© 1985, Gius. Laterza & Figli

Prima edizione 1985
Quarta edizione 1990

INTRODUZIONE A

NIETZSCHE

DI

GIANNI VATTIMO

EDITORI LATERZA

FRIEDRICH WILHELM NIETZSCHE

Proprietà letteraria riservata
Gius. Laterza & Figli Spa, Roma-Bari

Finito di stampare nel maggio 1990
nello stabilimento d'arti grafiche Gius. Laterza & Figli, Bari
CL 20-2551-5
ISBN 88-420-2551-8

SIGLE Le citazioni dalle opere di Nietzsche sono fatte mediante rimandi in parentesi nel testo; le opere citate sono indicate da sigle, e in genere la traduzione usata è quella dell'edizione delle *Opere* curata da G. Colli e M. Montinari per l'editore Adelphi (v. Bibliografia). Diamo qui di seguito l'elenco delle sigle, con l'indicazione dei volumi dell'ed. Colli-Montinari in cui le opere si trovano:

GdT	=	*La nascita della tragedia*: vol. III, tomo 1
UB	=	*Considerazioni inattuali* (dalla I alla IV): vol. III, tomo 2 (I-III); vol. IV, tomo 1 (IV)
UeWL	=	*Su verità e menzogna in senso extramorale*: vol. III, tomo 2
MaM I	=	*Umano, troppo umano*: vol. IV, tomo 2
WS	=	*Il viandante e la sua ombra*: vol. IV, tomo 3
M	=	*Aurora*: vol. V, tomo 1
FW	=	*La gaia scienza*: vol. V, tomo 2
Z	=	*Così parlò Zarathustra*: vol. VI, tomo 1
JGB	=	*Al di là del bene e del male*: vol. VI, tomo 2
GdM	=	*Genealogia della morale*: vol. VI, tomo 2
GD	=	*Crepuscolo degli idoli*: vol. VI, tomo 3
AC	=	*L'anticristo*: vol. VI, tomo 3
EH	=	*Ecce homo*: vol. VI, tomo 3

Ogni sigla è seguita da due numeri: il primo indica il capitolo o aforisma (uguale in tutte le edizioni), il secondo indica la pagina del volume corrispondente dell'edizione Colli-Montinari. Nel caso delle *Considerazioni inattuali* c'è anche un numero romano, da I a IV, che indica di quale delle quattro si tratti; e per certe opere, si indica il titolo del capitolo (così nel *Crepuscolo degli idoli*, ad esempio).
I frammenti postumi sono citati con il rinvio alla numerazione dell'edizione Colli-Montinari, che li individua con due numeri, ad es. 11 [317]; a questi numeri, segue l'indicazione di volume, tomo e pagina. La citazione completa sarà dunque ad esempio: 11 [317], V, 2, pp. 382-83.

I. DALLA FILOLOGIA ALLA FILOSOFIA

1. *Come leggere Nietzsche.*

L'odierna interpretazione di Nietzsche, pur nella varietà delle sue impostazioni e dei suoi esiti (sui quali si veda la « Storia della critica » a conclusione di questo volume) è nel suo complesso tutta orientata da una decisiva « prescrizione » di Martin Heidegger — la cui opera su Nietzsche, elaborata tra il 1936 e il 1946, fu pubblicata nel 1961 segnando una svolta fondamentale negli studi nietzscheani [1]; prescrizione secondo la quale bisogna leggere Nietzsche mettendolo in relazione con Aristotele [2], cioè guardando a lui come a un pensatore essenzialmente metafisico; Nietzsche non solo è un filosofo a pieno titolo, nel senso più « tecnico » della parola; è anche un filosofo che pone al centro della propria attenzione il problema più antico e più basilare della filosofia, la questione dell'essere. Ora, se si guarda alla storia più remota della ricezione di Nietzsche nella cultura europea, una storia che risale alla fine del secolo scorso e ai primi anni di questo, si vedrà facilmente quanto di rivoluzionario c'è in questa posizione interpretativa di Heidegger: la prima recezione di Nie-

[1] M. Heidegger, *Nietzsche*, 2 voll., Pfullingen 1961.
[2] Ivi, I, pp. 76 sgg.

tzsche fu infatti piuttosto « letteraria », o più genericamente « culturale » (nel senso della critica della cultura, della riflessione sulle ideologie) che non strettamente filosofica [3]. E, a prima vista, i testi nietzscheani — se si eccettuano forse alcune delle opere della maturità e i frammenti postumi raccolti dai primi editori sotto il titolo di *La volontà di potenza* [4] — sembrano dar torto a Heidegger e ragione ai primi interpreti: sia la forma aforistica prevalente in questi testi, sia il loro contenuto (la critica della morale, delle idee religiose, dei pregiudizi in generale, della « cultura ») giustificano assai poco un approccio interpretativo di tipo strettamente ontologico e metafisico come quello heideggeriano. Sembra invece molto più accettabile la valutazione che, del significato dell'opera nietzscheana, dà Wilhelm Dilthey (álle cui posizioni e alla cui eredità Heidegger è del resto probabilmente legato ancor più di quanto egli stesso non ammetta esplicitamente) nello scritto su *L'essenza della filosofia*, del 1907 [5]. Qui, descrivendo la filosofia del secondo Ottocento come una « filosofia della vita » — non però nel senso di metafisica vitalistica che ha ora il termine, ma nel senso di una riflessione sull'esistenza che rinuncia a ogni pretesa « scientifica », di validità e di fondazione — Dilthey colloca Nietzsche accanto a Carlyle, Emerson, Ruskin, Tolstoj, Maeterlinck (i cui analoghi, in altre epoche della storia della cultura europea, sono ad esempio Marco Aurelio e Montaigne), cioè accanto a dei filosofi-scrittori che si muovono in un orizzonte aperto da Schopenhauer: « questa specie di letteratura », scrive Dilthey a proposito di questi autori, « è vicina all'antica arte dei sofisti e dei rètori, che Platone esilia dall'ambito della filosofia, poiché al posto della dimostrazione metodica [nei loro scritti] subentra la persuasione [...]. Il

