei du scheinst / beinah von allen Leiden / Mühsal, Verlust, die schlimmste / Beängstigung im Augenblick vergessend – / Mehr noch, weil nie der Überdruss dich quälet!*» (cfr. F. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente 1869-1874*, 29 [98], in Id., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, cit., Bd. 7 [KSA VII], p. 677; cfr. anche KSA VII, 30 [2], p. 725). Su questo rimando a Leopardi, cfr. O.F. BOLLOW, *Nietzsche und Leopardi*, «Zeitschrift für philosophische Forschung» XXVI (1972), pp. 66-69.

Questo rimando poetico è un espediente retorico volto a criticare la pretesa superiorità dell'uomo sull'animale: l'animale, sollevato dal peso del passato, è molto più felice dell'uomo⁹. Divenuto incapace di dimenticare, l'uomo è condannato alla storia. D'altra parte, l'animale è descritto come attaccato «al piuolo dell'istante» (*an den Pflock des Augenblickes*)¹⁰. Questa tesi, che è una riformulazione di alcune riflessioni di Schopenhauer¹¹, sottolinea la mancanza di libertà dell'animale, prigioniero del presente. L'uomo del XIX secolo, così come lo ritrae Nietzsche, ha il difetto opposto: è troppo ossessionato dal passato ed è incapace di godere del presente. Tra i due estremi, Nietzsche cerca di trovare una terza via tra l'eccesso di storia, dannoso per la vita, e l'eccesso di oblio, che riduce l'uomo allo stato di animale¹². Dunque, non si tratta per lui di fare dell'animale astorico un modello per l'uomo, ma di curare l'uomo dalla «malattia storica», tramite un sottile dosaggio tra l'astorico (la virtù dell'oblio), lo storico (nelle sue tre forme: monumentale, antiquaria e critica), e il sovrastorico (l'arte e la religione).

2. *L'imperfectum imperfectibile*

Lascio da parte queste idee ben note del saggio nietzschiano per concentrarmi sul corso di Heidegger del 1938/39. Come intende Heidegger la differenza antropologica – che distingue l'uomo dall'animale – posta da Nietzsche all'inizio del suo saggio? L'animale è attaccato al piuolo dell'istante, è prigioniero del presente e allo stesso tempo pienamente soddisfatto dal presente: è un «*Praesens semper perfectum*». L'uomo, al contrario, è ancorato al passato, è consegnato ad esso; è assalito, oppresso dal passato. È l'«*Imperfectum – semper imperfectibile*»¹³. Hei-

⁹ Cfr. V. LEMM, *Nietzsche's Animal Philosophy: Culture, Politics, and the Animality of the Human Being*, Fordham University Press, New York 2009, p. 89.

¹⁰ Cfr. KSA I, §1, p. 248; tr. it. p. 262.

¹¹ Cfr. A. SCHOPENHAUER, *Supplementi a Il mondo come volontà e rappresentazione*, *Supplementi al libro terzo*, cap. 38, G. Brianese (cur.), Einaudi, Torino 2013, pp. 566-575; tale riferimento a Schopenhauer è segnalato da J. SALAQUARDA, *Studien zur zweiten unzeitgemässen Betrachtung*, «Nietzsche-Studien» XIII (1984), pp. 1-45, a p. 27 (nota 60).

¹² Questo è stato notato nel suo corso a Vincennes (1969-1970) da M. FOUCAULT, *Nietzsche. Cours, conférences et travaux*, éd. par B.E. Harcourt, EHESS-Gallimard-Seuil, Paris 2024, p. 19.

¹³ Cfr. GA 46, §6, p. 18 e §10, p. 29.

degger riformula un'espressione del §1 della *Seconda inattuale*: l'uomo è «qualcosa di imperfetto che non può essere mai compiuto» [*ein nie zu vollendendes Imperfectum*]; non è che «un ininterrotto esser stato» [*ein ununterbrochenes Gewesein*]¹⁴. L'*Imperfectum* si riferisce all'irriducibile rapporto dell'uomo con il passato (l'*Imperfekt* corrisponde ai tempi grammaticali del passato remoto e dell'imperfetto in tedesco). Per Nietzsche, l'attaccamento dell'uomo al passato si concretizza nella sua epoca attraverso l'eccessivo uso della memoria e la correlata incapacità di dimenticare. L'uomo è l'animale storico perché è l'animale che ricorda (troppo), l'animale il cui senso storico è diventato «ipertrofico»¹⁵. Heidegger interpreta a suo modo l'espressione *ein nie zu vollendendes Imperfectum*, citando un poeta, non più Leopardi ma Christian Morgenstern (1871-1914): «È in modo molto unilaterale, a partire dall'animale, che viene messo in evidenza il rapporto con il passato. "Il perfetto e l'imperfetto andavano a braccetto" [*Das Perfekt und das Imperfekt tranken Sekt*"] (Morgenstern)»¹⁶. Una variante di questo passaggio si trova negli appunti del seminario presi dal figlio di Heidegger, Hermann Heidegger, che vi assisteva: «Nietzsche porta all'estremo due casi limite: l'animale astorico e l'uomo storico. L'uomo è un *Imperfectum imperfectibile*, l'animale un *Praesens perfectum* (Morgenstern: il piccheperfetto e il futuro anteriore includono tutto [*Plusquamperfekt und Futurum exactum schließt alles ein*]). L'animale dimentica di continuo e subito. L'uomo non può dimenticare»¹⁷. I due versi citati provengono dalla poesia *Unter Zeiten* di Morgenstern, pubblicata nella raccolta *Galgenlieder* del 1905.

Il Perfetto e l'Imperfetto
 bevevano spumante.
 Brindavano al futuro

¹⁴ Cfr. KSA I, §1, p. 249; tr. it. p. 263. Nei *Frammenti postumi*, che contengono le bozze preparatorie del saggio del 1874, troviamo altre espressioni simili: «qualcosa di infinitamente imperfetto» [*ein unendliches Imperfectum*], «qualcosa di eternamente imperfetto» [*ein ewiges Imperfectum*] (cfr. KSA VII, 29 [98], p. 677; tr. it. di M. Carpitella, *Frammenti postumi 1869-1874*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, cit., vol. III, tomo 2, parte II, p. 279), «un ininterrotto essere stati» [*ein kontinuierliches Gewesein*] (cfr. KSA VII, [30] 2, p. 726; tr. it. p. 330).

¹⁵ Cfr. KSA VII, 29 [37], p. 640; tr. it. p. 240.

¹⁶ GA 46, §6, p. 18.

¹⁷ GA 46, p. 354.

(il peggio non sempre è sicuro).
 Futuro anteriore e Piuçcheperfetto
 soli facevano occhietto¹⁸.

*Das Perfekt und das Imperfekt
 tranken Sekt.
 Sie stießen aufs Futurum an
 (was man wohl gelten lassen kann).
 Plusquamper und Exaktfutur
 blinzten nur¹⁹.*

La citazione di Morgenstern riportata negli appunti delle lezioni di Heidegger («*Das Perfekt und das Imperfekt tranken Sekt*») ha due possibili significati (la versione del figlio Hermann Heidegger sembra errata: ha copiato l'ultimo verso della poesia, per di più in modo impreciso). Heidegger intende senza dubbio dire che per Nietzsche l'imperfezione dell'uomo e la perfezione dell'animale vanno di pari passo, e che queste due nozioni si accordano nel pensare l'uomo a partire dall'animale e viceversa: si tratta di una differenza su uno sfondo d'identità. Ma è innegabile che egli utilizza i versi di Morgenstern per sottolineare che la differenza tra l'uomo e l'animale passa per il loro rapporto con il passato. Heidegger fa un gioco di parole sul senso grammaticale (temporale) e ontologico del termine *Perfekt*. In tedesco, il *Perfekt* corrisponde infatti al passato prossimo: *ich bin gewesen*. L'*Imperfekt* (o *Präteritum*) corrisponde, come si è detto sopra, al passato remoto e all'imperfetto: *ich war*. Interpretata da questo punto di vista, la poesia di Morgenstern significa che l'uomo è un essere storico che è il suo passato nella modalità della *Gewesenheit*, dell'essere-stato. Questo essere-stato comprende tutte le forme del passato descritte da Morgenstern: il passato prossimo [*Perfekt*], l'imperfetto o passato remoto [*Imperfekt*], il futuro anteriore e il piuçcheperfetto. È perché l'uomo è il suo passato che non può disfarsene, dimenticarlo. In altre parole, occorre comprendere la differenza antropologica posta da Nietzsche in questi termini:

¹⁸ Cfr. C. MORGENSTERN, *Entre temps*, in Id., *Les chansons du gibet – I. Die Galgenlieder*, trad. (modifiée) de J. Busse, Les cahiers obsidiens, Paris 1982, p. 76: «Le Passé composé et l'Imparfait / buvaient sec. / Ils trinquaient le champagne au Futur / (le pire n'est pas toujours sûr). / Plus que par' et Futur antérieur / cuvaient le leur».

¹⁹ C. MORGENSTERN, *Unter Zeiten*, in Id., *Alle Galgenlieder*, Diogenes, Zürich 1981, p. 65.

L'uomo appare come l'estremità di ciò che è storico [*Extrem des Historischen*]: egli è un *Imperfectum imperfectibile*, ossia ciò che è gli proviene costantemente dalle spalle.

Invece l'animale è astorico [*unhistorisch*], è ininterrottamente un *Präsens*, poiché non ha niente alle spalle, ed è allo stesso tempo un *Perfectum*, dal momento che è sempre e in qualsiasi momento compiuto.

L'animale è quindi determinato da un oblio costante e subitaneo, mentre l'uomo dall'"è stato", dall'incapacità di dimenticare. L'oblio gioca così un ruolo centrale²⁰.

La comprensione dell'uomo come «*imperfectum imperfectibile*» mira a sottolineare la temporalità dell'essere umano in quanto necessariamente rivolta al passato, da cui deriva la sua storicità. E la seconda parte della definizione: «*imperfectum imperfectibile*»? Perché *imperfectibile*? Non è l'uomo perfettibile, a differenza degli altri animali? Il termine «imperfettibile» introdotto da Heidegger indica il fatto che l'imperfezione dell'uomo non può mai essere superata. Mentre l'animale è compiuto nel suo presente, è perfetto, «*perfectum*» in senso ontologico, l'uomo è un «animale incompiuto», «*l'animale non ancora stabilmente determinato*» [*das noch nicht festgestellte Tier*], secondo un'altra formula di Nietzsche citata di sfuggita da Heidegger all'inizio del suo seminario²¹. Nel caso dell'uomo, «*Imperfectum* significa: "incompiuto" [*Unvollender*]. In che senso? In rapporto all'"è stato", in quanto non realizzato? Il rapporto con l'"è stato" è per di più – *imperfectibile*. All'opposto l'animale: *praesens semper perfectum*»²². Nell'espressione «*Imperfectum imperfectibile*», il primo termine rinvia al passato e alla storicità dell'uomo, il secondo al suo statuto incompleto e incompiuto.

Che valore ha, per Heidegger, la caratterizzazione nietzschiana dell'uomo come animale storico? Innanzitutto, egli applica la stessa chiave di lettura adoperata nel suo libro su Nietzsche²³. Lungi dal

²⁰ GA 46, p. 268. Si tratta del protocollo delle sessioni seminariali del 28 e 30 novembre, redatto da W. Lohrer.

²¹ Cfr. GA 46, §8, p. 25, e F. NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse*, §62, in Id., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, cit., Bd. 5 [KSA V], pp. 9-243, a p. 81; tr. it. di F. Masini, *Al di là del bene e del male*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, cit., vol. VI, tomo 2, pp. 1-209, a p. 68.

²² GA 46, §6, p. 18.

²³ Cfr. M. HEIDEGGER, *Nietzsche I*, in Id., *Gesamtausgabe*, Bd. 6.1 [GA 6.1], B. Schillbach (Hg.), Klostermann, Frankfurt am Main 1996; tr. it. di F. Volpi, *Nietzsche*, Adelphi, Milano 2005⁴, pp. 19-540, e M. HEIDEGGER, *Nietzsche II*, in Id., *Gesam-*

superare o rovesciare la metafisica, Nietzsche non farebbe altro che portarla a compimento, poiché sarebbe rimasto rinchiuso nelle sue problematiche di fondo, prigioniero della comprensione metafisica dell'essere come soggettività. Pensando l'uomo a partire dall'animale, egli credeva infatti di smarcarsi da Cartesio, ma – secondo Heidegger – altro non faceva che sostituire il soggettivismo della coscienza con quello della «vita», il «*cogito ergo sum*» con un «*vivo ergo sum*»:

È essenziale notare che il concetto nietzschiano di *oggettività* deriva in generale dalla soggettività del soggetto «vita» – e in particolare da quella del soggetto «vita umana»; Nietzsche non ha dunque affatto oltrepassato il soggettivismo; questo lo si dice spesso perché Nietzsche senza dubbio si volge *contro Cartesio*; ma Nietzsche sostituisce semplicemente il soggettivismo della coscienza con quello della vita (cfr. KSA I, p. 229; tr. it. p. 350: «vivo, ergo cogito» – *vivo!* che significa? *ego! vivo*)²⁴.

Concependo l'uomo a partire dall'animalità, Nietzsche ne fa un «un essere vivente semplicemente presente» [*ein vorhandenes Lebewesen*]²⁵, dotato della *ratio* come di uno strumento. In tal modo, non solo Nietzsche resterebbe rinchiuso nella metafisica della soggettività, ma smarrirebbe anche la specificità dell'essere umano. Per Heidegger si dà un «abisso» [*Kluft*] tra l'uomo e l'animale, di modo che né l'antropologia né la biologia possono determinare l'essenza

tausgabe, Bd. 6.2 [GA 6.2], B. Schillbach (Hg.), Klostermann, Frankfurt am Main 1997; tr. it. di F. Volpi, *Nietzsche*, cit., pp. 543-939. Heidegger non ha incluso il seminario del 1938/39 in queste due opere, ritenendo che seguisse una tematica diversa e anteriore rispetto a quella dei testi in esse raccolti (M. SINCLAIR – U. HAASE, *History and the Meaning of Life*, cit., pp. 65-66). Per una discussione critica dell'interpretazione heideggeriana del pensiero di Nietzsche come compimento della metafisica, cfr. M. HAAR, *La fracture de l'histoire*, J. Millon, Grenoble 1994, pp. 143-220 (tenendo presente che il volume 46 della *Gesamtausgabe* non era ancora accessibile quando questo libro è stato pubblicato).

²⁴ GA 46, §77, p. 165.

²⁵ Cfr. GA 46, §77, p. 162. Nella sua recensione della traduzione in inglese del corso, pubblicata online sul sito «Phenomenological review» (citata nella nota 4), A.J. MITCHELL nota giustamente: «Su questo punto, però, si potrebbe proporre una difesa di Nietzsche. Si potrebbe infatti sostenere che dire che l'uomo è un tipo di animale non implica necessariamente l'idea che l'uomo debba essere semplicemente presente o che debba esistere come un animale con l'aggiunta di qualche altra capacità».

dell'uomo²⁶. Da dove deriva questo abisso? Dal fatto che l'uomo ha la comprensione dell'essere: «La differenza decisiva: *Rapporto con l'ente – l'uomo. Assenza di rapporto – l'animale*»²⁷. Su questo punto non c'è nulla di nuovo rispetto a *Essere e tempo*, in cui il *Dasein* è presentato come l'unico ente che ha la comprensione dell'essere. Anche nel corso del 1929/30 era sottolineata la differenza ontologica tra l'uomo e l'animale, ma in forma diversa: l'animale viene dichiarato «povero di mondo» [*weltarm*], in contrapposizione al *Dasein* «formatore di mondo» [*weltbildend*]²⁸. L'elemento nuovo del corso del 1938/39 è la discussione della contrapposizione tra l'animale storico (l'uomo) e l'animale non storico (tutti gli altri animali), tra l'*imperfectum imperfectibile* e il *praesens semper perfectum*. Ora Heidegger contesta la precedente contrapposizione, non per sfumarla, ma per radicalizzarla. Solo l'uomo può essere non storico o astorico, perché solo lui è storico: «Solo un essere storico può essere astorico. [...] L'animale non è astorico, bensì *senza storia* (*unhistorisch kann nur sein, was historisch ist. [...] Das Tier ist nicht unhistorisch, wohl aber historielos*)»²⁹. L'uomo può essere storico, astorico o sovrastorico. Per l'uomo essere astorico significa possedere l'arte e la forza di dimenticare, in modo da non essere oppresso dal peso del passato. Il fatto d'essere senza storia per l'animale significa che dimentica senza sosta e spontaneamente il passato, e che quindi non può mai essere storico. L'oblio non è in lui una forza che controbilancia il potere di ricordare, ma una sorta di riflesso automatico. Stando a Heidegger, l'astoricità dell'uomo è invece un atteggiamento che presuppone una storicità primaria. Questa storicità deriva da una memoria specifica su cui si innestano le possibilità di essere storico o astorico.

²⁶ GA 46, §9, p. 27. Va notato che prima di *Essere e tempo* Heidegger aveva una posizione più continuista nella sua «ermeneutica della fattualità», che concedeva all'animale molte determinazioni in comune con l'uomo: l'essere-nel-mondo, la cura, la motilità, la situazione emotiva, etc. Cfr. B. BÉGOUT, *Les deux formes de l'hébétéude. Vie animale, vie quotidienne chez Heidegger*, in Id., *Notre douloureux présent. La phénoménologie face aux temps modernes*, «Mémoire des annales de phénoménologie» XXI, 2023, pp. 205-231.

²⁷ GA 46, §11, p. 33.

²⁸ Cfr. GA 29/30, §42, p. 263; tr. it. p. 230: la pietra è «senza mondo» [*weltlos*], l'animale è «povero di mondo» [*weltarm*], l'uomo è «formatore di mondo» [*weltbildend*].

²⁹ GA 46, §10, p. 30.

3. Memoria e oblio

Qual è il significato di questa memoria fonte di storia? Nella *Seconda Considerazione inattuale*, Nietzsche fornisce relativamente poche informazioni su ciò che intende per memoria. È nei frammenti preparatori (29 = U II 2. Estate-Autunno 1873) che è più esplicito. Qui spiega che la memoria umana, in quanto è all'origine della storia, è più che un semplice immagazzinamento selettivo degli eventi passati; essa è un'attività di confronto tra passato e presente che, essendo orientata a modellare l'uno sull'altro, procura una deformazione del passato al servizio del presente:

Ogni ricordare è un confrontare, ossia un equiparare. Lo dimostra ogni concetto: è il fenomeno «storico» primitivo [*das «historische» Urphänomen*]. La vita dunque esige l'equiparazione del presente col passato; così che al processo del confrontare si associa sempre una certa violenza e deformazione. Questo impulso lo definisco impulso verso il classico ed esemplare [*den Trieb nach dem Klassischen und Mustergültigen*]: il passato funge per il presente da archetipo»³⁰.