[3] Si veda su ciò la Storia della critica, a conclusione di questo volume.

[4] Sulle vicende di questo *Hauptwerk*, progettato da Nietzsche negli ultimi anni e poi mai compiuto (il progetto, anzi, fu esplicitamente abbandonato) si veda la sezione III e la Bibliografia.

[5] Lo si veda in trad. italiana nella raccolta antologica W. Dilthey, *Critica della ragione storica*, a cura di P. Rossi, Torino 1954.

loro occhio resta diretto al mistero della vita, ma essi disperano di risolverlo con una metafisica universalmente valida: la vita deve essere spiegata in base a se stessa — questo è il grande principio che lega questi filosofi all'esperienza del mondo e alla poesia ». La loro spiegazione della vita è « non metodica », ma espressiva e suggestiva [6]. Questa tesi di Dilthey, che sembra giustificare una considerazione prevalentemente letteraria del testo nietzscheano, in contrasto con l'approccio metafisico di Heidegger, offre però anche gli elementi per collegare i due opposti punti di vista: anche per Heidegger, del resto, Nietzsche è bensì un pensatore metafisico da leggere in riferimento al problema dell'essere; ma è anche, e fondamentalmente, l'ultimo pensatore della storia della metafisica, nella quale questa storia giunge alla sua conclusione. Ciò, possiamo legittimamente supporre, conferisce un carattere peculiare ai contenuti e allo stile del suo pensiero: forse proprio quel carattere che Dilthey ha di mira definendo la sua filosofia una « filosofia della vita ». Questa filosofia, infatti, è legata anche per Dilthey ai momenti finali delle « metafisiche », cioè delle grandi costruzioni sistematiche che, secondo lui, si ripresentano periodicamente nella storia del pensiero occidentale.

Non si tratta, naturalmente, di trovare a tutti i costi un punto di vista interpretativo che elimini il contrasto tra l'approccio di Dilthey e quello di Heidegger, che possiamo considerare emblematici di tutta la storia della fortuna di Nietzsche. Quel che si vuole suggerire, cercando le affinità tra questi due approcci, è che un modo fruttuoso di leggere Nietzsche è bensì quello che, come vuole Heidegger, vede in lui anzitutto un filosofo nel senso pieno della parola; ma che insieme cerca il segno peculiare della sua posizione — di pensatore « finale » della metafisica — proprio nel suo esercitare la filosofia come « letteratura » o « filosofia della vita », e ciò in un senso più essenziale di quanto Heidegger abbia voluto esplicitamente ammet-

[6] Ivi, p. 427.

tere nella propria interpretazione di Nietzsche. Paradossalmente, quel che Heidegger non riconosce in Nietzsche, e cioè il peculiare legame del pensiero della fine della metafisica con la poesia e la letteratura, è poi ciò che invece pratica egli stesso nel proprio filosofare, che si sviluppa proprio, in larga misura, come un dialogo tra pensare e poetare, secondo modi che forse Dilthey non avrebbe esitato a collocare nella stessa « categoria » in cui colloca Nietzsche. Tutto ciò, come si capisce, ha da fare non solo con la lettura di Nietzsche ma anche con il significato che si attribuisce a Heidegger e, più in generale, alla stessa filosofia in quest'epoca che rimane, in tutti i diversi sensi pensati da Dilthey e da Heidegger, un'epoca di « fine della metafisica ». Volendo qui limitarsi a un tentativo di presentazione complessiva del pensiero nietzscheano — tentativo che, anche se non elabora tutte queste implicazioni teoriche, non può prescindere da una collocazione di tale pensiero nell'orizzonte dei problemi filosofici generali sollevati dalle interpretazioni più rilevanti che ne sono state date — tutto ciò si riassume nel dire che, proprio per seguire le direttive di Heidegger, anche in un senso che va oltre le sue intenzioni, qui si cercherà di mostrare come in Nietzsche la filosofia pervenga a esiti specificamente ontologici (cioè a enunciati rilevanti sul senso dell'essere, secondo la più propria vocazione della metafisica), proprio attraverso un itinerario che passa, non casualmente e marginalmente, per la critica della cultura, la riflessione di tipo « moralistico », l'analisi dei pregiudizi, l'osservazione e autosservazione psicologica — cioè per tutte quelle vie che fanno di Nietzsche un « filosofo della vita » nel senso diltheyano del termine. Ancora in altri termini, tutto ciò significa anche — senza che qui si debba sviluppare più ampiamente la proposta [7] — che l'orizzonte di questa lettura di

[7] Cfr., per una lettura di Nietzsche in chiave ermeneutica, anche se in senso diverso dal nostro, J. Figl, *Nietzsche und die philosophische Hermeneutik des 20. Jahrhunderts*, in « Nietzsche Studien », voll. 10-11, 1981-82, pp. 408-30. Si veda inoltre la mia

Nietzsche è quello della « ontologia ermeneutica ». Il problema, del tutto aperto e spesso rimosso, più con argomentazioni retoriche che con ragioni sostanziali, della collocazione di Nietzsche nel quadro della filosofia contemporanea (in che corrente, in che scuola, ecc.) può trovare finalmente una soluzione quando si decida di considerare Nietzsche un momento rilevante di quel filone di pensiero che, partendo da Schleiermacher, si sviluppa attraverso Dilthey e lo storicismo tedesco fino a Heidegger e all'ermeneutica postheideggeriana (Gadamer, Ricoeur, Pareyson, per indicare solo i nomi più significativi). L'unità di questa « scuola » filosofica non è quella, forte e consolidata nella storiografia, di altre correnti generalmente riconosciute, come fenomenologia, esistenzialismo, neopositivismo. Ciò — si può ipotizzare — perché da un lato l'ermeneutica non come disciplina tecnica ma come orientamento filosofico è divenuta riconoscibile solo a partire da Heidegger; e in secondo luogo perché è probabile che, proprio nella misura in cui innova rispetto alle scuole filosofiche del passato, essa non possa presentarsi mai, anche in una luce storiografica diversa e più matura, con la stessa unità di metodi, tesi, esiti propria delle altre scuole. Nietzsche è sotto questo aspetto una figura più che emblematica: nulla di più difficile, infatti, che indicare nella filosofia contemporanea una « scuola » nietzscheana, anche se l'influsso esercitato dal suo pensiero è vastissimo e molto vivo. È probabile che anche lo studio della filosofia di Nietzsche consenta di specificare meglio quella che si può considerare la peculiare unità di una « ermeneutica » come orientamento filosofico individuato nella cultura otto-novecentesca. Per ora, come avvio all'esposizione delle opere di Nietzsche, intenderemo con il termine « ermeneutica » o « ontologia ermeneutica » soltanto il legame peculiare che si delinea nel suo pensiero tra « critica della cultura »

relazione su *Nietzsche and Contemporary Hermeneutics*, presentata al V colloquio filosofico di Gerusalemme (su *Nietzsche as Affirmative Thinker*; aprile 1983), in corso di stampa negli atti relativi.

o filosofia della vita o meditazione sulla decadenza (insomma, quel pensiero riferito all'esistenza nella sua concretezza e storicità) e riproposizione del problema della verità e dell'essere. Con la consapevolezza — qui solo suggerita in via di ipotesi — che questa connessione, almeno dal punto di vista di quel pensiero che più esplicitamente ripensa e discute Nietzsche (e cioè l'ontologia ermeneutica), è anche al centro dell'attuale problematica della filosofia e costituisce la specifica attualità teorica del pensiero nietzscheano.

2. *Dalla filologia alla filosofia come critica della cultura.*

a) Dioniso, il tragico e la decadenza. Per capire il pensiero di Nietzsche, e la sua rilevanza per una « soluzione » ermeneutica dei problemi della filosofia, occorre ampliare in modo decisivo le indicazioni fornite da Dilthey ne *L'essenza della filosofia*. Non si tratta solo di riconoscere in Nietzsche la peculiare connessione tra filosofia e « letteratura ». Prima e più fondamentalmente che questa connessione, ciò che caratterizza la filosofia di Nietzsche, e che lo avvicina a Dilthey e lo colloca in una possibile continuità con il pensiero del primo Novecento, è il rapporto tra filosofia e filologia che contraddistingue la prima fase della sua opera, e che si manterrà, in forme diverse, in tutto il corso della sua carriera di pensatore. Una prima precisazione del senso da attribuire alla collocazione di Nietzsche nell'ambito dell'ermeneutica va dunque cercata in questo nesso, che in qualche modo lo accomuna allo stesso Dilthey e alla problematica filosofica dello storicismo primonovecentesco, malgrado ogni apparenza di eccezionalità e rivoluzionaria irriducibilità delle sue tesi alla filosofia accademica dell'epoca. Come per tutta la più significativa filosofia del Novecento, anche per Nietzsche l'avvio al filosofare è dato da una riflessione sulle « scienze umane », detto nei termini più generali, cioè sulla storiografia e il sapere che l'uomo ha di

se stesso. È in questa luce che si devono prendere in considerazione i primi lavori di Nietzsche.

La prima filosofia di Nietzsche si elabora nel periodo del suo insegnamento a Basilea e risente, nei suoi tratti caratteristici, sia della sua formazione di filologo, sia delle sue venerazioni giovanili, soprattutto quelle per Schopenhauer e per Wagner; essa contiene una serie di temi che perderanno di importanza nell'elaborazione successiva. Tuttavia, di una filosofia del giovane Nietzsche si può legittimamente parlare, perché pur nella mancanza di sistematicità (della quale, del resto, Nietzsche farà un peculiare stile di pensiero) e persino nella contraddittorietà di certi aspetti, si presenta in essa un concetto centrale, originale e caratteristico, che può esser preso come filo conduttore per leggere tutta l'opera di Nietzsche: è la coppia apollineo-dionisiaco che, formulata in origine in relazione al problema della nascita della tragedia greca e della sua fine, raccoglie intorno a sé quasi tutti gli aspetti più significativi del pensiero del Nietzsche giovane: la critica della cultura del tempo, la « metafisica d'artista », la dottrina del linguaggio, la polemica contro lo storicismo — e prepara in maniera consistente gli sviluppi successivi della sua filosofia.