Questa forma di memoria, che Nietzsche chiama l'istinto classico, è al centro della «storia monumentale». Essa sembra corrispondere alla «forza plastica» che consente di «incorporare» [*einverleiben*] il passato e di «appropriarsi» [*sich aneignen*] di esso, di integrarlo nel presente dell'individuo³¹. Ma la memoria così intesa è lungi dall'esaurire tutte le potenzialità di questa facoltà. Agli occhi di Heidegger, i concetti di oblio e di memoria sono rimasti in gran parte non chiariti nel saggio del 1874: «Poiché Nietzsche non chiarisce né l'essenza del ricordare e del rendere presente né, in generale, la ritenzione come capacità di rappresentare l'«ente», la caratterizzazione dell'oblio resta in lui indeterminata ed equivoca»³². Heidegger si propone di analizzare ulteriormente la memoria e l'oblio, sganciandoli dal confronto tra l'uomo e l'animale. Per farlo, utilizza la distinzione concettuale tra l'essere-stato [*Gewesenheit*] e il passato [*Vergangenheit*], che aveva proposto in *Essere e tempo*. L'opera del 1927 distingue due modalità del passato. Il *Dasein* possiede l'estasi del passato come «essere-stato» [*Gewesenheit*]. Invece, gli enti semplicemente disponibili e sussistenti, le cose, sono

³⁰ KSA VII, 29 [29], p. 636; tr. it. p. 236.

³¹ KSA I, §1, p. 251; tr. it. p. 265.

³² GA 46, §15, p. 50.

“passati” nel senso di ciò che è passato [*Vergangenheit*]. Dopo essere stati presenti, non esistono più³³. L'essere-stato designa una struttura ontologica del *Dasein* (un «esistenziale»), designa cioè il suo passato nella misura in cui non può separarsi da esso:

Ciò che noi *siamo* stati non è passato [*Das, was wir gewesen sind, ist nicht vergangen*] nel senso che poi potremmo sbarazzarci del nostro passato, come si suol dire, quasi fosse un vestito vecchio. L'esserci può disfarsi del suo passato tanto poco quanto può scampare alla morte. In ogni senso e in ogni caso tutto ciò che siamo stati costituisce una determinazione essenziale della nostra esistenza [*was wir gewesen sind, eine wesentliche Bestimmung unserer Existenz*]³⁴.

L'essere-stato è un passato costitutivo dell'esistenza del *Dasein*. Da qui deriva la sua storicità. Il contributo del corso del 1938/39 è di collegare, nell'ambito della lettura di Nietzsche, l'essere-stato con la memoria, tema quasi assente di *Essere e tempo*, sebbene una parte dell'opera sia dedicata alla comprensione della storicità dell'essere umano, del *Dasein*³⁵.

Utilizzando il vocabolario husserliano, si può dire che l'analisi della memoria nel corso del 1938/39 riguarda esclusivamente il «ricordo secondario» (la *Wiedererinnerung*, la rimemorazione retrospettiva del passato), e non il «ricordo primario» (la ritenzione – *Retention* – immediata del passato)³⁶. A Heidegger preme sottolineare l'«equivocità essenziale» (*die wesentliche Zweideutigkeit*) della memoria così intesa, che assume due forme principali.

1) La memoria [*Gedächtnis*] designa innanzitutto la «capacità di conservare qualcosa e di renderla costantemente presente a sé stessi» [*Gedächtnis als Vermögen des Behaltens und ständigen*

³³ Cfr. SZ, §65, p. 328; tr. it. p. 389.

³⁴ M. HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (SS 1927), in *Gesamtausgabe*, Bd. 24 [GA 24], F.-W. von Herrmann (Hg.), Klostermann, Frankfurt am Main 1997³, p. 375; tr. it. di A. Fabris, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Il melangolo, Genova 1988, p. 254.

³⁵ In uno dei rari passaggi di *Essere e tempo* dedicati alla memoria, Heidegger afferma che la memoria (l'*Erinnerung*) non è possibile che sul fondamento dell'oblio e non viceversa (cfr. SZ, §68, p. 339; tr. it. p. 402): perché è sulla base dell'oblio, che caratterizza l'esistenza inautentica della quotidianità, e cioè quella sperimentata «innanzitutto e per lo più», che il *Dasein* può ricordare. L'oblio è l'estasi del passato – l'essere-stato – nella sua forma inautentica; la «ripetizione» (*Wiederholung*) è l'essere-stato autentico.

³⁶ Secondo la distinzione fatta nelle *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* di E. Husserl, corso che M. Heidegger ha curato nel 1928.

Vergegenwärtigens]³⁷. In questo ricordo presentificante (l'*Erinnerung*), *il passato ritorna nel presente*, è «interiorizzato», secondo l'etimologia del termine tedesco *erinnern* [*er-innern*]: «Ricordare – far entrare nella propria interiorità [*in das Innere-herinwerfen*], vale a dire relazionarsi con il proprio sé, rendere presente il proprio sé *come quello di una volta* – il sé *nel suo essere-stato* [*es in seiner Gewesenheit*]³⁸. Heidegger è attento a sottolineare che questa prima forma di memoria riguarda l'essere-stato e non il passato: «Ricordare – rendere presente ciò che è stato in quanto tale (non semplicemente conservare il passato)» [*Erinnerung – Vergegenwärtigung des Gewesenen als solchen (nicht bloß Behalten des Vergangenen)*]³⁹. Con questa memoria, infatti, l'uomo non si accontenta di conservare ciò che è passato, ma lo interiorizza e lo integra nel proprio essere, nel proprio presente; lo assimila e lo incorpora, direbbe Nietzsche. Anche se Heidegger non lo precisa, si può pensare che la memoria nietzschiana come forza plastica d'incorporazione del passato si innesti su questa prima forma di memoria. L'integrazione del passato nel presente è possibile perché il ricordo come conservazione del passato (la ritenzione) è sempre già personale, riguarda un passato vissuto, l'essere-stato come lo è stato per me, come lo sono stato io stesso. Conservare e interiorizzare sono due operazioni inscindibili l'una dall'altra. Heidegger distingue questa concezione della memoria come interiorizzazione del passato dalla memoria impersonale che conserva date, fatti, titoli di libri, o nomi (ciò che oggi viene chiamata «memoria semantica» in contrapposizione alla «memoria episodica»). Così, ad esempio, io non ricordo la cattedrale di Strasburgo, ma il modo in cui l'ho vista: «No: non riesco a ricordare affatto la cattedrale di Strasburgo, ma riesco “solo” a ricordare che io l'ho vista, e quando e come l'ho vista; riesco “solo” a ricordare che mi ci sono trovato davanti, che *essa si è innalzata davanti a me*, o che qualcuno *me* ne ha mostrato una riproduzione»⁴⁰.

2) La seconda forma di memoria opera il movimento inverso *dal presente al passato*. È la memoria per la quale Heidegger usa talvolta il termine *An-denken*⁴¹, che consiste nel far memoria, nel dirigere il

³⁷ GA 46, §13, p. 36.

³⁸ GA 46, §13, p. 35.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ GA 46, §14, p. 40.

⁴¹ Cfr. GA 46, §13, p. 36: «La memoria nel senso di *far memoria* – di dirigere il pensiero verso una cosa che è *stata*» [*Gedächtnis als An-denken – Hindenken zu einem Gewesenen*].

pensiero (*Hindendenken*) verso una cosa che è stata, nel *pensare al* passato. Heidegger fa un altro esempio a questo proposito, quello del ricordo di un «maestro». In questo caso, la memoria è la capacità di «ricordare come si è stati parte integrante di ciò che è stato, *trasponendosi retrospettivamente* in ciò che è stato [*mitgewesen in das Gewesene als ein solches Hinein- und zurückversetzen*]; dunque, non si tratta propriamente di entrare nella propria “interiorità” come nel caso del rendere presente, ma di assumere su di sé l’appartenenza a ciò che è stato nel senso di un vicendevole “conservare” e mantenere “sé stessi” in esso»⁴². Come la prima forma del ricordo che rende presente [*Vergegenwärtigung*], la memoria così intesa riguarda l’essere-stato: «Ricordare qualcosa che è stato e precisamente nel suo essere stato» [*Sich erinnern an das Gewesene und zwar in seinem Gewesensein*]⁴³. Essa non è l’interiorizzazione del passato nel presente, ma l’atto di volgersi al passato così come è stato conservato e interiorizzato. Questa memoria richiama l’estasi del passato descritta in *Essere e tempo*, come movimento di uscita da sé del *Dasein* in direzione dell’orizzonte del passato. Anche se Heidegger non esplicita il legame con il saggio del 1874, si può ritenere che questa memoria che si traspone nel passato corrisponda alla memoria propria della storia antiquaria, nella misura in cui essa conserva e venera il passato, «trapassa in queste cose e vi si prepara un nido familiare» [*in diese Dinge übersiedelt und sich darin ein heimisches Nest bereitet*]⁴⁴. Le due forme di memoria distinte da Heidegger – rendere presente il passato e trasporre nel passato – sono «fondamentalmente diverse», ma legate l’una all’altra⁴⁵. La memoria come *An-denken* presuppone la ritenzione [*Behalten*] (e non il contrario). E «il ricordo *trasforma* il potere di conservare in memoria» [*die Erinnerung verwandelt das Behaltenkönnen zu An-denken*]⁴⁶.

Nel prosieguo del corso (§15), Heidegger deduce le due forme principali di oblio dalle due forme di memoria, come conservazione del passato (trattenere e interiorizzare il passato) e trasposizione nel passato. 1) L’oblio designa innanzitutto il fatto di non conservare e di non rendere presente il passato [*das Nicht-behalten*]. Questo fenomeno assume molteplici forme. Si può dimenticare qualcosa perché ci è

⁴² GA 46, §15, p. 40.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ KSA I, §3, p. 265; tr. it. p. 280.

⁴⁵ Cfr. GA 46, §15, p. 41.

⁴⁶ GA 46, §13, p. 36.

indifferente, perché ce lo si lascia sfuggire, o perché si ha una cattiva memoria (non si riesce a ricordare i nomi). 2) L'altra forma di oblio è l'incapacità di proiettarsi nel passato: «non poter più trasporre se stessi in ciò che è stato in quanto tale»⁴⁷. L'accesso all'essere-stato è sbarrato, ad esempio a causa di una saturazione dei ricordi o di un problema di salute: *non si riesce a ricordare*. Un'altra situazione evocata da Heidegger è il caso in cui *non si vuole ricordare*: «Prendere le distanze da ciò che è stato – respingendolo. Lasciarselo dietro di sé. Toglierselo dalla mente. Smettere di pensarci. Gettarsi alle spalle ciò che è stato. Distaccarsi da ciò che è stato»⁴⁸. Come nella storia critica della *Seconda considerazione inattuale*, il passato è rifiutato, è rimosso (anche se a volte ritorna nuovamente con maggiore forza). Abbiamo qui la figura dell'oblio attivo di Nietzsche, la volontà di dimenticare. Heidegger, a questo proposito, richiama il fatto che “dimenticare” viene dal latino *oblivisci*, che deriva da *oblino*: rivestire, ricoprire, levigare la tavoletta di cera per cancellare ciò che vi è scritto sopra⁴⁹.

Heidegger aggiunge un terzo significato di oblio (platonico e non più nietzschiano⁵⁰), che è l'«oblio dell'essere»: «l'oblio più profondo è là dove ciò che è *conservato* (e che sostiene) *più costantemente e prima di ogni altra cosa*, e che così offre sostegno *in generale, non è affatto reso presente (l'appartenenza alla verità dell'essere)* [...]. Questo dimenticare non ha nulla a che vedere con il fatto che qualcosa sfugga di mente o si perda; *l'essere infatti è già sempre compreso*. L'oblio come l'essenziarsi del *Da-sein!*»⁵¹. Questa forma di oblio sul fondamento della memoria dell'essere suggerisce che, a differenza di Nietzsche, Heidegger pensa che l'oblio, nel caso dell'uomo, sia sempre secondario (ontologicamente) rispetto alla memoria; da ciò deriva il fatto che nel suo corso egli deduce l'oblio dalle due forme fondamentali di memoria. Questo oblio dell'essere significa che l'essere è già sempre compreso e preso in considerazione dall'uomo, ma senza essere esplicitamente tematizza-

⁴⁷ GA 46, §15, p. 42.

⁴⁸ GA 46, §15, p. 43.

⁴⁹ GA 46, §15, p. 37.

⁵⁰ Nel senso che fa pensare alla teoria della reminiscenza di Platone.

⁵¹ GA 46, §15, p. 47: «Die tiefste Vergessenheit dort, wo das *ständigst und vor allem Anderen Behaltene* (und Haltende), und wo dieses das *überhaupt Haltgebende*, gerade *nicht vergegenwärtigt* wird (*die Zugehörigkeit in die Wahrheit des Seins*) [...]. Dieses Vergessen kein Entfallen, kein Verlieren; *das Sein wird ja stets verstanden*. Die *Vergessenheit als Wesung des Da-seins!*».

to. Un tale oblio è proprio dell'uomo, poiché egli solo possiede quella memoria ontologica originaria che è la comprensione dell'essere. Ma è così anche per le altre due forme di oblio?

Se solo l'uomo può essere astorico, solo lui può avere, per Heidegger, la capacità di dimenticare. La pietra non dimentica, perché non può conservare nulla nella memoria. Allo stesso modo, l'animale non dimentica, perché non può ricordare, nel senso di interiorizzare il passato o di trasporci in esso. Senza una tale memoria, l'animale è senza capacità di dimenticare e quindi senza storia. Agli occhi di Heidegger, la concezione nietzschiana dell'animale votato all'oblio non fa altro che attribuirgli una caratteristica propriamente umana⁵². Eppure, non sembra che alcuni animali abbiano memoria e, dunque, oblio? Lo stesso Heidegger ne parla nel seguito del §15. La cinciallegra ritrova il suo nido, il pettirosso aspetta ogni mattina il verme, gli uccelli migratori ritornano nella stessa regione, il cane ricorda dove ha seppellito il suo osso⁵³. Ma per Heidegger non si tratta di vera e propria memoria, poiché l'animale non può conservare il passato per poi renderselo presente. L'argomento che gli consente di rifiutare l'idea che l'animale abbia memoria (e perciò oblio) è, più precisamente, che la memoria animale, quando si dà, è attivata solo da ciò che l'ambiente richiede:

Non che l'animale conserverebbe qualcosa per sé, nel senso che potrebbe costantemente rendersela presente, ma l'animale, sul fondamento dello stordimento del proprio ambiente [*auf dem Grunde der Umfeld-benommenheit*], è trattenuto in esso in modo tale che, da questo ambiente dai contorni indefiniti – legato alla specie animale – emerge di volta in volta qualcosa che lo trattiene, per poi sprofondare di nuovo⁵⁴.

Heidegger riformula la tesi di Nietzsche secondo cui l'animale è attaccato al piuolo dell'istante. Il fatto che gli elementi percepiti affondino e si ritirino dal suo campo percettivo non ha il significato di un dimenticare secondo lui, perché l'oblio presuppone la conservazione nella memoria (*contra* Nietzsche), e in questo caso non si dà alcuna conservazione nella memoria: «*L'animale non dimentica*, perché non può conservare nella memoria, e non può conservare nella memoria

⁵² Cfr. M. SINCLAIR – U. HAASE, *History and the Meaning of Life*, cit., p. 78.

⁵³ Cfr. GA 46, §15, p. 49.

⁵⁴ *Ibidem*.

nel senso del rendere presente qualcosa»⁵⁵. Heidegger riprende qui il concetto di stordimento [*Benommenheit*] che aveva sviluppato nel corso del 1929/30⁵⁶, per applicarlo al problema dell'oblio: «L'animale "dimentica" davvero se, nel suo stordimento [*in der Benommenheit*], non afferra mai nulla e non conserva nella memoria mai nulla?»⁵⁷. Secondo il corso del 1929/30, l'animale ha un comportamento [*Benehmen*] caratterizzato dallo stordimento [*Benommenheit*], dovuto al suo bisogno di interagire col suo ambiente [*Umwelt*]. È accerchiato, assorbito nella zona di disinibizione delle proprie pulsioni, di cui è costantemente in balia. Ha un certo rapporto con l'essere, ma ridotto al suo ambiente: non è senza mondo, come la pietra, ma è povero di mondo, perché il suo rapporto col mondo è limitato al suo mondo *ambientale* ed esclude una comprensione dell'essere degli enti. Nel corso del 1938/39 (§15), Heidegger prosegue l'analisi:

come il comportamento [*Benehmen*] non è una percezione [*Vernehmen*], cioè una comprensione dell'ente percepito *in quanto tale*, così non è una memoria capace di conservare nel senso di interiorizzare e, ancor meno, capace di trasporsi nel passato. Essere storditi significa concentrarsi sull'immediato presente, senza memoria né oblio.

Come è interpretata da Heidegger la relazione, posta da Nietzsche, tra memoria e storia nell'uomo? Egli si limita a stabilire un'equazione:

Dasein = *Gewesenheit* = memoria/oblio = storia.

Anche se le due forme di memoria, *Vergegenwärtigen* e *Andenken*, sono fondamentalmente diverse, hanno in comune il fatto di essere entrambe forme dell'essere-stato [*Gewesenheit*]. La differenza tra l'uomo e l'animale non si limita alla memoria, al rapporto con il passato, ma deriva, più profondamente, dal rapporto con il tempo: «L'animale è costantemente stordito dal presente, per cui non può mai esperire il presente in quanto presente [*Das Tier ist ständig von der Gegenwart benommen, so daß es die Gegenwart niemals als Gegenwart erfahren kann*]. L'uomo, al contrario, ha un consapevole rapporto con il tempo, con il passato e con il futuro»⁵⁸. Sulla base di questa differenza

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ Cfr. GA 29/30, §58b e §59.

⁵⁷ GA 46, §6, p. 19.