Nel presentarsi a Basilea nel 1869 con la prolusione su *Omero e la filologia classica*, e poi con le conferenze del 1870 sul *Dramma musicale greco* e *Socrate e la tragedia*[8], Nietzsche mostra di intendere il proprio lavoro di filologo in un senso che non è quello della filologia accademica prevalente, e che lo avvicina invece alla filosofia, o almeno a ciò che egli, sotto l'influsso di Schopenhauer, intende con questo nome. Del resto, già al momento della chiamata a Basilea, i suoi dubbi sulla propria vocazione di filologo sono espliciti: sappiamo che fin

[8] Queste ultime due sono tradotte in italiano nel vol. III, tomo 2, dell'edizione Colli-Montinari delle opere; la prolusione del 1869 non è ancora uscita in questa edizione; la si veda nella edizione Schlechta (cfr. Bibliografia), vol. III, pp. 155 sgg.

dal 1868 egli aveva progettato con Rohde di mettersi a studiare testi di scienze, di chimica per esempio [9]. Le lettere a Rohde dei primi anni basileesi attestano chiaramente questi dubbi, a causa dei quali Nietzsche vive « superbamente estraniato » dalla filologia, « in una estraniazione che peggio di così non si potrebbe immaginare » [10]. Quali sono le cause di questo precoce distacco interiore dalla filologia, alla quale Nietzsche era arrivato lasciando da parte, fin dal secondo semestre di studi universitari a Bonn, l'idea di dedicarsi alla teologia — idea che non aveva mai coltivato veramente, ma che aveva dato l'impressione di accettare all'inizio degli studi universitari solo per corrispondere alle aspettative della madre e della sorella [11]? Se l'abbandono della teologia rappresentò per Nietzsche solo un problema esterno, di rapporti con la famiglia, il « distacco » interiore dalla filologia è un fatto molto più complesso. Anzitutto, non implica che il Nietzsche professore di greco a Basilea si adatti al suo lavoro solo per ragioni economiche o di carriera, nonostante tutta l'insofferenza che prova per esso. Sulla propria vocazione di educatore, Nietzsche in questo periodo non ha dubbi. E la base di una educazione — di sé e degli altri — gli appare sostanzialmente, tolta l'altra alternativa che è quella del cristianesimo, la classicità e cioè la filologia. Ma ciò non senza due ordini di dubbi: uno, radicale, che è espresso dal ricorrente proposito (che del resto Nietzsche attua anche, a Basilea, nelle sue letture) di dedicarsi alle scienze, e che dunque sembra sospettare, o mitizzare, un altro possibile centro della *Bildung*, senza tuttavia esprimersi in questo momento, come invece avverrà negli scritti a partire da *Umano, troppo umano*, in precise prese di posizione teoriche. Un secondo motivo di interiore distacco dalla filologia, che si mescola al primo ma per lo più si esprime in modo autonomo, è l'insofferenza per la filologia *accademica*, motivo che si fa sentire sia in una forma più ristretta (lo studio dell'antichità è divenuto un puro lavoro antiquario, che comporta un distacco intollerabile tra il filologo e il suo oggetto, cioè tra la bellezza del mondo greco e l'intima deformità degli studiosi che dovrebbero ricordarcela [12]), sia in una forma più generale: in questo secondo aspetto, la filologia classica appare come un tradimento dello spirito del classicismo, in quanto non è più capace di guardare all'antico come a un modello da imitare e proseguire, ma solo come a un repertorio di oggetti di studio. Questo implica, ovviamente, un giudizio più vasto sia sulla società in cui il rapporto con l'antico è diventato mestiere e industriosità filologica, sia sui modi in cui, storicamente, l'immagine dell'antichità come modello si è degradata fino a divenire puro oggetto di studio accademico. L'insofferenza di Nietzsche per la filologia comincia dunque da una critica della filologia professionale, del suo atteggiamento di ricerca positiva e « obiettiva » sull'antico [13], e diventa poi: *a*) critica del mondo che configura il proprio rapporto con l'antico solo in questa forma, chiudendosi a ogni penetrazione del *modello* classico; *b*) critica dei modi in cui l'immagine dell'antico si è trasmessa a questo mondo riducendosi infine a tale livello. L'interesse per questi modi di trasmissione dell'antichità alla coscienza moderna è abbastanza costante nei lavori filologici del giovane Nietzsche: dalla ricerca sulle fonti di Diogene Laerzio, che egli porta a termine nel 1868 a Lipsia, nella quale si tratta di stabilire come si sia formata l'immagine della filosofia antica che Diogene Laerzio trasmette alle epoche successive; alla prolusione basileese su *Omero e la filologia classica*, che

[9] Cfr. C. P. Janz, *Vita di Nietzsche*, trad. it. a cura di M. Carpitella, vol. I, Roma-Bari 1980, p. 294.

[10] Cfr. la lettera a Rohde del 29 marzo 1871: in *Epistolario*, ed. Colli-Montinari (v. Bibliografia), vol. II, p. 182. Si vedano anche gli appunti di qualche anno più tardi: vol. IV, 1, pp. 121 e 134.

[11] Cfr. su ciò Janz, *Vita di Nietzsche*, vol. I, cit., pp. 128-29.

[12] Si vedano gli appunti relativi all'epoca della quarta Inattuale, in vol. IV, 1, e in particolare le note per la progettata quinta Considerazione inattuale su « Noi filologi » (ivi, pp. 87 sgg.).

[13] Su ciò, mi permetto di rimandare al cap. III del mio *Ipotesi su Nietzsche*, Torino 1967.

è ancora una volta la storia di un'immagine storiografico-filologica e delle sue vicende. E anche gli studi sul dramma musicale greco e sul tragico, che confluiscono nella *Nascita della tragedia*, sono bensì ricerche su « oggetti » determinati dello studio filologico, ma mirano altrettanto che a questi « oggetti », alle vicende del loro modo di darsi nella tradizione culturale europea.

È questo insieme di problemi, centrati bensì sulla filologia, ma oltrepassanti sia i suoi limiti di disciplina accademica, sia in generale i suoi confini di studio del passato (in direzione di una critica della cultura attuale), ciò che Nietzsche chiama, in questi anni giovanili di Basilea, filosofia. Anche l'incontro con l'opera di Schopenhauer — di cui Nietzsche legge *Il mondo come volontà e rappresentazione* nel 1865 — non lo allontana dalla filologia verso una filosofia intesa come metafisica, teoria dell'essere o simili. Riaggiusta piuttosto il suo rapporto con la filologia, come è evidente proprio dalla prima grande opera di portata filosofica di Nietzsche, *La nascita della tragedia dallo spirito della musica, ovvero grecità e pessimismo* (pubblicata nel dicembre del 1871). Uno degli aspetti dell'insuperabile fascino di quest'opera consiste proprio, probabilmente, nella peculiare mescolanza, in essa, di filologia e filosofia, in una misura e con risultati che non trovano precedenti nella grande filologia-filosofia romantica (gli Schlegel, Creuzer) alla quale pure Nietzsche si ricollega [14]. *La nascita della tragedia* è insieme una reinterpretazione della Grecità, una rivoluzione filosofica ed estetica, una critica della cultura presente e un programma di rinnovamento di essa. Tutto ciò ruota intorno alla scoperta — che è tale solo nella portata nuova che Nietzsche conferisce ai suoi elementi di base, variamente presenti nella tradizione precedente [15] — delle due nozioni di *apollineo* e *dionisiaco*.

[14] Una dettagliata analisi dei rapporti di Nietzsche con la filologia romantica tedesca è data da Ch. Andler, *Nietzsche. Sa vie et sa pensée*, (1920-31), Paris 1958, vol. I, cap. IV.

[15] Si veda, anche su ciò, Andler, *Nietzsche*, cit., vol. I, cap. IV.

L'immagine della Grecità di cui a lungo è vissuta la tradizione europea è dominata dall'idea di armonia, bellezza, equilibrio, misura, da tutti quei tratti insomma che valgono come *classici*. Questa, secondo Nietzsche, è un'immagine che privilegia un certo momento della Grecità, l'Atene del V secolo, e un certo genere di prodotti artistici, l'architettura e la scultura soprattutto. Nella fissazione di questa immagine della Grecità ha avuto gran parte il Cristianesimo, attraverso cui ci è stato trasmesso ciò che sappiamo della cultura antica; la funzione del Cristianesimo in questa trasmissione è così determinante che negli appunti che Nietzsche prese per la stesura di una quinta Considerazione inattuale (li si veda in IV, 1 cit.) sembra talvolta che, con l'indebolirsi e lo sparire della fede cristiana nella modernità, sia destinata anche a interrompersi ogni nostra possibilità di accesso all'antichità classica. Il Cristianesimo ha fissato l'antichità nei suoi tratti classici, che sono già però aspetti di decadenza, perché corrispondono a un momento non più pienamente vitale. Le radici vitali che si nascondono e spariscono nella forma classica della cultura antica — le radici della « montagna incantata » dell'Olimpo (GdT 3, 32) — appaiono manifeste se ci si richiama a filoni della tradizione antica che ci sono stati conservati solo marginalmente: tra le arti, non tanto all'architettura e alla scultura, quanto piuttosto alla musica; e fuori dal campo delle arti, a certi elementi che si esprimono nella saggezza popolare piuttosto che in testi letterari e filosofici, e che difficilmente si lasciano comporre nelle belle immagini degli eroi di Winckelmann. Così, il detto di Sileno (una figura mitologica, mezzo uomo mezzo animale, precettore di Dioniso), profondamente radicato nella tradizione popolare greca, secondo cui per l'uomo il meglio sarebbe non nascere e, una volta nato, morire presto, svela una visione dell'esistenza che esula da ogni possibile interpretazione classicistica (classicismo, da Winckelmann e Schiller a Hegel, era soprattutto l'idea che i greci avevano potuto produrre belle opere perché erano essi stessi belli, armoniosi e sereni). Se però, accanto a questi frammenti