⁵⁸ GA 46, p. 266.

antropologica, Heidegger riprende le analisi del §76 di *Essere e tempo* che deducono la storicità (*Historie e Geschichte*) dalla temporalità del *Dasein* nelle sue tre estasi. La conoscenza della storia è al servizio della vita. Le tre forme di storia distinte da Nietzsche corrispondono a tre comportamenti della vita umana: intensificare la vita, conservare la vita, liberare la vita. Questi tre comportamenti sono radicati nella temporalità [*Zeitlichkeit*] del *Dasein*:

c'è *storia* (*Historie*) solo dove il passato *in quanto tale* è in riferimento al futuro e al presente *in quanto tali* (il riferimento è un aperto nella misura in cui è aprente [*der Bezug ein öffnend-offener*]). L'unità originaria di questo riferimento tra futuro, essere-stato e presente è quel che noi chiamiamo «tempo» [...]. La temporalità (*Zeitlichkeit*) rende possibile e fonda non solo la storia in generale (*Historie überhaupt*), ma anche la triplicità delle sue forme⁵⁹.

L'uomo è istoriale [*historisch*] perché è storico [*geschichtlich*], ed è storico perché è temporale [*zeitlich*].

Conclusioni

Heidegger concorda con Nietzsche nel dire che l'animale è stordito dal presente e che non ha memoria (e che quindi non ha storia), ma conclude contro Nietzsche che di conseguenza non ha neppure la capacità di dimenticare. Per Nietzsche, l'animale ha la capacità di dimenticare senza avere la memoria. Per Heidegger, l'animale non ha né memoria, né capacità di dimenticare. A detta sua, Nietzsche non chiarisce a sufficienza il fenomeno della memoria umana. Quando lo analizza nel corso del 1938/39, Heidegger, tuttavia, in fondo si limita ad affermare che l'animale non ha memoria (e pertanto capacità di dimenticare) nel senso in cui ce l'ha l'uomo: l'uomo è posto quale modello ontologico. L'animale è pensato a partire dall'uomo e non in sé stesso. In fin dei conti, Heidegger è più tradizionale di Nietzsche su questo punto, poiché introduce, in perfetta continuità con il pensiero metafisico classico (con Cartesio in particolare), una differenza ontologica radicale tra l'uomo e l'animale.

⁵⁹ GA 46, §39, p. 91. Sulla deduzione delle tre forme di storiografia dalla temporalità originaria nel corso del 1938/39, cfr. J. KERKMANN, *Geschichtlichkeit und Lebensverständnis*, cit., pp. 31-36.

A me sembra che debba essere sfumata sia la tesi di Nietzsche – penso infatti che l'animale possieda la capacità di dimenticare *e anche* una forma di memoria – sia la tesi di Heidegger: l'animale ha una forma di memoria (e quindi capacità di dimenticare) almeno nel primo senso, è cioè in grado di conservare e ricordare, è in grado di presentificare⁶⁰. Forse è in grado anche di trasporre nel passato, sebbene questo sia indubbiamente legato al contesto in cui si trova, ai suoi bisogni (il cane ritrova l'osso per mangiarlo, gli uccelli migrano per cambiare clima o per riprodursi, ecc.). La differenza tra l'uomo e gli altri animali sta soprattutto nel fatto che l'attività di ricordare e di dimenticare è in lui in parte non correlata alla sua *Umwelt* e ai suoi bisogni. Sarebbe opportuno parlare di memoria e di oblio *volontari* per quanto riguarda l'uomo: non solo di un oblio attivo del passato, ma di una memoria attiva, di una «memoria della volontà»⁶¹, che è anche una volontà di memoria. Si potrebbe dunque dire che: la pietra è senza memoria e senza capacità di dimenticare, l'animale è povero di memoria e di capacità di dimenticare, quindi privo di storia (l'animale è *historielos*); l'uomo possiede una capacità attiva di memoria e di oblio, ed è quindi configuratore di storia [*historiebildend*].

(traduzione dal francese di Riccardo Scarabelli)

⁶⁰ Questa è per esempio la posizione di H. PLESSNER, *Die Stufen des Organischen und der Mensch; Einleitung in die philosophische Anthropologie*, VI, §6, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1981.

⁶¹ Cfr. F. NIETZSCHE, *Zur Genealogie der Moral*, II, §1, in Id., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, cit., Bd. 5 [KSA V], pp. 245-412, a p. 292; tr. it. di F. Masini, *Genealogia della morale*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, cit., vol. VI, tomo 2, pp. 211-367, a p. 256.

Bibliografia

Opere di Nietzsche

F. NIETZSCHE, *Unzeitgemässe Betrachtungen II: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*, in Id., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Bd. I [KSA I], G. Colli und M. Montinari (Hg.), De Gruyter, Berlin 1988², pp. 243-334; tr. it. di S. Giametta, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita. Considerazioni inattuali, II*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. III, tomo 1, G. Colli e M. Montinari (cur.), Adelphi, Milano 1972, pp. 257-355.

—, *Jenseits von Gut und Böse*, in Id., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, cit., Bd. 5 [KSA V], pp. 9-243; tr. it. di F. Masini, *Al di là del bene e del male*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, cit., vol. VI, tomo 2, pp. 1-209.

—, *Zur Genealogie der Moral*, in Id., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, cit., Bd. 5 [KSA V], pp. 245-412; tr. it. di F. Masini, *Genealogia della morale*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, cit., vol. VI, tomo 2, pp. 211-367.

—, *Nachgelassene Fragmente 1869-1874*, in Id., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, cit., Bd. 7 [KSA VII]; tr. it. di M. Carpitella, *Frammenti postumi 1869-1874*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, cit., vol. III, tomo 2, parte II.

Opere di Heidegger

M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* [SZ], Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1927, 1986¹⁶; tr. it. di F. Volpi (sulla versione di P. Chiodi), *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2005, 2010⁵.

—, *Kant und das Problem der Metaphysik*, in Id., *Gesamtausgabe*, Bd. 3 [GA 3], F.-W. von Herrmann (Hg.), Klostermann, Frankfurt am Main 1991; tr. it. di M.E. Reina (riv. V. Verra), *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Roma-Bari 1989.

—, *Nietzsche I*, in Id., *Gesamtausgabe*, Bd. 6.1 [GA 6.1], B. Schillbach (Hg.), Klostermann, Frankfurt am Main 1996; tr. it. di F. Volpi, *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994, 2005⁴, pp. 19-540.

—, *Nietzsche II*, in Id., *Gesamtausgabe*, Bd. 6.2 [GA 6.2], B. Schillbach (Hg.), Klostermann, Frankfurt am Main 1997; tr. it. di F. Volpi, *Nietzsche*, cit., pp. 543-939.

—, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (SS 1927), in Id., *Gesamtausgabe*, Bd. 24 [GA 24], F.-W. von Herrmann (Hg.), Klostermann, Frankfurt am Main 1975, 1997³; tr. it. di A. Fabris, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Il melangolo, Genova 1988.

—, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt–Endlichkeit–Einsamkeit* (WS 1929-30), in Id., *Gesamtausgabe*, Bde. 29/30 [GA 29/30], F.-W. von Herrmann (Hg.), Klostermann, Frankfurt am Main 1983, 2004³; tr. it. di P.L. Coriando, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*, Il melangolo, Genova 1992.

—, *Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemässer Betrachtung*, in Id., *Gesamtausgabe*, Bd. 46 [GA 46], H.-J. Friedrich (Hg.), Klostermann, Frankfurt am Main 2003.

Altri autori

M. FOUCAULT, *Nietzsche. Cours, conférences et travaux*, B.E. Harcourt (éd.), EHESS/Gallimard/Seuil, Paris, 2024.

G. LEOPARDI, *I Canti*, L. Russo (cur.), Sansoni, Firenze 1968.

C. MORGENSTERN, *Unter Zeiten*, in Id., *Alle Galgenlieder*, Diogenes, Zürich, 1981; tr. fr. di J. Busse, *Entre temps*, in *Les chansons du gibet – I. Die Galgenlieder*, Les cahiers obsidiane, Paris 1982.

H. PLESSNER, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981.

A. SCHOPENHAUER, *Supplementi a Il mondo come volontà e rappresentazione*, G. Brianese (cur.), Einaudi, Torino 2013.

Studi

O.F. BOLLOW, *Nietzsche und Leopardi*, «Zeitschrift für philosophische Forschung» XXVI (1972), pp. 66-69.

J. SALAQUARDA, *Studien zur zweiten unzeitgemässen Betrachtung*, «Nietzsche-Studien» XIII (1984), pp. 1-45.

M. HAAR, *La fracture de l'histoire*, J. Millon, Grenoble 1994.

J. TAMINIAUX, *La présence de Nietzsche dans Sein und Zeit*, in Id., *Lectures de l'ontologie fondamentale*, J. Millon, Grenoble, 1995, pp. 231-252.

A. GEISENHANSLÜKE, *Der Mensch als Eintagswesen: Nietzsches kritische Anthropologie in der Zweiten Unzeitgemässen Betrachtung*, «Nietzsche-Studien» XXVIII (1999), pp. 132-135.

V. LEMM, *Nietzsche's Animal Philosophy: Culture, Politics, and the Animality of the Human Being*, Fordham University Press, New York 2009.

A.J. MITCHELL, *The Coming of History: Heidegger and Nietzsche Against the Present*, «Continental Philosophy Review» XLVI (2013), pp. 395-411.

M. SINCLAIR – U. HAASE, *History and the Meaning of Life: On Heidegger's Interpretations of Nietzsche's 2nd Untimely Meditation*, in *Heidegger in the Twenty-First Century*, P.J. Ennis and T. Georgakis (eds.), Springer, Dordrecht 2015, pp. 71-75.

J. KERKMANN, *Geschichtlichkeit und Lebensverständnis. Heideggers Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemäßer Betrachtung*, Ergon, Baden-Baden 2021.

B. BÉGOUT, *Les deux formes de l'hébétude. Vie animale, vie quotidienne chez Heidegger*, in Id., *Notre douloureux présent. La phénoménologie face aux temps modernes*, «Mémoire des annales de phénoménologie» XXI (2023), pp. 205-231.

NIETZSCHE E LA CIRCOLARITÀ DEL TEMPO:
DALLA *SECONDA INATTUALE* A *COSÌ PARLÒ ZARATHUSTRA*

1. Della *Seconda Inattuale*, intitolata *Utilità e il danno della storia per la vita*, sorprende anzitutto l'estrema brevità del processo di elaborazione, redazione e stampa. Concepita nella seconda metà del 1873 – il primo riferimento a essa emerge in una lettera a Richard Wagner del 18 settembre¹ –, l'opera viene composta di getto da Nietzsche tra novembre² e dicembre, come dimostrano la lettera del 26 dicembre a Carl von Gersdorff, autore della stesura materiale del testo³:

Fritzsich dunque sta lavorando già alla stampa della *Seconda Inattuale*, se sono bene informato; ho stipulato un contratto secondo il quale la stampa deve essere terminata per la fine di gennaio, mentre da parte mia ho promesso di aver pronto per la consegna il mio manoscritto per il 7 gennaio. Fritzsich è in possesso della prefazione e dei capitoli I, II, III, IV, V, VI, VII; oggi qui ho cominciato il capitolo X (KSB 4, 184; II, 487);

¹ «L'inverno mi spaventa un po', perché mi è vietato far lezione con la luce artificiale. Insomma, non mi resta che pensare, e così penso alla mia seconda "Inattuale"» (F. NIETZSCHE, *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe in 8 Bänden*, G. Colli, M. Montinari (Hg.), DTV-De Gruyter, München-Berlin 1986, Bd. IV: Mai 1872-Dezember 1874, p. 157; tr. it. *Epistolario*, 5 voll., G. Colli e M. Montinari (cur.) Adelphi, Milano 1977-2011, vol. II, p. 461). D'ora in avanti cito con la sigla KSB 4 e, a seguire, il numero della pagina tedesca e di quella italiana.

² Si vedano le lettere di Nietzsche del 20 e del 21 novembre a Hugo von Senger – «forse fra non molto tempo dovrà aspettarsi il secondo numero delle mie *Inattuali*» (KSB 4, 180; II, 483) – e a Erwin Rhode: «vado avanti con la numero due delle *Inattuali*, augurandomi per le prossime settimane la serenità e il buon umore di adesso. Vorresti fare la correzione di bozze?» (KSA 4, 180; II, 483).

³ Cfr. KSB 4, 188; II, 491 (lettera a Erwin Rhode): «Gersdorff ha di nuovo copiato il manoscritto della numero due, la sua amicizia è davvero commovente e inestimabile».

e quella inviata qualche giorno dopo a Erwin Rhode:

La mia seconda inattualità (o eccessività) è in stampa: avrai le prime bozze nei prossimi giorni perché, carissimo amico, ho intenzione di approfittare della tua bontà e della tua disponibilità, e ti prego anzi di venirmi in aiuto su questo o quel passo con il tuo consiglio e le tue correzioni morali e intellettuali. Del resto non c'è tempo da perdere: si stampa in fretta e per la fine di gennaio dev'essere tutto finito (KSB 4, 188; 490).

I tempi della stampa saranno rigorosamente rispettati, come confermano le lettere a Carl von Gersdorff del 18 gennaio⁴ e a Malwida von Meysenburg dell'11 febbraio 1874⁵. Se è vero che la rapidità della stesura e della pubblicazione può essere letta come il segno del particolare investimento teorico e personale di Nietzsche nei confronti della *Seconda Inattuale*, ossia certifica un'urgenza di chiarimento su un tema – il senso storico, il compito della *Historie* – avvertito come decisivo per il futuro del suo cammino di pensiero, non può non sorprendere la palinodia di questa stessa opera pronunciata appena quattro anni dopo: in un appunto della primavera-estate del 1878, Nietzsche giudica freddamente la *Seconda Inattuale*, derubricandola a un «tentativo di chiudere gli occhi alla conoscenza della storia [*Historie*]»⁶. Dieci anni dopo, in *Ecce homo*, l'autobiografia intellettuale redatta nel 1888 e pubblicata postuma dalla sorella Elisabeth nel 1908, la distanza della *Seconda Inattuale* si fa ancora più palese

⁴ «La stampa della numero due procede. Due fogli stampa sono corretti e spediti, oggi e domani arriverà il terzo, in modo che per la fine di gennaio tutto potrà essere più o meno a posto. L'ultimo capitolo l'ho scritto naturalmente a Naumburg, e l'ho finito il giorno di Capodanno per inaugurare l'anno nuovo» (KSB 4, 192; II, 495).

⁵ Cfr. KSA 4, 199; II, 501: «fra circa quindici giorni, riceverà qualcos'altro da me, la numero due che aspettava, intitolata *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*». La medesima previsione si affaccia nella lettera alla sorella del 18 febbraio: «al più tardi fra due settimane riceverai anche la numero due delle *Inattuali*» (KSB 4, 204; II, 506).

⁶ F. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente 1875-1879*, in Id., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, 15 Bde., G. Colli, M. Montinari (Hg.), DTV-De Gruyter, München-Berlin-New York 1980, 1988², Bd. VIII, fr. 27[34], p. 493; tr. it. *Umano, troppo umano, I. Frammenti postumi (1876-1878)*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, 8 voll., G. Colli e M. Montinari (cur.), Adelphi, Milano 1964 ss., vol. IV, tomo III, p. 275. D'ora in avanti cito questa edizione nel corpo del testo, tra parentesi tonde, con la sigla KSA e, a seguire, dopo l'indicazione del volume, il numero di pagina dell'edizione tedesca e di quella italiana, anch'essa preceduta dalla segnalazione del volume e del tomo.

in quanto, dopo averne ricondotto l'obiettivo polemico alla denuncia del senso storico come malattia della modernità⁷, Nietzsche tace sulla *pars construens* dell'opera e non riesce a indicare nessun punto di convergenza tra questa e la sua successiva produzione filosofica. In un importante saggio del 1984, Jörg Salaquarda ha sostenuto che il breve tempo intercorso tra l'ideazione, la stesura e la pubblicazione del testo spiegherebbe perché Nietzsche, a distanza di quattordici anni, sappia rievocare solo lo sfondo polemico dell'*Utilità e il danno della storia per la vita* e non riesca a inquadrarne con precisione le tesi propositive. Come ulteriore fattore esplicativo, l'interprete tedesco allude alle reazioni fredde di Cosima Wagner e di Erwin Rhode all'uscita dello scritto, che avevano generato in Nietzsche, nell'aprile e nel maggio 1874, un profondo sconforto, portandolo a dubitare di sé come autore di scritti filosofici. Questi sentimenti dolorosi, collegati al ricordo della *Seconda Inattuale*, avrebbero provocato, a posteriori, una sorta di rimozione e di distacco dall'opera⁸.

Oltre ai motivi indicati da Salaquarda, si può imputare la freddezza verso lo scritto giovanile a una ragione ulteriore, direttamente collegata all'evoluzione del pensiero di Nietzsche, riconducibile all'autocritica, compiuta nella seconda metà degli anni Settanta, nei confronti della *Zeitlehre* formulata nella prima fase del suo itinerario speculativo, che trova espressione esemplare in un testo rimasto inedito, composto nel 1873, qualche mese prima della *Seconda Inattuale*, e intitolato *La Filosofia nell'epoca tragica dei Greci*. Tramite la maschera del filologo, Nietzsche proclama nientemeno che la dissoluzione dell'ontologia: la grandezza di Eraclito è ricondotta alla conquista di

⁷ «Le quattro *Inattuali* sono una guerra da capo a fondo. Esse stanno a provare che non avevo “la testa fra le nuvole”, che mi piace sguainare la spada – e forse anche che ho il polso pericolosamente sciolto. [...] La *Seconda Inattuale* (1874) mette in luce quanto c'è di pericoloso, di corrosivo e velenoso per la vita nel nostro modo di praticare la scienza –: la vita *malata* a causa di questo ingranaggio e meccanismo disumanizzato, a causa della “impersonalità” del lavoratore, di questa falsa economia della “divisione del lavoro”. Si perde lo *scopo*, ossia la civiltà – e il mezzo, cioè la pratica scientifica moderna, viene *barbarizzato*... In questa dissertazione il “senso storico”, di cui va fiero questo secolo, fu riconosciuto per la prima volta come malattia, come segno tipico della rovina» (KSA 6, 316; VI, 3, 325).

⁸ Cfr. J. SALAQUARDA, *Studien zur zweiten Unzeitgemässen Betrachtung*, «Nietzsche-Studien» XIII (1984), pp. 1-45, a pp. 4-6. Dell'ampia letteratura sulla *Seconda Inattuale*, mi limito a segnalare C. GENTILI, *Nietzsche*, il Mulino, Bologna 2001, pp. 111-127.

una posizione alternativa rispetto alla concezione anassimandrea della sofferenza e della morte – poi ripresa da Schopenhauer – come giuste punizioni derivanti dalla colpa originaria del *principium individuationis*, della separazione degli enti finiti e molteplici dalla totalità dell'essere. Per salvaguardarne il primato e l'autonomia, Eraclito non solo si rifiuta di considerare il divenire come una caduta dall'origine immutabile, ma si è spinto fino a negare l'essere stabile e permanente.