« marginali », ma radicati e costanti nella saggezza popolare, mettiamo i miti tragici, e più ancora le notizie che abbiamo circa la presenza e diffusione di culti orgiastici nel mondo greco [16], allora saremo indotti a « disfare pietra per pietra il geniale edificio della cultura apollinea » (GdT 3, 30), scoprendo l'altro principio che in essa vive, cioè il dionisiaco. Apollineo e dionisiaco rappresentano una dualità che caratterizza il più profondo dell'anima greca:

> il Greco conobbe e sentì i terrori e le atrocità dell'esistenza: per poter comunque vivere, egli dovè porre davanti a tutto ciò la splendida nascita sognata degli dèi olimpici. L'enorme diffidenza verso le forze titaniche della natura [...] fu dai Greci ogni volta superata, o comunque nascosta e sottratta alla vista, mediante quel *mondo* artistico *intermedio* degli dèi olimpici (GdT 3, 32) [17].

Gli dèi olimpici sono il mezzo con cui i greci sopportano l'esistenza, della quale hanno visto la caducità, la vicenda dolorosa di vita e morte, soffrendone in modo profondo a causa della loro esasperata sensibilità; gli dèi olimpici « giustificano la vita umana vivendola essi stessi » (GdT 3, 33), perché la vivono in una luce senza ombre e fuori dall'angoscioso incombere della morte. Anche la natura spesso impiega per il conseguimento dei suoi fini l'illusione (GdT 3, 34). Negli dèi olimpici, la vita umana era contemplata « in una sfera superiore, senza che questo mondo perfetto dell'intuizione agisse come imperativo o come rimprovero » (GdT 3, 34) — e cioè non nel senso normativo metafisico che caratterizza il mondo delle idee platoniche, possiamo intendere.

Il mondo degli dèi olimpici è il mondo prodotto dall'impulso apollineo; l'esperienza del caos, del perdersi di ogni forma definita nel flusso incessante della vita che è anche sempre morte, è invece quella che corrisponde all'impulso dionisiaco; che è anch'esso un impulso, un *Trieb*: come l'apollineo tende a produrre immagini definite, forme armoniose e stabili che rassicurino, l'impulso dionisiaco non è solo la sensibilità al caos dell'esistenza, ma è anche spinta a immergersi in questo caos, sottraendosi al *principium individuationis*. L'allusione al *principium individuationis*, come numerosi altri riferimenti espliciti nella *Nascita della tragedia*, manifesta la dipendenza di queste tesi nietzscheane dalla metafisica di Schopenhauer — anche se, come Nietzsche dirà poi esplicitamente nella prefazione alla nuova edizione del 1886, c'è già in quest'opera, espresso in linguaggio schopenhaueriano, qualcosa di profondamente contrastante con l'ascetismo, e dunque il permanente platonismo, di Schopenhauer. Il mondo apollineo degli dèi olimpici nietzscheani è bensì, come le *idee* di Schopenhauer, un insieme di rappresentazioni sottratte alla volontà di vivere. Tuttavia, il rapporto degli dèi olimpici con il fondo oscuro dell'uno primordiale non è solo oppositivo, come in Schopenhauer; per quest'ultimo, attraverso le figure dell'arte (che rappresentano le idee), si tratta di sottrarsi alla volontà di vita che costituisce la sostanza irrazionale del mondo. Per Nietzsche, già nella *Nascita della tragedia* e poi, in termini via via diversi, nello sviluppo successivo del suo pensiero, la portata liberatoria delle figure degli dèi olimpici si esercita solo se esse rimangono in un rapporto profondo con il dionisiaco, cioè con il mondo del caos al quale pure devono aiutarci a sfuggire. Nelle pagine dello scritto sulla tragedia dedicate al *Tristano e Isotta*, l'opera di Wagner in cui Nietzsche vede rivivere l'autentico spirito della tragedia greca, « alla fine Apollo parla la lingua di Dioniso » (GdT 21, 145). Non è certo nello spirito di Schopenhauer ciò che Nietzsche scrive dell'orrore che afferra l'uomo quando egli vede vacillare il *principium individuationis*. A questo orrore, di cui parla Schopenhauer, dobbiamo aggiungere, secondo Nietzsche, « l'estatico rapimento che, per la stessa violazione del *principium indivi-*

[16] Si veda ad esempio H. Jeanmaire, *Dioniso. Religione e cultura in Grecia* (1951), trad. it. di G. Glaeser, con appendice e aggiornamento bibliografico di F. Jesi, Torino 1972.

[17] Ricordiamo qui, una volta per tutte, che i corsivi, quando non vi sia indicazione esplicita diversa, sono sempre di Nietzsche.

duationis, sale dall'intima profondità dell'uomo, anzi della natura » (GdT 1, 24); questo rapimento si prova perché « sotto l'incantesimo del dionisiaco si restringe il legame fra uomo e uomo, ma anche la natura estranea, ostile o soggiogata celebra di nuovo la sua festa di riconciliazione col suo figlio perduto, l'uomo [...]. Ora lo schiavo è uomo libero, ora s'infrangono tutte le rigide, ostili delimitazioni che la necessità, l'arbitrio o la ' moda sfacciata ' hanno stabilite fra gli uomini » (GdT 1, 25-26).