Nella *Filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, Nietzsche riprende dal *Mondo come volontà e rappresentazione* di Schopenhauer, in particolare dal §3, non solo la distinzione tra la rappresentazione intuitiva e la rappresentazione concettuale – la visione e l'esperienza del divenire è collocata sotto l'egida della prima –, ma anche, e soprattutto, la dottrina “edipica” del tempo⁹, posta alla base della lettura di Eraclito:

il suo [di Eraclito] modo di conoscere il tempo è uguale, per esempio, al modo di conoscerlo di Schopenhauer. Costui dichiara ripetutamente, riguardo al tempo, che in esso ogni istante esiste solo in quanto ha distrutto l'istante precedente, suo padre, per essere poi a sua volta distrutto con altrettanta rapidità; dice inoltre che passato e futuro sono vani allo stesso modo di un sogno, mentre il presente è solo il confine, privo di estensione e di consistenza, tra passato e futuro (KSA 1, 823-824; III, 2, 292)¹⁰.

Il tempo come successione risulta una forza annientante e il suo andamento lineare comporta un incessante parricidio dell'istante presente da parte di quello che prende provvisoriamente il suo posto per venire a sua volta cancellato dallo *Jetzt* posteriore, un movimento dispersivo e dissolutivo che impedisce il raggiungimento di una minima e provvisoria condizione di persistenza stabile: ogni “ora”, analogamente alle cose, sorge e scompare come le onde di un mare in tempesta.

⁹ L'espressione è stata coniata da Gianni VATTIMO nel volume *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Bompiani, Milano 1974, p. 209.

¹⁰ «Nel tempo ogni istante esiste solo in quanto ha cancellato quello precedente, che ne è il padre, per venire a sua volta esso stesso rapidamente cancellato; [...] passato e futuro (facendo astrazione dalle conseguenze del loro contenuto) sono un niente, una specie di sogno, e il presente non è che il limite privo di estensione e di durata tra l'uno e l'altro» (A. SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung I. Erster Teilband*, in Id., *Zürcher Ausgabe. Werke in zehn Bänden*, Diogenes, Zürich 1977, Bd. I, p. 34; tr. it. di G. Brianese, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Einaudi, Torino 2013, pp. 34-35).

Nietzsche ricorre all'immagine sismica per descrivere le conseguenze ontologiche della visione del tempo come uno scorrere, senza inizio e senza fine, inarrestabile: «Il divenire *eterno ed unico*, la completa instabilità di tutti gli oggetti reali che non fanno altro se non agire e divenire continuamente, e che non sono [...] dà luogo a una *visione terribile* che stordisce ed è assai affine alla sensazione con cui, durante un terremoto, si perde la fiducia nella solidità della terra» (KSA I, 824; III, 2, 293-294). Che Nietzsche riconosca nel disorientamento causato dalla perdita di fiducia nella solidità della terra la crisi dell'ontologia sostanzialistica è certificato dal conferimento al divenire dei predicati dell'unicità e dell'eternità, tradizionalmente riconosciuti al principio originario, privo di molteplicità e di temporalità. Gli "oggetti reali" che appartengono al divenire "non sono" perché la loro identità, nella successione temporale, è dissolta, argomenta Nietzsche in tacita polemica contro la dottrina aristotelica, secondo la quale «è necessario che vi sia un qualche sostrato per ciò che diviene»¹¹. Nel tempo il sostrato non si dissolve ma guadagna una nuova determinazione: per lo Stagirita non esiste il divenire in sé, ma soltanto il *Werden* di un ente determinato che passa dall'assenza di una determinata forma alla sua acquisizione. Nietzsche contesta la segmentazione del flusso temporale nel *terminus a quo*, il cominciamento, e nel *terminus ad quem*, il risultato, in quanto il divenire implica la dissoluzione dell'essere immutabile e l'impossibilità di interrompere il *continuum* tramite entità onto-logiche stabili, atomisticamente separabili e fissabili per sé.

2. Il paradigma teorico edipico-dissolutivo, che riduce gli istanti alla loro natura estatico-funzionale in quanto li interpreta in funzione dei momenti anteriori e successivi, non esaurisce tuttavia la *Zeitlehre* del giovane Nietzsche: nella *Seconda Inattuale*, infatti, compare una concezione del tempo non assimilabile a quella esposta, qualche mese prima, nella *Filosofia nell'epoca tragica dei Greci*. Distinguendo la temporalità umana da quella naturale, Nietzsche propone una visione del tempo che ne sottolinea lo statuto conservativo e che oltrepassa la posizione di matrice schopenhaueriana, in auge in quel periodo, circa la relazione della filosofia con la storia. Mentre nelle altre *Inattuali* – specialmente nella terza dedicata a Schopenhauer – e, in genere, nella fase giovani-

¹¹ ARISTOTELE, *Fisica*, 190 a, saggio introduttivo, traduzione, note e apparati di L. Ruggiu, Rusconi, Milano 1995, p. 43.

le imperniata sulla *Nascita della tragedia*, Nietzsche contrapponeva alla conoscenza storica l'immediata e diretta conoscenza della realtà, guadagnata dall'esercizio del "conosci te stesso", nell'*Utilità e il danno della storia per la vita* si affaccia una netta rivalutazione della *Historie*.

La differenza tra il tempo umano e quello naturale emerge all'inizio della *Seconda Inattuale*: «osserva il gregge che ti pascola innanzi: esso non sa che cosa sia ieri, cosa oggi, salta intorno, mangia, riposa, digerisce, torna a saltare, e così dall'alba al tramonto e di giorno in giorno, legato brevemente con il suo piacere e dolore, attaccato cioè al piuolo dell'istante e perciò né triste né tediato» (KSA 1, 248; III, 1, 262). In questo celebre *incipit*, formulato riprendendo e rielaborando nuclei tematici leopardiani-schopenhaueriani, Nietzsche non guarda con nostalgia al mitico paradiso perduto della vita animale, bensì distingue il tempo naturale, incapace di impedire il perenne dissolvimento dell'istante presente in quello posteriore, e il tempo umano, caratterizzato dalla compresenza delle dimensioni del tempo. Mentre l'animale è prigioniero dell'istante presente, non ritiene il passato e non anticipa il futuro, cade sempre all'indietro procedendo innanzi in quanto diviene, o meglio è, *sempre di nuovo* altro da sé, all'uomo è garantita l'esperienza della successione temporale poiché il suo essere è identico con sé nel divenire. Tale identità non è tuttavia statica, fondata su un supporto sostanziale stabilmente collocato sopra e fuori dal mutamento, si profila piuttosto come una forma dinamica di unità con sé che rende possibile la formazione di un orizzonte temporale, garantendo la riunione nella presenza degli istanti che via via si succedono, il trattenimento del passato e l'apertura al futuro:

È un miracolo: l'istante, eccolo, presente, eccolo già sparito, prima un niente, dopo un niente, torna tuttavia come uno spettro, turbando la pace di un istante posteriore. Continuamente un foglio si stacca dal rotolo del tempo, cade, vola via – e rivola improvvisamente indietro, in grembo all'uomo. Allora l'uomo dice "mi ricordo" e invidia l'animale che subito dimentica e che vede veramente morire, sprofondare nella nebbia e nella notte, spegnersi per sempre ogni istante (KSA 1, 248; III, 1, 262).

L'animale è *nel tempo*, diviene, si trasforma, ma non è consapevole di questo divenire e di questa trasformazione, perché la sua temporalità si riduce all'istante presente, non possiede nessuna forma di continuità nella successione. Al contrario, l'uomo è *tempo*, costituito

dall'unità di passato, presente e futuro, dove il passato non è l'istante trascorso o l'ambito complessivo (la *Weltgeschichte*) che raccoglie la totalità degli istanti trascorsi, il presente non si riduce al *nunc fluens*, il futuro non si identifica con l'istante non ancora attuale e che, immancabilmente, lo diverrà.

3. L'impianto teorico della *Seconda Inattuale* è dunque disallineato rispetto all'orientamento della *Filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, in cui Nietzsche, sulle orme di Schopenhauer, negava l'esistenza di «un baluardo che si opponga alla corrente» (KSA 1, 823; III, 1, 291), definiva tempo come una successione di istanti, senza inizio e senza fine, avente una direzione irreversibile, destinata al permanente annientamento dello *Jetzt*. Ritenerne che ogni istante esista solo in quanto ha distrutto l'ora precedente per essere poi a sua volta distrutto con altrettanta rapidità, significa non lasciare alcuna chance all'esperienza del ritorno dell'istante “in grembo all'uomo”, perché le dimensioni del tempo si ridurrebbero a *eventi fattuali* e non si mostrerebbero come *forme costitutive dell'esistenza*. L'elemento *strutturale* della dimensione del passato significa che ciò che è stato (*es war*) non è derubricabile all'istante che ha irrevocabilmente perduto il privilegio della presenza puntuale, ma indica la sfera esistenziale che rende possibile la conservazione e la rievocazione consapevole sia del singolo *Jetzt* trascorso sia della totalità degli eventi accaduti. Questa possibilità non si fonda né sul ricordo come forza intenzionale della coscienza, né sulla storiografia come modalità specifica di reminiscenza, ma sulla temporalità come *struttura del Sé inconscio*.

In un appunto preparatorio della *Seconda Inattuale*, Nietzsche scrive che «dobbiamo considerare il passato e sopportarlo – questa è appunto la sorte degli umani [...] proprio perché in noi ciò che è passato non può morire» (KSA 7, 726; III, 3, 330): il passato non può interamente scomparire dalla nostra vita, perché l'oblio non ne comporta la dissoluzione integrale, ma solo la sua assenza di fronte alla coscienza. L'esistenza umana è storica nella profondità del suo essere, poiché la conservazione del passato non dipende dalla storiografia, ossia dalla sua tematizzazione consapevole, ma dalla *temporalità*, che si rivela il fondamento comune dell'oblio e del ricordo. La storiografia, che trasforma il *Vergangenes* in oggetto di considerazione riflessa, si fonda sulla temporalità in un duplice senso: in primo luogo, la storiografia assume dalla temporalità del soggetto l'esistenza stessa di una *Sache*

da ricostruire, perché altrimenti, se gli eventi accaduti fossero ritenuti sussistenti a prescindere dalla temporalità, in un passato a sé stante, oggettivo e separato dall'esistenza umana, essi sarebbero totalmente cancellati e annientati, come accade all'animale; in secondo luogo, sulla base della conservazione dell'*es war*, è possibile l'apertura al passato e la sua oggettivazione storiografica. La temporalità costituisce il "luogo" del problema della storia *überhaupt* perché non è una struttura astratta e formale, è bensì sostanziata e arricchita dall'intera storia effettuale, che prima di ogni sua tematizzazione, in modo immediato e irriflesso, determina l'essere storico dell'uomo: la storicità è dunque l'unione vivente del Sé con la storia e indica l'appartenenza inconscia alla tradizione. Radicando la *Historie* nella struttura temporale dell'esistenza umana e mostrando il carattere sussidiario della scienza, la *Seconda Inattuale* inaugura una prospettiva filosofica che, una cinquantina di anni dopo, sarà sviluppata in modo rigoroso e radicale da Heidegger in *Essere e tempo*¹².

Nella *Seconda Inattuale* compare però anche un'altra accezione di *storicità*, che indica la consapevolezza della relatività di ogni evento e di ogni creazione umana, implicando tacitamente la riduzione del loro significato all'epoca della genesi. Per Nietzsche, la coscienza storica, generata dallo storiografismo rigoroso e conseguente, danneggia la vita, che ha bisogno, per svilupparsi, di una zona oscura sottratta a tale cognizione scettico-relativistica, esige l'oblio come elemento non-storico. A questo modo di sentire non storico, che è un mettersi a sedere «sulla soglia dell'attimo dimenticando tutte le cose passate» (KSA 1, 250; III, 1, 264), Nietzsche contrappone l'uomo della coscienza storica che,

¹² In *Essere e tempo* si affaccia un celebre richiamo all'opera giovanile di Nietzsche: «Nella seconda delle sue *Considerazioni inattuali* (1874) Nietzsche ha colto l'essenziale circa "i vantaggi e gli svantaggi della storiografia per la vita" e lo ha esposto in modo chiaro e persuasivo. Egli distingue tre specie di storiografia: la monumentale, la antiquaria e la critica, senza però giustificare esplicitamente la necessità di questa triplicità e il fondamento della sua unità. *La triplicità della storiografia è prefigurata nella storicità stessa dell'Esserci*. Questa fa anche comprendere in qual modo la storiografia autentica debba costituire l'unità concreta ed effettiva di siffatte tre possibilità. La suddivisione di Nietzsche non è casuale. L'inizio della sua *Considerazione* fa supporre che egli comprendesse più di quanto abbia detto» (M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit. Gesamtausgabe Band 2*, Klostermann, Frankfurt a.M 1977, p. 523: tr. it. di P. Chiodi, riv. da F. Volpi, Longanesi, Milano 2005, p. 465). Sul tema rimane fondamentale il saggio di Jacques TAMINIAUX, *La presence de Nietzsche dans Sein und Zeit*, in Id., *Lectures de l'ontologie fondamentale*, Millon, Grenoble 1989, pp. 233-251.

privo della capacità di dimenticare, è condannato a farsi spettatore del divenire: «un uomo simile non crederebbe più al suo stesso essere, non crederebbe più a sé, vedrebbe scorrere l'una dall'altra tutte le cose in punti mossi e si perderebbe in questo fiume del divenire: alla fine, da vero discepolo di Eraclito, quasi non oserebbe più alzare il dito. Per ogni agire ci vuole oblio» (KSA 1, 250; III, 1, 264). Questa visione della storia, che presuppone una concezione del tempo come una linea lungo la quale scorrono gli istanti e nella quale l'individuo vivente è collocato in un certo punto, rende impossibile distinguere il tempo della storia dal divenire naturale in cui tutto si svolge in modo prevedibile. Se il presente è concepito come un punto transitorio immerso nel flusso di eventi che dal passato conduce al futuro, se è reso del tutto immanente al processo storico, l'agire non può porsi al di sopra di tale processo introducendo una discontinuità che lo interrompa e ne ridetermini la direzione consolidata. Oltre alla concezione seriale del tempo, come inarrestabile flusso di istanti omogenei e livellati, anche l'assolutizzazione hegeliana della *Weltgeschichte* impedisce al presente di liberarsi dalla morsa del passato e di instaurare il *novum*¹³.

Nella *Seconda Inattuale* coesistono, dunque, due dottrine inconciliabili: la prima si affaccia all'inizio dello scritto nel confronto fra la temporalità dell'uomo e quella dell'animale, indicando la struttura temporale del Sé inconscio dell'uomo come garante di un orizzonte

¹³ «Credo che in questo secolo non ci sia stata nessuna deviazione o svolta pericolosa della cultura tedesca, che non sia diventata più pericolosa ancora per l'enorme influenza, fino a questo momento ancora dilagante, [...] della filosofia hegeliana. In verità, la credenza di essere un epigono di altri tempi è paralizzante e deprimente: terribile e distruttivo deve però apparire il fatto che un bel giorno una tale credenza divinizzata con ardito capovolgimento questo frutto tardivo come il vero senso e scopo di tutto quanto è precedentemente accaduto, il fatto cioè che la sua sapiente miseria venga equiparata a un compimento della storia del mondo. Una tale maniera di considerare ha abituato i Tedeschi a parlare del "processo del mondo" e a giustificare il proprio tempo come il risultato necessario di questo processo del mondo; una tale maniera di considerare ha messo la storia al posto delle altre forze spirituali, l'arte e la religione, come unicamente sovrana, in quanto essa è "il concetto che realizza se stesso", in quanto essa è "la dialettica degli spiriti dei popoli" e il "giudizio universale". Questa storia hegelianamente intesa la si è chiamata con scherno il cammino di Dio sulla terra; il quale Dio però viene per parte sua fatto solo dalla storia. Ma questo Dio è diventato nei crani hegeliani trasparente e comprensibile a sé stesso, e ha già salito tutti i gradini dialetticamente possibili del suo divenire, fino a quella autorivelazione: sicché per Hegel il vertice e il punto terminale del processo del mondo si sono identificati con la sua stessa esistenza berlinese» (KSA 1, 308; III, 1, 326-327).

temporale, dell'esistenza delle *res gestae* e della *historia rerum gestarum*; la seconda dottrina identifica il tempo con la successione seriale di istanti, nella quale il presente si profila come il limite evanescente che separa il passato che non è più e il futuro che non è ancora. Su questa *Zeitlehre* si basa la coscienza storica come presa d'atto dell'incessante sorgere e perire degli eventi nel fiume della *Weltgeschichte*, il flusso oggettivo, quantitativo e lineare di fatti storici, entro cui la *Gegenwart* ha una posizione ben determinata e un significato dato una volta per tutte. Muta però l'atteggiamento di Nietzsche nei confronti di questa visione dissolutiva del tempo: mentre nelle pagine dedicate a Eraclito vi aderiva con entusiasmo considerandola come la verità suprema che dissolve l'inganno ontologico, nella *Seconda Inattuale* la combatte perché sul terreno storico si traduce in una concezione conservatrice della storia quale continuità priva di possibili rotture e innovazioni, impedendo l'affermazione di un presente capace di sottrarsi alla successione seriale degli istanti, di trascendere il movimento storico e di porsi come l'avvio di un processo non preconstituito.

Nel finale della *Seconda Inattuale* prevale la considerazione del "senso storico" alla luce deformante della coscienza storica e non sulla base dell'unità del Sé e di ciò che è stato come condizione della riappropriazione libera e consapevole della *Weltgeschichte* nell'atto creatore della decisione rivolto al futuro. Ciò accade a causa dell'imporsi della dottrina edipica del tempo: Nietzsche è talmente convinto della realtà e della verità di questa *Zeitlehre* che, di fronte al suo carattere pericoloso e distruttivo, non riesce a opporgliene una ugualmente dotata di realtà e di verità, bensì le potenze dell'illusione e dell'oblio, generate dalle forze sovrastoriche dell'arte e della religione, «che distolgono lo sguardo dal divenire, volgendolo a ciò che dà all'esistenza il carattere dell'eterno e dell'immutabile» (KSA 1, 330; III, 1, 351).¹⁴

¹⁴ Gianni Vattimo ha perfettamente colto il punto in questione: «Che la *Seconda Inattuale* si mantenga ancora entro i limiti del pensiero della decadenza risulta ancora più chiaro se si esamina l'alternativa di fondo su cui è impostata: l'eccesso di coscienza storica produce l'inerzia e l'incapacità di fare storia; l'unico modo di uscire da questa condizione è favorire quelle potenze "eternizzanti", ma in sostanza mascheranti, che distolgono lo sguardo dal divenire e dal fluire delle cose, facendoci credere che qualcosa persista. Si vede subito che questo modo di impostare il problema della maschera e della finzione allo scopo di ricreare le condizioni favorevoli all'agire storico non rientra nell'ordine della "maschera buona", è piuttosto del tipo del travestimento assunto, proprio dall'uomo della decadenza, per potersi difendere e per poter coprire la propria insicurezza e il proprio vuoto» (G. VATTIMO, *Il soggetto e la maschera*, cit., pp. 66-67).

Alle potenze sovrastoriche si contrappone la storiografia, che reputa indispensabile «la considerazione delle cose che vede dappertutto un divenuto, un elemento storico, e in nessun luogo un ente, un eterno». Per indicare la portata della rivoluzione operata dalla coscienza storica, Nietzsche riprende la metafora sismica, già usata nella *Filosofia nell'epoca tragica dei Greci*: «allo stesso modo che per un terremoto le città crollano, si spopolano e l'uomo costruisce solo tremando e di nascosto la sua casa su un suolo vulcanico, così anche la vita si abbatte su se stessa, diventando debole e scoraggiata, se il terremoto di idee che la scienza provoca toglie all'uomo il fondamento di tutta la sua sicurezza e la sua pace, la fede in ciò che perdura ed è eterno» (KSA 1, 330; III, 1, 351).¹⁵

La *Seconda Inattuale* pertanto si rivela un crocevia di due differenti percorsi: da un lato, essa riprende la concezione edipica del tempo, che domina la prima fase della produzione nietzschiana; dall'altro, introducendo il tema della discontinuità storica e restituendo al presente un significato irriducibile al processo che conduce da ciò che stato verso ciò che sarà, l'opera inaugura una prospettiva filosofica che, al termine di un complesso itinerario di approfondimento, troverà il suo punto d'arrivo nella concezione dell'eterno ritorno. La fase

¹⁵ E quale il problema dell'avvento della coscienza storica e le sue conseguenze spirituali sulla civiltà occidentale lo mostra in piena luce nel secolo successivo Hans-Georg Gadamer nella sua riflessione sulle moderne *Geisteswissenschaften*: «L'apparizione di una presa di coscienza storica è verosimilmente la più importante fra le rivoluzioni da noi subite dopo l'avvento dell'epoca moderna. La sua portata spirituale sorpassa probabilmente quella che noi riconosciamo alle realizzazioni delle scienze naturali, realizzazioni che hanno visibilmente trasformato la superficie del nostro pianeta. La coscienza storica che caratterizza l'uomo contemporaneo, è un privilegio (forse perfino un fardello) quale non è stato imposto a nessuna delle generazioni anteriori. La nostra attuale coscienza della storia è fondamentalmente diversa dal modo in cui per l'innanzi il passato appariva a un popolo o a un'epoca. Per coscienza storica intendiamo il privilegio dell'uomo moderno di avere piena consapevolezza della storicità di ogni presente e della relatività di tutte le opinioni. E in ogni momento manifesto che questa presa di coscienza storica non è senza effetto sull'attività spirituale dei nostri contemporanei, e, per questo, basta pensare agli immensi sconvolgimenti spirituali della nostra epoca. [...] Nessuno potrebbe più sottrarsi attualmente a questa riflessività caratterizzante lo spirito moderno. D'ora innanzi sarebbe assurdo confinarsi nell'ingenuità e nei limiti rassicuranti di una tradizione esclusiva, allorché la coscienza moderna è preparata a comprendere la possibilità di una molteplicità di punti di vista relativi» (H.-G. GADAMER, *Il problema della coscienza storica*, tr. it. di G. Bartolomei, Guida, Napoli 1988³, pp. 19-20).

successiva della produzione nietzschiana erediterà dalla *Seconda Inattuale* l'istanza di una *Zeitlehre* refrattaria a omologare l'attimo al *nunc fluens* immerso nel flusso temporale, il presente *uniforme e livellato* della concezione seriale, l'esperienza dell'*Augenblick* che, congiungendo passato e futuro, si pone come *ab-solutum* rispetto a ciò che è stato e agli istanti che si succedono costituendo un *novum* che instaura un processo non precostituito.

L'opera del '74 si chiude con l'esigenza di superare la concezione (greca) della continuità degli istanti che si traduce in una visione della storia priva di rotture e di innovazioni. Per il momento questo bisogno rimane una mera possibilità che non si traduce in un'alternativa percorribile, perché la concezione schopenhaueriana del tempo come successione, accolta da Nietzsche come una verità indiscutibile, contraddice le pretese dell'*Augenblick* e non lascia altra soluzione che la fuga nell'oblio o nelle illusioni prodotte dall'arte o dalla religione. Eppure, già nella *Seconda Inattuale*, segnatamente nella determinazione del non storico come il «mettersi a sedere sulla soglia dell'attimo dimenticando tutte le cose passate», nella capacità di «star ritto su un punto senza vertigini e paura come una dea della vittoria» (KSA I, 250; III, 1, 264), si affaccia l'eccedenza qualitativa dell'attimo che apre il futuro e ridetermina il passato:

Solo con la massima forza del presente voi potete interpretare il passato [...] Il responso del passato è sempre un responso oracolare: solo come architetti del futuro, come sapienti del presente, voi lo capirete. [...] Soltanto colui che costruisce il futuro ha diritto a giudicare il passato (KSA I, 293-294; III, 1, 311-312).

Malgrado derivi da motivi filosofici ben definiti, non si può fare a meno di avvertire nella distanza retrospettiva dalla *Seconda Inattuale* un atteggiamento unilaterale, in quanto Nietzsche sembra esclusivamente relegare la sua opera giovanile nell'universo concettuale che ha dovuto abbandonare per poter avviare una nuova fase del suo pensiero, senza rendere giustizia all'altra traiettoria teorica, anch'essa presente e operante nell'opera, che si propone, in modo aurorale, di guadagnare l'unità del soggetto e della storia e che richiedeva di giustificare l'alterità dell'*Augenblick* dalla successione continua degli istanti. Un lapidario giudizio formulato in un appunto dell'autunno 1883 avvalorava questa impressione: «Dietro al mio *primo periodo* ghigna il volto del *gesuiti-*

smo: intendo: il persistere consapevolmente nell'illusione, incorporandola forzatamente come *base della cultura*» (KSA 10, [16[23], 507; VII, 1, parte II, 167). Probabilmente l'indisponibilità nietzschiana a trovare un motivo di affinità e di convergenza con l'*Utilità e il danno della storia* per la vita giovanile dipende dall'enorme difficoltà che ha dovuto affrontare, nel prosieguo del suo *Denkweg*, per giungere a elaborare una concezione del tempo irriducibile alla successione seriale degli istanti, senza più dover ricorrere al farmaco dell'illusione come unico antidoto alla visione del divenire eterno ed unico.

4. A partire da *Umano troppo umano*, uscito nel maggio 1878, si assiste a una netta rivalutazione del filosofare storico, che capovolge le conclusioni della *Seconda Inattuale* e che mette in discussione i capisaldi della concezione del tempo come successione. Il primo vistoso segnale di un globale mutamento di prospettiva emerge in *Opinioni e sentenze diverse* – il manoscritto è redatto tra l'estate e l'autunno 1878, pubblicato dall'editore Schmeitzner nel marzo 1879 –, più precisamente nell'aforisma 179, che ascrive a *Felicità dell'epoca* (*Glück der Zeit*), come recita il titolo, la coscienza storica tanto temuta e deprecata nell'opera del '74 in quanto causa della relativizzazione del presente:

Per due rispetti la nostra epoca è da dire felice. Riguardo al *passato* godiamo di tutte le culture e i loro prodotti e ci nutriamo del sangue più nobile di tutti i tempi, siamo ancora tanto vicini alla magia delle forze dal cui seno essi nacquero, da poterci ad esse fuggevolmente assoggettare con piacere e con brivido: mentre culture precedenti potevano godere solo se stesse e non potevano vedere al di là di sé, anzi erano come rinchiusi sotto una campana dalla volta più o meno ampia, da cui la luce si riversava sì su di essi, ma attraverso la quale nessuno sguardo poteva penetrare di fuori. Riguardo al futuro ci si apre davanti, per la prima volta nella storia, l'immensa vista di mete umano-ecumeniche, abbraccianti tutto il mondo abitato. Nello stesso tempo ci sentiamo consci di possedere la forza necessaria per prendere nelle mani noi stessi senza presunzione questo nuovo compito, senza aver bisogno di aiuti soprannaturali; anzi, – la nostra impresa può riuscire come vuole, possiamo aver sopravvalutato le nostre forze, – in ogni caso non c'è nessuno, tranne noi stessi, a cui dobbiamo darne conto: l'umanità può da ora in poi fare di sé tutto ciò che vuole (KSA 2, 457-458; II, 3, 70-71).

In questo aforisma emergono due importanti novità relative all'asse teorico di svolgimento del pensiero di Nietzsche. In primo luogo, la visione del passato perde il precedente statuto minaccioso, che giustificava, per descriverne le conseguenze destabilizzanti, l'impiego dell'immagine del terremoto; nella nuova fase, la medesima prospettiva si configura piuttosto come un fattore di ricchezza, di orgoglio, di grandezza dell'epoca attuale, della sua penetrazione critica. In secondo luogo, il tema del godimento del passato (*Vergangenheitsgenieszen*) è parzialmente affrancato dal suo esclusivo ambito storiografico di provenienza e lascia trasparire un inedito risvolto metafisico, disegna una parabola ateo-immanentistica, all'insegna della rivendicazione dell'autonomia ontologica dell'uomo dall'opprimente principio sovrasensibile, che implica l'assegnazione di una grave responsabilità cosmico-storica. Il conclusivo riferimento ai *Menschen-Bienen*, agli uomini-ape – «che nel calice di tutte le cose sono capaci di succhiare sempre solo ciò che è più amaro e più spiacevole; ed effettivamente tutte le cose contengono in sé alquanto di questo “non miele”. Pensino costoro a loro modo sulla felicità dell'epoca descritta e continuino pure a costruire l'alveare del loro malumore» (KSA 2, 458; II, 3, 71) – lascia trasparire una sotterranea e sorvegliata autocritica da parte di Nietzsche rispetto all'impianto pessimistico della *Seconda Inattuale*.

Il tema del senso storico si riaffaccia in altri due importanti testi di *Opinioni e sentenze diverse*: nell'aforisma 185, Nietzsche riprende un brano del capitolo 38 dei *Supplementi a “Il mondo come volontà e rappresentazione”*¹⁶, in cui Schopenhauer, sorprendentemente, tra-

¹⁶ «Ciò che la ragione è per l'individuo, la storia lo è per il genere umano. Grazie alla ragione, infatti, l'uomo non è limitato al ristretto presente dell'intuizione, come accade all'animale, ma riconosce invece anche il passato, incomparabilmente più esteso, con il quale il presente è collegato e dal quale è scaturito; è però solo grazie a questo che può avere una comprensione autentica del presente e può addirittura trarre delle conclusioni che riguardano il futuro. Invece l'animale, la cui conoscenza priva della capacità di riflettere è limitata all'intuizione e perciò circoscritta al presente, vaga tra gli uomini, anche una volta che sia stato addomesticato, in una condizione di ignoranza, di ottusità, di inettitudine, di debolezza e di dipendenza. Un popolo che non conosca la propria storia e che sia perciò limitato al presente della generazione attualmente vivente somiglia a quell'animale: perciò non comprende sé stesso e il proprio stesso presente, poiché non è in grado di collegarlo a un passato e di spiegarlo per mezzo di esso; meno ancora è in grado di anticipare il futuro. Solo grazie alla storia un popolo può diventare pienamente consapevole di sé stesso. Pertanto la storia va considerata come l'autocoscienza razionale del genere umano, ed è per questo

scende il consueto deprezzamento della storia e innalza la *Geschichte* ad autocoscienza dell'umanità: se la genialità consiste nel ricordare in modo organico e vivo ciò che si è vissuto, allora, conclude Nietzsche, «nello sforzo di conoscere l'intera evoluzione storica – che sempre più potentemente distingue l'epoca moderna da tutte le precedenti e che per la prima volta ha abbattuto le antiche mura tra natura e spirito, uomo e animale, morale e fisica – potrebbe essere da individuare uno sforzo verso la genialità dell'umanità nel suo complesso. Il completo ripensamento della storia sarebbe autocoscienza cosmica» (KSA 2, 460-461; II, 3, 74). Il testo è importante perché rivela come, nella seconda nuova del suo cammino di pensiero, il pensiero di Schopenhauer non costituisca per Nietzsche soltanto il modello teorico da respingere, ma gli indichi anche la direzione di una possibile alternativa.

L'aforisma 223, intitolato *Verso qual meta si deve viaggiare*, sviluppa ulteriormente il tema del senso storico: «L'immediata osservazione di sé è ben lungi dal bastare per conoscere se stessi: abbiamo bisogno della storia [*Geschichte*], giacché il passato continua a scorrere in noi in cento onde; noi stessi infatti non siamo se non ciò che in ogni attimo sentiamo di questo fluire» (KSA 2, 477; II, 3, 87). La tesi nietzschiana si presenta gravida di conseguenze, perché certifica lo strappo con la precedente impostazione in virtù dell'insistenza sullo stretto legame tra il soggetto e la storia: l'identità personale si rivela arricchita e costituita dalla tradizione, attraversata e plasmata in molteplici sensi dal passato, inizialmente posta in un passivo e onirico rapporto di appartenenza che la *Historie* ha il compito di trasformare in acquisto consapevole, duraturo, fecondo. La conservazione in noi del passato, in forma multiforme e stratificata, implica che non è necessario, per comprendere la storia, visitare i residui viventi delle epoche precedenti, viaggiare nelle nazioni tra le popolazioni selvagge alla ricerca di

che essa è ciò che per il singolo individuo è la coscienza condizionata dalla ragione, riflessiva e capace di coerenza, la mancanza della quale rende l'animale prigioniero del ristretto presente dell'intuizione. [...] In questo senso, dunque, la storia va considerata come la ragione o la coscienza riflessa del genere umano, e occupa il posto di un'autocoscienza immediatamente comune all'intero genere umano, così che solo grazie ad essa il genere umano diventa realmente un intero unitario: l'umanità» (A. SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung II. Zweiter Teilband*, in *Zürcher Ausgabe*, cit., Bd. IV, pp. 523-524; tr. it. di G. Brianese, *Supplementi a "Il mondo come volontà e rappresentazione"*, Einaudi, Torino 2013, pp. 573-574).

quei gradi di civiltà più antichi rispetto agli abiti europei. Il viaggiare, infatti, può così assumere un profilo più sottile e non richiede di passare di luogo in luogo o di percorrere migliaia di miglia:

molto probabilmente gli ultimi tre secoli sopravvivono ancora in tutte le loro sfumature e rifrazioni culturali anche in nostra vicinanza: essi vogliono solo essere scoperti. In molte famiglie, anzi in singoli uomini, gli strati giacciono ancora sovrapposti in modo bello ed evidente: altrove ci sono fenditure della roccia più difficili da capire. Certo in contrade remote, in vallate montane meno conosciute e in comunità più chiuse, un venerabile campione di un sentimento molto più antico si è potuto più facilmente conservare, e qui deve essere rintracciato: mentre è per esempio improbabile fare tali scoperte a Berlino, dove l'uomo viene al mondo svuotato e insensibile. Chi dopo lunga esercitazione in quest'arte del viaggiare, è diventato un Argo dai cento occhi, accompagnerà alla fine dappertutto [...] 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 divenente e trasformato. Così la conoscenza di sé diventa conoscenza del tutto in relazione a tutto il passato (KSA 2, 477-478; II, 3, 87-88).

Tramite la ripresa e l'originale ripensamento di nuclei tematici tratti dal *Faust* di Goethe e dai testi di Ralph Waldo Emerson¹⁷, Nietzsche descrive l'identità dinamica di un soggetto mobile e inquieto, aperto a ciò che è stato, attraversato a molteplici livelli dalla *Weltgeschichte*, capace di riattraversare la storia, in forma riflessa e consapevole, come una forma di autobiografia, di riappropriazione di sé.

Il problema è ripreso, qualche anno dopo, nella *Gaia scienza*, uscita nell'agosto 1882 in quattro libri (il quinto e conclusivo sarà aggiunto nella seconda edizione del 1887). Nell'aforisma 337, intitolato *Il "senso di umanità" dell'avvenire*, Nietzsche osserva che se si considera l'epoca presente con gli occhi di un'epoca passata, emerge che il suo carattere peculiare, insieme virtù e malattia, è il senso storico (*der historische Sinn*):

¹⁷ Cfr. G. CAMPIONI, "Verso qual meta si deve ancora viaggiare". Lettura dell'aforisma 223 da Opinioni e sentenze diverse di Friedrich Nietzsche, in G. Campioni, A. Venturelli (cur.), *La 'biblioteca ideale' di Nietzsche*, Guida, Napoli 1992, pp. 131-152.

Esso è l'inizio di qualcosa di interamente nuovo e sconosciuto nella storia: si dia a questo seme qualche secolo di più, e potrebbe venirne fuori alla fine, un frutto mirabile, con un profumo parimenti mirabile, per il quale la nostra vecchia terra diventerebbe più gradevole ad abitarsi di quanto non lo sia stata fino a oggi. 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 (KSA 3, 564; V, 2, 230).