Questo rapporto fra apollineo e dionisiaco è anzitutto un rapporto di forze all'interno dell'uomo singolo, che all'inizio dell'opera Nietzsche paragona agli stati del sogno (l'apollineo) e dell'ebbrezza (il dionisiaco); e che funziona nello sviluppo della civiltà come la dualità dei sessi nella conservazione della specie. Tutta la cultura umana è frutto del gioco dialettico di questi due impulsi (*Triebe*); che poi si specificano anche, più determinatamente, come *Kunsttriebe*, impulsi artistici (GdT 2, 26-27), rispetto ai quali l'artista funge da imitatore. Apollineo e dionisiaco, cioè, non definiscono soltanto una teoria della civiltà e della cultura, ma anche una teoria dell'arte. Occorre appena ricordare che il rapporto fra creazione artistica e genesi degli dèi, soprattutto degli dèi della mitologia greca, era un tema largamente frequentato dal pensiero romantico. Costruendo una « estetica » che è anche, e soprattutto, una teoria generale della cultura, Nietzsche si ricollega evidentemente a questi precedenti. Sul piano della specifica teoria dell'arte, la dualità di apollineo e dionisiaco permette di leggere le varie fasi dell'arte greca in relazione alla lotta tra impulso dionisiaco e impulso apollineo, lotta che si dispiega anche come conflitto tra popoli diversi, nel succedersi di invasioni e assestamenti che caratterizza la storia della Grecia arcaica. Così l'arte dorica si spiega solo come risultato di una resistenza dell'apollineo agli assalti, che sono anche veri e propri attacchi di popoli invasori, del dionisiaco, dei culti orgiastici di origine barbarica. Nella lotta dei due princìpi avversi, « la storia greca antica si suddivide in quattro grandi periodi artistici » (GdT 4, 39); « dall'età ' del bronzo ', con

le sue titanomachie e la sua aspra filosofia popolare, si sviluppò, sotto il dominio dell'istinto di bellezza apollineo, il mondo omerico; questa magnificenza ' ingenua ' venne di nuovo inghiottita dal fiume irrompente del dionisiaco, e di fronte a questa nuova potenza l'apollineo si elevò alla rigida maestà dell'arte dorica e della visione dorica del mondo » (GdT 4, 38).

Al predominio dell'uno o dell'altro impulso si legano anche, senza alcuna schematizzazione rigida, le diverse arti: se la musica è arte prevalentemente dionisiaca, la scultura e l'architettura sono apollinee, e così l'epopea. Sia dal punto di vista del grado di civiltà, sia dal punto di vista della maturità artistica, il mondo dorico non è però il culmine della grecità: questo culmine è invece rappresentato dalla tragedia attica, che si presenta come la più perfetta sintesi dei due impulsi (GdT 4, 39). Circa la sua origine, Nietzsche riprende un'idea presente nella tradizione, secondo cui la tragedia sarebbe nata dal coro tragico (cfr. GdT 7, 50), proponendone però una nuova interpretazione che si lega alle nozioni di apollineo e dionisiaco. Il coro da cui la tragedia nasce è il coro dei Satiri, cioè la processione sacra in cui i partecipanti si trasformano in « finti esseri naturali » (GdT 7, 53). Questo mondo non è però un « mondo di fantasia, situato arbitrariamente fra cielo e terra; bensì un mondo di realtà e credibilità pari a quelle che possedeva, per il Greco religioso, l'Olimpo con tutti i suoi abitatori » (GdT 7, 54). Nello stato di esaltazione che pervade il corteo dei Satiri che danzano e cantano, l'uomo ridiveñuto essere di natura getta uno sguardo nel mistero dell'uno primordiale e reagisce all'orrore e all'estasi attraverso la produzione di immagini: nell'esaltazione dionisiaca, accade al coro dei Satiri « il fenomeno drammatico originario: vedere se stessi trasformati davanti a sé e agire poi come se si fosse davvero entrati in un altro corpo, in un altro carattere (GdT 8, 60). Non sarà inutile, per rintracciare anche in questo un aspetto, essenziale, dell'antiplatonismo di Nietzsche, ricordare che la disidentificazione, l'immedesimazione in altri, la perdita di continuità con sé erano le ragioni prin-

cipali della condanna platonica dell'arte drammatica. Nietzsche vi vede l'origine del dramma, dandone una valutazione opposta a quella di Platone. Egli ne sottolinea anche, in tutte queste pagine, gli aspetti sociali: « il coro ditirambico è un coro di trasformati, in cui il passato civile e la posizione sociale sono completamente dimenticati: essi sono diventati i servitori senza tempo del loro dio, viventi al di fuori di ogni sfera sociale [...]. In questo incantesimo, chi è esaltato da Dioniso (giacché la processione dei Satiri è in origine in onore di Dioniso, G. V.) vede se stesso come Satiro, *e come Satiro guarda a sua volta il dio*, cioè nella sua trasformazione egli vede fuori di sé una nuova visione, come compimento apollineo del proprio stato. Con questa nuova visione il dramma è completo » (GdT 8, 60). La tragedia greca va dunque intesa come « coro dionisiaco che sempre di nuovo si scarica in un mondo apollineo di immagini » (GdT 8, 61).