Dal senso storico derivano le concezioni relativistiche e provvidenzialistiche della storia, espressioni entrambe della vecchiaia di un'umanità intenta, nel momento del suo declino (o perché il senso si è già realizzato, nel caso del provvidenzialismo, o perché non si realizza mai, in quello del relativismo), a ripiegarsi su di sé e a raccontare la sua giovinezza, ma da esso, in modo involontario e quasi per una eterogenesi dei fini, l'uomo ha anche imparato ad allargare l'orizzonte del presente all'intero passato. Si comincia così a produrre un sentimento possente di unità del genere umano che dovrà tradursi – questa è la speranza di Nietzsche – nell'assunzione da parte dell'umanità, dopo l'evento tragico della morte di Dio, della grave responsabilità di rispondere da sé alla *Grundfrage* del senso dell'esistere. Questa è la posta in gioco per colui che si appropria e interiorizza la storia nella sua totalità: chi sa sentire la *Weltgeschichte* come la sua propria storia, chi riesce a sopportarne la negatività, è

l'uomo che ha un orizzonte di millenni davanti e dietro di sé, l'erede di ogni tratto aristocratico di tutto lo spirito passato, erede gravato di obblighi, essendo il più nobile di tutti i nobili dell'antichità, e al contempo il capostipite di una nobiltà nuova, di cui nessun tempo vide e sognò l'eguale: assumersi 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 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! (KSA 3, 565; V, 2, 230-231).

Nietzsche considera *divino* il sentimento che congiunge in unità il presente con l'intera storia umana, perché la *Historie*, il riattraversamento consapevole della *Weltgeschichte*, alimenta l'indipendenza ontologica di un uomo-soggetto ormai indisponibile a rientrare nei limiti angusti dell'*homo creatura*. Il testo della *Gaia scienza* prosegue l'allargamento dello *historischer Sinn* alla dimensione teologica compiuto dall'aforisma 179 di *Opinioni e sentenze diverse*: la riappropriazione della storia non è più un tema circoscritto all'attività storiografica o esclusivamente riguardante l'identità individuale, ma è programmaticamente inserita nel nuovo quadro problematico della fine della tradizione metafisica platonico-cristiana, anche in virtù del suo collegamento, nell'opera del 1882, con l'evento tragico della "morte di Dio", che provoca la radicalizzazione e la coerentizzazione del discorso.

Bisognerà attendere *Così parlò Zarathustra* perché l'estensione del significato del senso storico dispieghi fino in fondo le sue recondite potenzialità concettuali, anche se un passo in questa direzione è preannunciato dall'aforisma 34 della *Gaia scienza*, intitolato *Historia abscondita*, in cui Nietzsche individua la creatività del movimento instaurato dall'*Erinnerung* ermeneutico-storiografica, la sua capacità di dischiudere nuove interpretazioni del passato che lo trasformino e ne consentano la ripresa: «Ogni uomo grande è dotato di una forza agente a ritroso: in virtù sua tutta la storia è rimessa sulla bilancia e mille segreti del passato sgusciano fuori dai loro nascondigli – per insinuarsi nel suo sole. Non è affatto possibile determinare tutto ciò che sarà un giorno storia. Forse il passato continua ad essere essenzialmente non ancora scoperto! C'è ancora bisogno di tante forze agenti a ritroso» (KSA 3, 404; V, 2, 74). La scoperta che il passato non contiene fatti in sé, dal significato univoco e immodificabile, ma eventi che ricevono la luce (il significato) dal sole dell'interprete, agisce retrospettivamente sulla *Weltgeschichte*, che così può ritornare trasformata nel presente. La ripresa del tema platonico del sole, insieme al rovesciamento del pessimismo che l'identificazione di volontà e sole possedeva in Schopenhauer, indicano che Nietzsche si sente portatore di una verità in grado di liberare la storia dalle false interpretazioni ricevute finora disocculando le traiettorie inesplorate di cui il passato è gravido alla luce della verità (il sole) posseduta dalla forza agente a ritroso. Non è un caso che, in un appunto redatto al termine del 1883, Nietzsche annoti: «il passato è una scrittura con cento significati e interpretazioni e, in ve-

rità, una via verso *molte* futuri! Colui però che riuscirà a dare al futuro un solo significato, determinerà anche l'unico significato del passato» (KSA 10, 22[3] 624; VII, 1, parte II, 288). L'estensione del senso storico non mira a una riappropriazione del passato che ricostruisca la continuità della *Weltgeschichte*: non si tratta di ritrovare il tempo perduto, ma di individuare le vie ancora percorribili, i sentieri rimasti interrotti che dal passato conducono al futuro spezzando la continuità e il senso del processo storico. Ecco perché Nietzsche, in alcuni inediti dell'inizio del 1882, proclama di voler vivere nella sua persona «tutta la storia e assimilare tutta la potenza e la violenza» (KSA 3, 17[4], 666; V, 2, 559) e di voler trasformare la *Weltgeschichte* da «questo disordinato, rozzo e assurdo “là e allora”» nel «“qui e ora”» (KSA 3, 17[5], 666; V, 2, 559) di un *Augenblick* che si eleva «*al di sopra del tempo*» (KSA 3, 17[34], 671; V, 2, 563) come mera successione.

5. Il tema del senso storico, inaugurato dalla *Seconda Inattuale*, troverà il suo decisivo approfondimento nella concezione dell'eterno ritorno: le dichiarazioni sparse negli inediti – «dall'attimo [*Augenblick*] in cui questo pensiero esiste, ogni colore si muta, e vi è un'altra storia» (KSA 9, 12[226], 616; V, 2, 498); «la dottrina del ritorno è il *punto di svolta nella storia*» (KSA 10, 16[49], 515; VII, 1, parte II, 175) – mostrano che Nietzsche, con il «pensiero dei pensieri» (KSA 9, 11[143], 496; V, 2, 382), intende rispondere alle questioni sollevate dall'opera del '74 sulla possibilità di interrompere il corso rettilineo della storia grazie all'esperienza di un attimo sottratto alla successione quantitativa degli istanti livellati. Ma quale configurazione dell'eterno ritorno permette la discontinuità storica e il superamento della concezione del tempo come serie lineare e continua di “ora” qualitativamente omogenei?

Il primo riferimento alla dottrina dell'eterno ritorno si affaccia in un inedito dell'agosto 1881. Nel punto 5 si legge: «Il nuovo peso: l'eterno ritorno dell'identico. [...] Che facciamo noi, con ciò che rimane della nostra vita – noi, che ne abbiamo vissuto la maggior parte senza sapere la cosa più importante? Ci dedichiamo a insegnare questa teoria [...]. Il nostro tipo di felicità in quanto maestri della più grande teoria. *Primi d'agosto 1881 a Sils-Maria, a 6000 piedi al disopra del mare e molto più in alto di tutte le cose umane!*» (KSA 9, 11[141], 494; V, 2, 380). Che nell'appunto Nietzsche senta il bisogno di annotare la data in cui ha concepito il pensiero dell'eterno ritorno e che con-

fessi di aver vissuto la maggior parte della sua vita senza conoscerlo, ridimensiona le tesi interpretative che lo considerano un motivo che attraversa fin dall'inizio lo svolgimento intellettuale nietzschiano.¹⁸ Inoltre, l'autodefinizione di "maestro della grande teoria", dimostra che la dottrina dell'*ewige Widerkunft des Gleichen* non deriva dalla volontà nietzschiana di ripristinare l'antica visione cosmologica dei presocratici, come risposta antimoderna alla crisi della modernità e della coscienza storica.¹⁹ La concezione dell'eterno ritorno non alimenta la fuga dal tempo verso l'eterno, ma prospetta unicamente il superamento del tempo naturale, come successione seriale, continua e infinita, di istanti omogenei e puntuali, in vista di una forma di temporalità circolare, che renda possibile l'interruzione del corso rettilineo della storia grazie alla differenza dell'attimo dall'istante, dell'*Augenblick* dallo *Jetzt* e dal *nunc fluens*.

In *Ecce homo* (KSA 6, 335; VI, 3, 344), nel capitolo su *Così parlò Zarathustra*, Nietzsche individua nella dottrina dell'eterno ritorno la concezione fondamentale dell'opera e ne riconduce la scoperta all'agosto 1881: l'irruzione di quel pensiero è descritta come un'intuizione sconvolgente e improvvisa, tuttavia ancora vaga e indeterminata, priva di un contenuto definito. D'altronde i numerosi e contraddittori tentativi di elaborazione, dall'aforisma 341 della *Gaia scienza* a quelli inclusi negli appunti del 1881-1882, si rivelano più delle provvisorie e incerte sperimentazioni che il frutto di una chiara sistemazione te-

¹⁸ D'altronde è significativo che, nella *Seconda Inattuale*, Nietzsche si riferisca criticamente alla dottrina dell'eterno ritorno: «ciò che fu possibile una volta potrebbe presentarsi, come possibile per la seconda volta solo se i Pitagorici avessero ragione nel credere che, per una medesima costellazione dei corpi celesti, anche sulla terra si dovessero ripetere le medesime cose fin nei minimi particolari: sicché quando le stelle avessero una certa posizione reciproca, uno Stoico si unirebbe sempre di nuovo con un Epicureo per assassinare Cesare e in un'altra posizione Colombo scoprirebbe sempre di nuovo l'America. Solo se la terra ricominciasse ogni volta la sua commedia dopo il quinto atto, se fosse stabilito che la stessa concatenazione di motivi, lo stesso *deus ex machina*, la stessa catastrofe ritornassero a determinati intervalli, allora il potente potrebbe desiderare la storia monumentale secondo una piena, iconica veracità, ossia ogni fatto, nella sua particolarità e unicità esattamente formate: probabilmente dunque non prima che gli astronomi fossero diventati di nuovo astrologi» (KSA I, 261; III, 1, 276).

¹⁹ Il riferimento è all'importante lettura di Karl Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen* [1935], in Id., *Sämtliche Schriften*, 9 Bde., Metzler, Stuttgart 1987, Bd. VI, pp. 101-384; tr. it. di S. Venuti, *Nietzsche e l'eterno ritorno*, Laterza, Roma-Bari 1982.

orica: in questo periodo la dottrina si presenta scissa in due direzioni inconciliabili, l'una cosmologica e l'altra morale. Ma nell'autobiografia Nietzsche aggiunge un'osservazione importante e precisa che il parto effettivo della teoria dell'eterno ritorno è avvenuto soltanto nel febbraio 1883, ossia diciotto mesi dopo il suo primo annuncio, ossia nel primo libro di *Così parlò Zarathustra*.²⁰ Il riferimento è decisivo e costituisce un importante indizio su come interpretare la dottrina nietzschiana.

Già nel capitolo *Delle tre metamorfosi* la concezione dell'eterno ritorno è posta in evidenza. Nietzsche presenta le tre principali forme che lo spirito ha assunto e che deve ancora assumere nella storia occidentale. La prima figura dello spirito è il cammello, lo spirito venerante e paziente che ha i valori sopra di sé poiché sono posti da un fondamento sovrasensibile che trascende la vita: questa trascendenza del "luogo" del valore e del senso ha dominato per due millenni la storia occidentale, provocando un progressivo e inarrestabile inaridimento della vita, che deriva dalla sua lacerazione nei due mondi ontologicamente contrapposti del "mondo vero" e del mondo apparente. Quando la frattura interna alla vita raggiunge il culmine e diventa insopportabile lo spirito prende coscienza che il fondamento da sempre operante nel conferimento del valore è la volontà di potenza: lo spirito si trasforma in leone e si afferma in opposizione al giogo del passato. Ma solo la terza figura dello spirito, il fanciullo, che rappresenta l'umanità liberata, sarà capace di entrare in un rapporto creativo con ciò che è stato, riesce cioè a far circolare di nuovo gli eventi e i valori del passato: «Innocenza è il fanciullo e oblio, un nuovo inizio, un giuoco, una ruota ruotante da sola, un primo moto, un sacro dire di sì. Sì, per il giuoco della creazione, fratelli, occorre un sacro dire di sì: ora lo spirito vuole la sua volontà» (KSA 4, 31; VI, 1, 25). L'appunto preparatorio del *Nachlass* suggerisce che questa forma di temporalità è esclusivamente umana e non riguarda il tempo cosmico: «Questo è l'uomo: una nuova forza, un primo moto: una ruota rotante da sola» (KSA 10, 207; VII, 1, parte I, 193). La volontà di potenza, dopo aver smascherato come un proprio prodotto il mondo sovrasensibile, ri-valuta nuovamente il passato, lo libera dall'interpretazione etico-

²⁰ «Se invece conto i giorni da allora [agosto 1881] in avanti, fino al parto che avvenne nel febbraio 1883, all'improvviso e nelle circostanze più inverosimili [...] ne risulta una gravidanza di diciotto mesi» (KSA 6, 335; VI, 3, 344)

metafisica. L'eterno ritorno indica la possibilità di interrompere la storia occidentale, di rimetterne in discussione l'esito tragico, ossia il deserto di senso che impoverisce e rende sterile la vita, instaurando un movimento che genera un nuovo inizio, una nuova storia.

Il capitolo *Della virtù che dona* approfondisce la concezione dell'eterno ritorno come movimento di riappropriazione del passato e di produzione della discontinuità storica. Nel congedarsi dalla città, Zarathustra invita i suoi discepoli a lasciarlo proseguire da solo; per commiato essi gli donano un bastone sulla cui impugnatura d'oro un serpente si inanella intorno al sole. Zarathustra si rivolge allora ai suoi discepoli con queste parole: «In verità io indovino voi, miei discepoli: voi anelate, come me, alla virtù che dona [...] Insaziabile, l'anima vostra anela a tesori e gemme, perché la vostra virtù è insaziabile nella volontà di donare. Voi costringete tutte le cose a venire a voi e dentro di voi, perché riscaturiscano dalla vostra sorgente come doni del vostro amore» (KSA 4, 97-98; VI, 1, 88-89). Il serpente inanellato attorno al sole allude alla dottrina dell'eterno ritorno e la virtù che dona indica la potenza della volontà che impone al passato di ritornare nel presente, costringendo gli eventi e i valori a rientrare in quel fondamento da cui sono sempre inconsapevolmente originati e a riscaturirvi come da una sorgente, da una fonte battesimale. Il movimento circolare che la volontà imprime all'accadere è identico a quello instaurato dal fanciullo nel capitolo *Delle tre metamorfosi*, che avvia un nuovo inizio e spezza il corso lineare della storia. La volontà può giustificare l'esistere solo se il suo *Ja-sagen* riguarda la totalità del divenire, includendo anche ciò che è alle sue spalle, non solo il presente e il futuro. Muovendo dalla consapevolezza che non esiste un passato immutabile e necessario, che i valori non sono assoluti ed eterni, che il senso è soggettivo e immanente, non oggettivo e trascendente, la volontà di potenza impone agli eventi e ai valori un moto rotatorio che li fa riscaturire da sé con un nuovo, più alto e vero significato. Il presupposto dell'intero progetto filosofico è il definitivo congedo dalla *Zeitlehre*, secondo cui la decisione riguarda soltanto il futuro e non può agire a ritroso.²¹

²¹ «Ma non può mai essere oggetto di scelta il passato [...], giacché non si delibera sul passato, ma sul futuro e sul contingente, mentre il passato non può non essere stato. Perciò ha ragione Agatone: "Ché di questa sola possibilità anche Dio rimane privo: rendere non fatto ciò che è stato fatto"» (ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, 1139 b4-11, Introduzione, traduzione, note e apparati di C. Mazzarelli, Rusconi, Milano 1993, pp. 231-233).

Alla fine del capitolo Zarathustra rivela ai discepoli la prospettiva ultima del suo messaggio, finalizzato alla restituzione del senso alla terra e al superamento della casualità, dell'assurdo e del senza-senso: «*Morti sono tutti gli dèi: ora vogliamo che il superuomo viva*» – questa sia un giorno, nel grande meriggio, la nostra ultima volontà!» (KSA 4, 102; VI, 1, 93). Nell'ora del meriggio, che conclude la storia del “lungo errore” ed è l'attimo storico in cui si desta il pensiero dell'eterno ritorno, il soggetto-volontà, prendendo coscienza che tutti gli dèi sono morti, vuole che il superuomo sia.

Nel capitolo *Della redenzione*, collocato nel secondo libro di *Così parlò Zarathustra*, si affaccia un tassello decisivo per la comprensione dell'ideale redentivo del soggetto-volontà.

In verità, amici, io mi aggiro in mezzo agli uomini, come in mezzo a frammenti e membra di uomini! [...] E se il mio occhio rifugge dall'oggi verso il passato: sempre esso trova la stessa cosa: frammenti e membra e orrida casualità – ma mai un uomo! L'oggi e il passato sulla terra – ah, amici miei – questo è *per me* il massimo di ciò che non posso sopportare; e non saprei vivere, se non avessi anche la visione di ciò che necessariamente verrà (KSA 4, 179; VI, 1, 169-170).

Il passato e il presente si presentano come orrida casualità, privati del senso dell'esistere, e Zarathustra riesce a sopportarne la visione solo grazie alla speranza di un futuro in cui l'umanità si trasformi e si superi nel superuomo: «Io passo in mezzo agli uomini, come in mezzo a frammenti dell'avvenire: di quell'avvenire che io contemplo. [...] Redimere coloro che sono passati e trasformare ogni “così fu” in un “così volli che fosse!” – solo questo può essere per me redenzione (KSA 4, 179; VI, 1, 170). Più avanti, nel terzo libro, segnatamente nel capitolo *Di antiche tavole e nuove*, Zarathustra dichiara di aver insegnato agli uomini «a creare nell'avvenire e a redimere nella creazione tutte le cose che *furono*. Redimere il passato nell'uomo e ricreare ogni “così fu”, finché la volontà dica: “Ma così volli che fosse! Così vorrò che sia”» (KSA 4, 249; VI, 1, 242). La redenzione riguarda la possibilità che ciò che è stato non sia stato privo di scopo, non si concluda con l'assurdo e il senza senso, ma possa diventare oggetto di una decisione che lo trasformi nel suo profilo consolidato, ne consenta la riattivazione delle sue possibilità costitutive e ne legittimi la ripresa. La riconfigurazione del passato è praticabile solo se l'uomo si dimostra

di realizzare un modo di esistere, il superuomo, che possa redimere l'esistenza dalla mancanza di senso e dalla negatività dell'esistere, conferendo un significato anche alla sofferenza e all'invano. Il "così fu" (*es war*) si rovescia in un "così volli che fosse" (*so wollte ich es*) quando la volontà, nell'attimo supremo della decisione, costruisce un futuro che giustifichi l'esistere e ricrei il passato inserendolo in una prospettiva emancipativa: il movimento è circolare ed è radicato nella struttura temporale della volontà, che, nel meriggio, fa convergere in unità la totalità delle dimensioni temporali e le redime riconciliandole con il fondamento, ossia con sé stessa.²² Non è un caso che, in un appunto dell'autunno 1883, Nietzsche osservi: «la redenzione dei trapassati [*Erlösung der Vergangenen*]. Il grande meriggio stipato di opposti conciliati [*vollgestopft mit vereinigten Gegensätzen*]» (KSA 10, 16[84], 548; VII, 1, parte II, 187). In forza della decisione, si riunificano le irrisolte opposizioni della vita e del senso, del tempo e della sua ragion d'essere, che durante il lungo dominio della metafisica hanno lacerato la vita.

La redenzione non va fraintesa con l'accettazione dell'*es war* in forza della sua inevitabilità, con una forma di *amor fati* che si costringe ad amare e a rivolare ciò che è stato nonostante la sua mancanza di significato. Il superamento dell'esito tragico della "storia del lungo errore" non deriva dalla passiva e integrale accettazione dell'orrida casualità e dell'uomo allo stato di frammento, in quanto una simile prospettiva implicherebbe piuttosto l'istituzione dell'eterno ritorno dell'invano, del

²² In due appunti redatti tra la fine 1882 e l'estate 1883 (4[84] e 7[7]) Nietzsche esprime chiaramente la sua prospettiva filosofica: «il futuro, in quanto ciò che noi vogliamo, agisce sul nostro presente» (KSA 10, 7[7], 237; VII, I, parte I, 227); «noi giustifichiamo a posteriori tutti i defunti e conferiamo un significato alla loro vita, quando da questo materiale formiamo il superuomo e diamo un *fine* a tutto quanto il passato» (KSA 10, 4[84], 138; VII, I, parte I, 128). In due passi di *Ecce homo* Nietzsche sostiene che il suo compito filosofico riguarda il movimento redentivo della volontà: «il mio compito, il compito di preparare l'umanità a un momento di suprema riflessione su se stessa, un *grande meriggio*, quando essa si guarderà indietro e avanti, quando uscirà dal dominio del caso e dei sacerdoti e porrà per la prima volta, nella sua *totalità*, la domanda "perché", "a che scopo?"» (KSA 6, 330; VI, 3, 340); interpretando retrospettivamente *Così parlò Zarathustra*, Nietzsche, prima di citare il passo appena richiamato del capitolo *Della redenzione*, osserva che «una volta Zarathustra determina con rigore il suo compito – è anche il mio –, dicendo che non ci si può ingannare sul suo *sensu*: che il suo *dire sì* va fino alla giustificazione, fino alla redenzione anche di tutto il passato» (KSA 6, 348; VI, 3, 358).

nulla eterno.²³ Perpetuando e rendendo definitivamente insuperabile la conclusione della storia occidentale, questa versione dell'eterno ritorno non può costituire l'ideale emancipativo del superuomo e assomiglia piuttosto a una condanna senza fine, perché futuro e passato non sono ricreati dall'attimo della decisione del soggetto-volontà e l'esistere è costretto a ripetere eternamente l'assenza di senso. *L'es war* è il macigno di fronte a cui la volontà si arresta: «Impotente contro ciò che è già fatto, la volontà sa male assistere allo spettacolo del passato. La volontà non riesce a volere a ritroso; non potere infrangere il tempo e la voracità del tempo, – questa è per la volontà la sua mestizia più solitaria [...] Che il tempo non possa camminare a ritroso, questo è il suo rovello; “ciò che fu” – così si chiama il macigno che la volontà non può smuovere» (KSA 4, 180; VI, 1, 170-171). Considerare l'*es war* alla luce della concezione del tempo come successione seriale e continua di istanti significa privare la volontà della capacità di ri-definirlo, di ri-volerlo, di farlo ritornare trasformato dalla decisione redentiva che vuole che il superuomo sia. La volontà sembra poter esercitare il suo potere solo su ciò che non è ancora accaduto, mentre il passato, in quella *Zeitlehre*, appare imm modificabile e indifferente verso l'ideale redentivo che muove la volontà. Se è vero che l'eterno ritorno è la concezione fondamentale di *Così parlò Zarathustra* – come riconosce Nietzsche in *Ecce homo* (KSA 6, 335; VI, 3, 344) –, è perché la possibilità di volere a ritroso, contrapponendosi alla visione distruttiva del tempo dello spirito di vendetta, rende possibile il senso stesso dell'operare di Zarathustra e il suo intero movimento redentivo.

Prima facie, la visione dell'eterno ritorno come decisione è però contraddetta dalla coincidenza del tempo con l'*anulus aeternitatis* proclamata nel celebre capitolo del terzo libro di *Così parlò Zarathustra*, *La visione e l'enigma*. Identificato l'eterno ritorno con la legge cosmica che connette tutte le cose imponendo loro di muoversi ciclicamente e di tornare eternamente sempre identiche a sé, non c'è nessuno spazio per la sporgenza qualitativa dell'*Augenblick*, perché non è l'attimo a creare l'anello che congiunge passato e futuro, anzi l'attimo stesso è

²³ In un famoso inedito, datato 10 giugno 1887, Nietzsche presenta la configurazione estrema del nichilismo come l'eterno ritorno dell'invano: «La *durata*, con un “invano”, senza senso e scopo, è il pensiero più *paralizzante*, in particolare quando si capisce che si viene presi in giro senza che si abbia la forza di non farsi prendere in giro. Pensiamo questo pensiero nella sua forma più terribile: l'esistenza, così com'è, senza senso né scopo, ma inevitabilmente ritornante, senza un finale nel nulla: “*l'eterno ritorno*”. È questa la forma estrema del nichilismo: il nulla (la “mancanza di senso”) eterno!» (KSA 12, 213; VIII, 1, 201).

già invece risucchiato nel circolo, è già eternamente stato e, in questo suo essere già stato, trascina con sé tutte le cose avvenire, incluso il suo accadere futuro.²⁴ Si riaffaccia così, in *Così parlò Zarathustra*, una figura dell'eterno ritorno modellata sulla configurazione cosmologica dei manoscritti del 1881-1882 e che si riduce all'incondizionata accettazione del già stato, del già determinato una volta per tutte. Tuttavia, molti elementi testuali del capitolo *La visione e l'enigma* suggeriscono che non è questo l'autentico significato della dottrina dell'eterno ritorno: non è sufficiente alludere all'andamento ciclico del tempo, come ritiene il nano, per coglierne il vero profilo concettuale, anche perché quella visione demoniaca non è in grado di assolvere il compito assegnatogli da Nietzsche di giustificare la totalità delle dimensioni del tempo di fronte al tribunale della volontà; infine, il titolo stesso del capitolo mostra che c'è un enigma da risolvere: «*Chi è l'uomo, cui le più gravi e le più nere fra le cose strisceranno nelle fauci?*» (KSA 4, 202; VI, 1, 194). Questa domanda oscura trova risposta in un altro capitolo del terzo libro, intitolato *Il convalescente*: dopo aver richiamato il suo pensiero "più abissale", l'eterno ritorno in accezione cosmologica, Zarathustra prova orrore e, soffocato dalla nausea, crolla a terra. Quando si riprende gli animali si rivolgono a lui indicandolo come il "maestro dell'eterno ritorno" nella sua versione ciclico-naturalistica²⁵.

²⁴ «Ognuna delle cose che *possono* camminare, non dovrà forse aver già percorso una volta questa via? Non dovrà ognuna delle cose che *possono* accadere, già essere accaduta, fatta, trascorsa una volta? E se tutto è già esistito: che pensi, o nano, di quest'attimo? Non deve anche questa porta carraia – esserci già stata? E tutte le cose non sono forse annodate saldamente una all'altra, in modo tale che questo attimo trae dietro di sé *tutte* le cose avvenire? *Dunque* – anche se stesso? Infatti, ognuna delle cose che *possono* camminare: anche in questa lunga via *al di fuori* – *deve* camminare ancora una volta! E quel ragno che indugia strisciando al chiaro di luna, e persino questo chiaro di luna e io e tu bisbiglianti a questa porta, di cose eterne bisbiglianti – non dobbiamo tutti esserci stati un'altra volta? – e ritornare a camminare in quell'altra via al di fuori, davanti a noi, in questa lunga orrida via – non dobbiamo ritornare in eterno? (KSA 4, 199-200; VI, 1, 192).

²⁵ «O Zarathustra, ribatterono le bestie, le cose stesse tutte danzano per coloro che pensano come noi: esse vengono e ci porgono la mano e ridono e fuggono – e tornano indietro. Tutto va, tutto torna indietro: eternamente ruota la ruota dell'essere. Tutto muore, tutto torna a fiorire, eternamente corre l'anno dell'essere. Tutto crolla, tutto viene di nuovo connesso; eternamente l'essere si costruisce la medesima abitazione. Tutto si diparte, tutto torna a salutarsi; eternamente fedele a se stesso rimane l'anello dell'essere. In ogni attimo comincia l'essere; attorno ad ogni "qui" ruota la sfera "là". Il centro è dappertutto. Ricurvo è il sentiero dell'eternità» (KSA 4, 272-273; VI, 1, 265-266).

E Zarathustra ribatte: «O voi, maliziosi burloni e organetti cantastorie! [...] come sapete bene ciò che ha dovuto adempiersi in sette giorni: e come la bestiaccia mi è strisciata dentro le fauci per strozzarmi! Ma io ne ho morso il capo e l'ho sputato lontano da me!» (KSA 4, 273;266). La soluzione dell'enigma consiste nell'identificare con Zarathustra il pastore che stacca con un morso la testa al serpente nero dell'eterno ritorno nella sua modalità inautentica, ormai derubricabile a canzone da organetto e a pensiero abissale che suscita disgusto, perché in base ai suoi dettami dovrebbe eternamente ritornare l'*ultimo uomo*, ossia colui che, a differenza dell'*Übermensch*, nega e non giustifica l'esistenza. La redenzione è possibile a patto di confrontarsi con l'ipotesi nauseante dell'eterno ritorno dell'invano e di oltrepassare la sua ciclicità paralizzante, che impedisce all'attimo della decisione di instaurare il nuovo inizio, ossia il primo moto del mondo richiesto dalla redenzione: «La volontà è qualcosa che crea», scrive Nietzsche nel capitolo *Della redenzione*. E aggiunge: «Ogni "così fu" è un frammento, un enigma, una casualità orrida – fin quando la volontà che crea non dica anche: "ma così volli che fosse!" – Finché la volontà che crea non dica anche: "ma io così voglio! Così vorrò!"» (KSA 4, 181;172). Nel meriggio la volontà apre il passato a una molteplicità di nuove interpretazioni, lo trasforma da regno dell'immutabile, del fattuale e del necessario ad ambito del possibile e in questo modo si riappropria creativamente della "storia del lungo errore". L'attimo della decisione riscatta la totalità del tempo alla luce del futuro del superuomo, la volontà di potenza cosciente di sé, che riportando l'*es war* nell'orbita del senso lo misura, lo giustifica e se ne riappropria.

6. Nella sua *Introduzione a Nietzsche*, Gianni Vattimo ha dichiarato:

La *Seconda Inattuale*, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita* (1874), ha un particolare fascino, nonostante il fatto che, come e più di altri scritti di Nietzsche, apra problemi assai più numerosi di quanti non ne risolva [...]. La problematicità del significato della *Seconda Inattuale* nel quadro dell'opera nietzscheana consiste nel fatto che è difficile vedere in essa un punto di arrivo, o una preparazione di tesi successive – per esempio della dottrina dell'eterno ritorno dell'uguale – alle quali pure si potrebbe collegare²⁶.

²⁶ G. VATTIMO, *Introduzione a Nietzsche*, Laterza, Roma-Bari 1985, p. 28.

Ma, dalle analisi effettuate nelle pagine precedenti, è emerso che dalla *Seconda Inattuale* prende le mosse un percorso che, tramite gli svolgimenti di *Opinioni e sentenze diverse* e della *Gaia scienza*, approderà in *Così parlò Zarathustra*, l'*opus maius* che dunque non vive affatto in un'«azzurra solitudine» (KSA 6, 343; 352), come presume Nietzsche in *Ecce homo*. Tuttavia non si può negare che nell'opera del '74, specialmente nelle conclusioni, continui a rimanere centrale la visione del tempo come successione lineare e continua di istanti puntuali, omogenei e in fuga. Non solo: l'aspetto più sconcertante della tarda filosofia nietzschiana è riconducibile alla carsica, persistente e imbarazzante presenza della *Zeitlehre* edipico-distruttiva, come dimostra l'appunto redatto tra il novembre 1887 e il marzo 1888: «Io cerco una giustificazione del mondo che faccia giustizia a *questo* fatto: si deve spiegare il divenire senza far ricorso a [...] intenzioni finali; il divenire deve apparire giustificato in ogni attimo (o *non valutabile*, il che riesce alla stessa cosa); non è assolutamente lecito giustificare il presente con un futuro o il passato con il presente» (KSA 12, 34; VIII, 1, 246). Di fronte all'innocenza del divenire come si giustifica l'ideale redentivo del superuomo? L'*Übermensch* non si configura come l'ideale del futuro che deve giustificare il presente e il passato, la totalità dei tempi e dei mondi possibili? Se il senso del divenire dev'essere compiuto in ogni attimo, in quanto totalmente indisponibile a rimanere sotto il raggio d'incidenza della *Sinnfrage*, la redenzione e la stessa istanza di superare la «storia del lungo errore» non riescono a porsi al riparo dal sospetto di *esigenzialismo*: entrambe, infatti, sono confutate dalla struttura edipica del tempo come successione, che, proprio perché del tutto refrattario al senso, risulta in ogni momento paradossalmente conciliato, in virtù dell'assenza di un criterio valutativo o di una norma assiologica con cui commisurarlo. La tensione che minaccia la stabilità e la coesione del pensiero nietzschiano concerne in ultima analisi l'irrisolta posizione dell'uomo nel mondo: da un lato, Nietzsche considera l'uomo come l'unico ente capace di dare significato al divenire naturale e all'esistenza *überhaupt*, anche a quella cosmica, dall'altro è ridotto a un casuale prodotto del divenire naturale, a aspetto effimero della vita, a momento eccentrico di una totalità che non ha né ordine né senso. L'aporia si ripercuote su vari aspetti del pensiero nietzschiano degli anni Ottanta, dalla temporalità alla volontà di potenza e all'eterno ritorno, i cui significati oscillano in relazione alla loro dipendenza dal polo umanistico-soggettivistico o dal polo cosmico-caotico.

Alla luce delle istanze del pensiero contemporaneo, entrambe le soluzioni appaiono però insoddisfacenti e improseguibili. Non si può accogliere l'ideale redentivo di Zarathustra perché si fonda sull'innalzamento della volontà di dominio a fondamento della realtà, mostrandosi come la figura più radicale del principio moderno di soggettività e come il punto d'arrivo della tradizione ontoteologica. E non si può neppure rivendicare il tempo come successione, perché esprime la versione più estrema di quella che Heidegger ha definito come la concezione "ordinaria" del tempo e che oggi si presenta come la cifra ultima del nichilismo di Nietzsche.²⁷ Ciò che invece può e deve essere raccolto è l'istanza critica di elaborare una concezione del tempo refrattaria a rassegnarsi al dominio della necessità e a riconoscere l'immodificabilità del passato, fatta di attimi capaci, per dirla con Benjamin, di essere la «piccola porta da cui poteva entrare il Messia».²⁸ Una prospettiva che riconducendo l'*es war* alla dimensione del possibile e affrancandolo dallo stigma della definitività continua a parlarci dal futuro, anche se solo una figura decentrata del soggetto può esserne la degna interprete: è dunque necessario andare *oltre Nietzsche* per rendere giustizia alle prospettive da lui stesso aperte.

²⁷ Per l'approfondimento di questo nucleo tematico mi permetto di rimandare a R. MORANI, *La volontà di potenza e il doppio nichilismo di Nietzsche*, «Annuario filosofico» XXI (2005), pp. 351-377.

²⁸ W. BENJAMIN, *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, tr. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino 1962, p. 86.

PROFILO DEGLI AUTORI E DEI CURATORI

ELEONORA CAMELLI è professoressa associata di Estetica nel Dipartimento di Filosofia dell'Università di Bologna. Autrice di tre monografie sul pensiero di *Hegel* (*Eredità del sensibile*, Bologna 2015; *Lo spirito del ritorno*, Genova 2016; *Hegel et le signe d'Abraham*, Paris 2019), ha curato, tra altri, un numero monografico («Dianoia» 2023) su “Nietzsche lettore di filosofia”, e tradotto opere di Käte Hamburger (2015), Emil Staiger (2020) e Arthur Schopenhauer (2022). Il suo ultimo libro s'intitola *Poetiche del testo filosofico* (Roma 2024).

DOMENICO M. FAZIO, ordinario di Storia della filosofia all'Università del Salento, è presidente della Sezione italiana della Schopenhauer-Gesellschaft e del Centro interdipartimentale di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua Scuola dell'Università del Salento, nonché socio ordinario non residente dell'Accademia di Scienze morali e politiche della Società nazionale di Scienze, lettere e arti in Napoli. I suoi interessi scientifici riguardano il pensiero e la fortuna di Friedrich Nietzsche, il pensiero di Giulio Cesare Vanini, il filosofo, medico e filantropo Paul Rée, il pensiero di Arthur Schopenhauer e la storia dello schopenhauerismo in Italia e in Germania, la Scuola di Francoforte e la filosofia della musica dell'Otto e Novecento.

GUIDO FRILLI insegna Storia della filosofia presso l'Università di Firenze. Ex-allievo della Scuola Normale di Pisa, ha svolto il dottorato presso le Università di Firenze e Paris 1 Panthéon-Sorbonne. Si occupa di filosofia classica tedesca, con particolare attenzione a Hegel e a Friedrich Heinrich Jacobi, e del pensiero della prima modernità, con riferimento al pensiero di Niccolò Machiavelli e Thomas Hobbes. In questi ambiti di ricerca affronta i temi delle passioni, del desiderio e dell'immaginazione in chiave antropologica, morale e politica. Tra le sue pubblicazioni recenti, oltre a saggi in rivista e volume, la traduzio-

ne, introduzione e commento della recensione di Hegel alle opere di Jacobi, e la monografia *L'apparente saggezza. Machiavelli, Hobbes e la critica dell'umanesimo* (Napoli 2021).

GIANLUCA GARELLI (Torino, 1969) è professore di Storia della filosofia presso l'Università di Firenze. È stato Humboldt-Stipendiat presso la HU zu Berlin e Professeur invité presso l'EHESS di Parigi. Ha curato, fra l'altro, l'edizione italiana della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel edita da Einaudi (2008). Tra le sue pubblicazioni più recenti: *Il tragico* (con Carlo Gentili, Bologna 2010); *Lo spirito in figura. Il tema dell'estetico nella "Fenomenologia dello spirito" di Hegel* (Bologna 2010); *Hegel e le incertezze del senso* (Pisa 2012); *Dialettica e interpretazione. Studi su Hegel e la metodica del comprendere* (Bologna 2015); *La questione della bellezza. Dialettica e storia di un'idea filosofica* (Torino 2016); *Sogni di spiriti immondi. Storia e critica della ragione onirica* (Torino 2021); *Lettere in giacenza. Due lezioni sull'umanesimo* (Roma 2022).

CARLO GENTILI è professore emerito di Filosofia presso l'Alma Mater Studiorum-Università di Bologna, Ateneo in cui ha tenuto l'insegnamento di Estetica. Fa parte del Wissenschaftlicher Beirat della rivista «Nietzsche-Studien» ed è membro della «Friedrich-Nietzsche-Stiftung». Ha tradotto e curato *La gaia scienza di Nietzsche* (Torino 2015). A Nietzsche sono dedicate, oltre a numerosi saggi su riviste e volumi miscelanei, le monografie *Nietzsche* (Bologna 2001; Basilea 2010) e *Introduzione a Nietzsche* (Bologna 2017). Tra i suoi lavori più recenti il saggio *Quid est veritas? Skeptische Implikationen von Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, «Nietzsche-Studien», 52, 2023.

SAŠA HRNJEZ è ricercatore in Storia della filosofia all'Università di Firenze. Dal 2018 al 2020 è stato Marie Skłodowska-Curie Fellow presso l'Università di Padova con un progetto sulla filosofia della traduzione. Ha compiuto gli studi in filosofia a Novi Sad e Torino e ha svolto attività di ricerca a Berlino, Heidelberg, Napoli, Praga, Vienna e Santiago de Chile. I suoi interessi di ricerca sono la filosofia classica tedesca, le teorie della traduzione, l'ermeneutica e il marxismo contemporaneo. È autore di *Tertium Datur. Sintesi e mediazione tra criticismo e idealismo speculativo* (2017) e *Traduzione come concetto. Universalità, Negatività, Tempo* (2021).

ROBERTO MORANI insegna Storia della filosofia presso l'Università di Firenze. Ha pubblicato i volumi: *Soggetto e modernità. Hegel, Nietzsche, Heidegger interpreti di Cartesio* (Milano 2007); *Essere, fondamento, abisso. Heidegger e la questione del nulla* (Milano-Udine 2010); *La dialettica e i suoi riformatori. Spaventa, Croce, Gentile a confronto con Hegel* (Milano-Udine 2015); *Rileggere Hegel. Tempo, soggetto, negatività, dialettica* (Napoli 2019); *Con Hegel, oltre Hegel. Jean Hyppolite e il rischio del pensiero* (Napoli 2021). Ha curato il volume *Lukács in questione. "Storia e coscienza di classe" cento anni dopo* (Napoli 2024).

FIorenza TOCCAFONDI ha insegnato Storia della filosofia contemporanea all'Università di Parma e oggi insegna Storia della filosofia presso l'Università di Firenze. I suoi temi di ricerca più recenti includono le teorie dell'esperienza nella filosofia tedesca dei primi decenni del Novecento, i rapporti tra fenomenologia e scienza, la fenomenologia di inizi Novecento con particolare riferimento al pensiero di Max Scheler. Tra i suoi volumi: *I linguaggi della psiche* (Milano 1995), *L'essere e i suoi significati* (Bologna 2000), *Il tutto e le parti* (Milano 2000), *Mente, mondo e affetti* (Bologna 2019), *Max Scheler. L'ambiente, gli altri, i valori* (Milano-Udine 2023).

VIVETTA VIVARELLI, ha insegnato di Letteratura tedesca all'Università di Firenze. Si è occupata in particolare della ricezione delle opere di Nietzsche e delle sue letture di autori quali Montaigne, Pascal, Goethe, Emerson. Tra le sue pubblicazioni: *Nietzsche und die Masken des Freien Geistes: Montaigne, Pascal und Sterne* (1998); *Il fiume rovinoso e gli argini. Hölderlin e Goethe leggono Orazio* (2001); *Nietzsche, La nascita della tragedia* (edizione commentata con una selezione di testi e lettere (2009); (a cura di) *Nietzsche e gli ebrei. Antologia* (2014); *Literarische Bilder und Vorbilder der ewigen Wiederkunft* (2019); (a cura di) *Nietzsche im Horizont der Literatur* (con Jutta Georg e Renate Reschke, 2022).

INDICE DEI NOMI

- Abel, Günter, 41
Adorno, Theodor Wiesengrund, 7, 89, 90
Allason, Barbara, 148
Amoretti, Giovanni V., 115
Andina, Tiziana, 11
Ansell-Pearson, Keith, 33
Antiseri, Dario, 100
Aristofane, 39, 51
Aristotele, 47, 177, 194
Arnaud, Eraldo, 90
Arrighetti, Graziano, 40
Arrojo, Rosemary, 52
- Babich, Babette, 33
Bacone, Francesco (Francis Bacon), 80
Baeumler, Alfred, 95, 96, 105, 106
Baffo, Giancarlo, 90
Barrella, Nadia, 146
Bartolomei, Giangaetano, 183
Bauch, Bruno, 90
Beethoven, Ludwig van, 85
Bégout, Bruce, 160, 172
Behler, Ernst, 126
Beiner, Ronald, 11
Béland, Martine, 44
Benjamin, Walter, 20, 64-69, 127, 135, 201
Benne, Christian, 41, 125
Benzoni, Maria Matilde, 149
- Bergson, Henri, 91
Berman, Antoine, 51
Bernays, Jacob, 124
Bittner, Rüdiger, 10
Bloch, Ernst, 89, 90, 95, 130, 135
Boella, Laura, 90, 99
Boituzat, François, 20
Bollenbeck, Georg, 89
Bollow, Otto Friedrich, 154, 171
Bordoli, Roberto, 139
Bornmann, Fritz, 41
Borutti, Silvana, 56
Brianese, Giorgio, 31, 155, 171, 176, 187
Brusotti, Marco, 41, 87
Bülow, Hans von, 125
Burckhardt, Jacob, 74, 78, 83, 84, 133, 140, 141
Busse, Jacques, 157, 171
- Cacciari, Massimo, 138
Calasso, Roberto, 103, 138
Campioni, Giuliano, 10, 12, 16, 19, 71, 73, 123, 127, 188
Cantillo, Giuseppe, 97
Cantimori, Delio, 141
Cantoni, Remo, 98
Caramelli, Eleonora, 52
Carchia, Gianni, 67
Carpitella, Mario, 41, 73, 75, 156, 170

- Cassin, Barbara, 54
 Cerrato, Francesco, 105
 Cesare, Gaio Giulio, 192
 Chiodi, Pietro, 87, 151, 170, 180
 Chiurazzi, Gaetano, 55
 Chladni, Ernst, 32-34
 Codignola, Ernesto, 111
 Colla, Umberto, 95
 Colli, Giorgio, 5, 10, 31, 49, 71, 72, 74, 76, 78, 84, 85, 93, 96, 106, 110, 118-120, 123, 137, 154, 170, 173, 174
 Colli Staude, Chiara, 74, 110, 120
 Colombo, Cristoforo, 192
 Cometa, Michele, 139
 Condello, Angela, 11
 Constant de Rebecque, Benjamin-Henri, 20, 21
 Conte, Domenico, 8
 Coriando, Paola-Ludovika, 98, 153, 171

 Dante Alighieri, 40
 De Biase, Riccardo, 137
 Delabar, Walter, 96
 Democrito, 73, 80
 Denkler, Horst, 96
 Descartes, René (Cartesio), 16, 80, 159, 168
 Deussen, Paul, 124
 Di Carlo, Cristiana, 92
 Di Maio, Davide, 99
 Dodds, Eric, 75
 Dries, Manuel, 78

 Ebke, Thomas, 93
 Eckermann, Johann Peter, 43
 Emerson, Ralph Waldo, 132, 134, 188

 Empedocle, 39
 Ennis, Paul J., 151, 172
 Epimenide, 42
 Eraclito di Efeso, 36, 80, 175, 176, 181, 182
 Eschilo, 38
 Esopo, 103

 Fabris, Adriano, 162, 171
 Falcone, Paolo, 149
 Fazio, Domenico M., 83
 Fenves, Peter, 67
 Fiket, Irena, 55
 Filone di Alessandria, 80
 Förster-Nietzsche, Elisabeth, 30, 34, 90, 91
 Frauenstädt, Julius, 128
 Friedrich, Hans-Joachim, 87, 152, 171
 Frings, Manfred S., 93, 99

 Gadamer, Hans-Georg, 183
 Garelli, Gianluca, 8, 42
 Geisenhanslücke, Achim, 151, 171
 Gentili, Carlo, 31, 37, 57, 87, 105, 108, 110, 115, 118, 137, 140, 143, 144, 175
 George, Stefan, 94
 Georgakis, Tziovani, 151, 172
 Gerber, Gustav, 57
 Gerhardt, Volker, 31, 123
 Gerratana, Federico, 127, 128, 129
 Gersdorff, Carl von, 12, 19, 29, 74, 76-79, 110, 173, 174
 Gesù Cristo, 117
 Giametta, Sossio, 71, 74, 84, 106, 110, 113, 116, 117, 119, 120, 137, 154, 170

- Gigante, Marcello, 133
Giometti, Gino, 51
Giordano, Alice, 36
Giovannelli, Elena, 139
Gnoli, Antonio, 10
Goethe, Johann Wolfgang von, 25, 43, 44, 106, 111, 116, 117, 127, 129, 135, 137, 188
Gründer, Karlfried, 125
Gruzinski, Serge, 149
Gurisatti, Giovanni, 10
- Haar, Michel, 55, 159
Haase, Ullrich, 151, 152, 159, 166, 172
Habermas, Jürgen, 98, 99
Hadot, Pierre, 44, 139
Halliwell, Stephen, 39
Hamann, Johann Georg, 64
Hamerling, Robert, 154
Hartcourt, Bernard, 155, 171
Hartmann, Eduard von, 83, 84, 86, 124, 128, 145
Heckel, Emil, 118
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 42, 47, 74, 83, 84, 86, 111-114, 124, 128, 139, 181
Heidegger, Hermann, 156, 157
Heidegger, Martin, 10, 87, 96, 97, 98, 130, 151-153, 155-170, 180, 201
Heidmann, Ute, 56
Heit, Helmut, 41
Henckmann, Wolfhart, 93
Hermann, Gottfried, 125
Herrmann, Friedrich-Wilhelm von, 98, 152, 153, 162, 170, 171
Hillebrand, Karl, 130
Hobbes, Thomas, 15
- Höffe, Otfried, 10
Hölderlin, Friedrich, 114, 115
Hornesser, August, 30
Holzer, Ernst, 30
Hrnjez, Saša, 55
Huizinga, Johan, 148
Humboldt, Wilhelm von, 106
Husserl, Edmund, 162
- Invernizzi, Giuseppe, 145
Irwin, David, 114
- Jensen, Anthony K., 78
Judt, Tony, 149, 150
- Kant, Immanuel, 20, 21, 37, 80, 113, 139
Kerkmann, Jan, 153, 168, 172
Kierkegaard, Søren, 91
Klages, Ludwig, 94-99
Klausnitzer, Ralf, 96
Koegel, Fritz, 30
Kofman, Sarah, 54
Kremer-Marietti, Angèle, 10
- Lacchin, Giancarlo, 95
Lachmann, Karl, 125
Lachner, Franz, 110
Lacoue-Labarthe, Philippe, 34
Lagarde, Paul de, 116
Lalatta Costerbosa, Marina, 105
Landolfi, Andrea, 91
Large, Duncan, 49, 51, 52, 54
Lauro, Pietro, 90
Leibniz, Gottfried Wilhelm von, 113
Lemm, Vanessa, 155, 172
Leopardi, Giacomo, 127, 154, 156, 171

- Le Rider, Jacques, 10
 Lohrer, Rolf, 158
 Löwith, Karl, 97, 192
 Ludwig II di Wittelsbach, re di
 Baviera, 110
 Lukács, György, 89, 90, 95
 Lutero, Martin, 22, 50, 113,
 117, 118
- Machiavelli, Niccolò, 51
 Mann, Thomas, 8, 90, 91, 94,
 100
 Marchesi, Francesco, 17, 53
 Masini, Ferruccio, 93, 102, 137,
 158, 169, 170
 Massimi, Paolo, 49
 Mazzarella, Eugenio, 86, 143,
 150
 Mazzarelli, Claudio, 194
 McManus, Matt, 11
 Meysenburg, Malwida von, 174
 Miller, Norbert, 31, 123
 Mitchell, Andrew J., 152, 159,
 172
 Montinari, Mazzino, 5, 31, 71,
 74, 76, 78, 85, 93, 96, 106, 110,
 123, 137, 154, 170, 173, 174
 Morani, Roberto, 201
 Moravia, Sergio, 137
 Moretti, Giampiero, 95
 Morgenstern, Christian, 156,
 157, 171
 Mori, Luca, 17, 53
 Moroncini, Bruno, 67
 Morrone, Giovanni, 137, 146
 Müller-Lauter, Wolfgang, 31, 123
- Nancy, Jean-Luc, 34
 Novalis (Friedrich Leopold von
 Hardenberg), 50
- Oehler, Max, 90
 Omero, 48, 133
- Padellaro, Rosa, 93
 Paoletti, Giovanni, 17, 53, 60
 Pastorino, Selena, 87
 Pestalozzi, Karl, 31, 123
 Petronio, 51
 Pfister, Federico, 74, 114
 Picht, Georg, 130
 Pieper, Annemarie, 123
 Pilato, 37
 Pinna, Giovanna, 85
 Platone, 11, 24, 40, 114, 165
 Plessner, Helmuth, 169, 171
 Prinzhorn, Hans, 92, 93
 Pupi, Angelo, 64, 102
- Rawling, Piers, 52
 Reina, Maria Elena, 152, 170
 Rickert, Heinrich, 90
 Ritschl, Friedrich, 75
 Rohde, Erwin, 74, 75, 76, 77,
 78, 125, 131, 132
 Rosen, Ralph M., 39
 Rossi, Pietro, 86
 Rothacker, Erich, 97
 Rousseau, Jean-Jacques, 49, 115
 Rudolph, Enno, 130
 Russo, Luigi, 154, 171
- Sakai, Naoki, 63
 Salaquarda, Jorg, 128, 137, 155,
 171, 175
 Sanna, Giovanni, 111
 Scalmani, Davide, 55
 Scarabelli, Riccardo, 169
 Scheibenberger, Sarah, 29, 52
 Scheler, Maria, 93, 94, 97, 98,
 99, 100, 102, 103

- Scheler, Max, 93, 99
Schillbach, Brigitte, 158, 159, 170
Schiller, Friedrich, 24, 85, 106, 118
Schlegel, Friedrich, 106, 126, 139
Schopenhauer, Arthur, 6, 13, 24, 25, 31, 35, 74, 83-85, 87, 113, 128, 146, 155, 171, 176, 177, 179, 186, 187, 190
Schubart, Walter, 90
Schuler, Alfred, 94, 96
Scholtz, Gunter, 135
Schütz, Erhard, 96
Schweppenhäuser, Hermann, 127
Senger, Hugo von, 173
Serpa, Franco, 76, 125
Sinclair, Mark, 151, 152, 159, 166, 172
Sluiter, Ineke, 39
Socrate, 92
Solmi, Renato, 201
Solone, 114
Specht, Wilhelm, 102
Spinoza, Baruch, 16, 117
Stegmaier, Werner, 87
Stimilli, Elettra, 149
Strauss, David Friedrich, 9, 12, 77, 110, 124
Strindberg, August, 50

Tagliapietra, Andrea, 20
Taminiaux, Jacques, 151, 171, 180
Taubes, Jacob, 148, 149
Tertulliano, Quinto Settimio Florente, 101

Tessitore, Fulvio, 86, 97
Tiedemann, Rolf, 127
Toccafondi, Fiorella, 94
Tomatis, Francesco, 55
Tommaso d'Aquino, 101
Tongeren, Paul van, 44
Troeltsch, Ernst, 97

Usener, Hermann, 75

Vacca De Bosis, Virginia, 75
Vattimo, Gianni, 8, 176, 182, 199
Venturelli, Aldo, 87, 188
Venuti, Lawrence, 59
Venuti, Simonetta, 97, 192
Verra, Valerio, 152, 170
Volpi, Franco, 96, 97, 151, 158, 159, 170, 180

Wackernagel, Jacob, 128
Wagner, Cosima, 15, 45, 175
Wagner, Richard, 6, 12, 74, 77, 109, 110, 115-121, 124, 125, 132, 138, 173
Weber, Max, 146
Wilamowitz-Möllendorff, Ulrich von, 76-78, 81, 124, 125, 132, 133
Williams, Winifred, 121
Wilson, Philip, 52
Winckelmann, Johann Joachim, 74, 107, 114, 139

Zanfi, Caterina, 93
Zanotti, Giovanni, 7

INDICE

- 5 Prefazione
Guido Frilli, Gianluca Garelli, Roberto Morani
- 9 Nietzsche, il diritto di mentire e l'utilità della storia:
da *Verità e menzogna* alla seconda *Considerazione Inattuale*
Giovanni Paoletti
- 29 Che cosa significa scrivere un libro di filosofia?
Su *Verità e menzogna in senso extra-morale*
e le tracce di un *Philosophenbuch*
Eleonora Caramelli
- 49 Lingua come metafora e come oblio di sé in Nietzsche
Saša Hrnjez
- 71 L'*Inattuale* sulla storia
come canone dello "storicismo" di Nietzsche
Domenico M. Fazio
- 89 La ricezione nietzscheana in alcuni momenti
della *Kulturkritik* tedesca del primo Novecento
Fiorenza Toccafondi
- 105 "Conosci te stesso". *Kultur e Bildung*
nella *Seconda Considerazione Inattuale* di Nietzsche
Carlo Gentili

- 123 Agire contro il tempo e sul tempo
La filologia del futuro nella *Seconda Inattuale*
Vivetta Vivarelli
- 137 Considerazione (in)attuale:
il sapere storico nell'età dell'oblio
Gianluca Garelli
- 151 L'animale storico. Da Nietzsche a Heidegger
Christophe Bouton
- 173 Nietzsche e la circolarità del tempo:
dalla *Seconda Inattuale* a *Così parlò Zarathustra*
Roberto Morani
- 203 Profili degli Autori e dei Curatori
- 207 Indice dei nomi

l^alangue

Studio grafico e impaginazione
www.lalangue.it



Finito di stampare per conto di Orthotes
da DBook
nel mese di febbraio 2025