Sebbene apparisse anzitutto come un'ipotesi filologica sulla nascita della tragedia greca — e come tale fosse discussa, e criticata, dai filologi (anzitutto, Wilamowitz-Moellendorf [18]) — l'importanza di questa proposta di Nietzsche, anche conformemente ai suoi propositi niente affatto « storiografici » e obiettivi, consiste nell'aprire la via a un rinnovato rapporto con la classicità che comporta anche un radicale atteggiamento critico nei confronti del presente. Più in generale, Nietzsche poneva qui le basi di quella « ontologia » — centrata sulla nozione di interpretazione — che sarà elaborata nelle opere della maturità e nei frammenti del *Wille zur Macht*. Il gioco di apollineo e dionisiaco, e l'ambiguo significato, che la tragedia possiede, di liberazione *dal* e *del* dionisiaco [19] nella bella immagine apollinea, rimangono elementi decisivi di tutta la successiva elaborazione del pensiero di Nietzsche,

[18] Gli atti della polemica seguita alla pubblicazione della *Nascita della tragedia* si possono vedere in it. nel volume *La polemica sull'arte tragica*, a cura e con introd. di F. Serpa, Firenze 1972.

[19] Per questo, si veda il mio *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Milano 1983².

e costituiscono la base anche della sua possibile attualità teorica.

Le conseguenze delle tesi della *Nascita della tragedia* per la teoria e la critica della cultura vengono elaborate da Nietzsche a partire dal problema del come e perché la tragedia attica sia morta. Essa, a differenza di altri generi letterari antichi, che sono periti di morte « naturale », essendo divenuti superflui e senza lasciare alcun vuoto, è morta per suicidio (GdT 11, 75); l'autore di questo suicidio della tragedia è stato Euripide, che ha « portato lo spettatore sulla scena » iniziando il processo che avrebbe posto capo alla commedia attica nuova, nella quale sopravvive « la forma degenerata della tragedia » (GdT 11, 76). Euripide ha trasformato il mito tragico in un susseguirsi di vicende razionalmente concatenate e comprensibili, di stampo sostanzialmente realistico.

Si può domandare se questa visione del ruolo di Euripide nella storia della tragedia greca sia storicamente fondata [20]; ma ciò che sta a cuore a Nietzsche, più dell'accertamento della responsabilità di Euripide, è smascherare il vero ispiratore di questa vicenda del suicidio della tragedia. Euripide trasforma in senso realistico e razionale il mito tragico per soddisfare le esigenze di uno spettatore determinato, cioè Socrate. È Socrate a inaugurare nella mentalità greca una visione razionale del mondo e delle vicende umane, secondo la quale « al giusto non può accadere nulla di male », né nell'al di qua né nell'al di là. Il realismo della tragedia euripidea è una conseguenza dell'ottimismo teoretico di Socrate: ciò che merita di essere rappresentato sulla scena è la struttura razionale della vita. Siccome questa non desta emozioni — anche perché Euripide, con l'introduzione del prologo che spiega fin da principio l'azione, toglie alla tragedia ogni « tensione epica » e « eccitante incertezza » (GdT 12, 86) — occorre che tutta l'azione si articoli in grandi

[20] Si veda su ciò la nota di G. Colli e M. Montinari alla fine del vol. III, 1, della loro edizione delle *Opere*.

scene retorico-liriche, capaci di suscitare nello spettatore quel *pathos* che altrimenti non potrebbe più prodursi. E poiché tutto deve andare secondo lo schema razionale previsto, si intende anche la necessità del *deus ex machina*. Ciò che si svolge nell'intervallo tra prologo ed epilogo — che sono epici — è il presente drammatico-lirico; la sintesi tragica fra epopea e lirica, tra musica e rappresentazione dell'intreccio, tra apollineo e dionisiaco, è sparita. Ma ciò non per una dinamica interna della forma letteraria, bensì per corrispondere a nuove esigenze spirituali legate all'affermarsi dell'ottimismo teoretico di Socrate — cioè al sorgere della filosofia classica greca.

Se c'è una struttura razionale dell'universo, come Socrate crede e insegna, allora il tragico non ha più senso: ma ciò non soltanto nel significato più limitato, per il quale in un mondo razionalmente ordinato non può esservi incertezza, eccitamento, tensione, ambiguità. L'opposizione fra socratismo e tragico getta anche luce su ciò che Nietzsche persegue davvero con le nozioni di apollineo e dionisiaco e su ciò che egli considera come caratteristico di quello che, più tardi, chiamerà il platonismo della cultura europea, che egli intende oltrepassare. Le immagini apollinee degli dèi olimpici, e poi la tragedia attica, sono forme di redenzione dell'esistenza che non comportano l'ipostatizzazione di essenze e strutture metafisiche. Anche queste nascono (come Nietzsche spiegherà più esplicitamente a partire da *Umano, troppo umano*) da un bisogno di rassicurazione, dall'esigenza di rendersi in qualche modo tollerabile il caos della vita, con l'inarrestabile ciclo di nascita e morte; ma secondo Nietzsche, la rassicurazione metafisica cercata nelle essenze, nell'ordine razionale dell'universo, è propria di una cultura indebolita e decadente. Con l'ideale di una « giustificazione estetica dell'esistenza » (cfr. GdT 5, 45) Nietzsche persegue né più né meno che una alternativa alla metafisica (che egli chiama socratismo o platonismo), che in tutte le sue forme ha sempre cercato la rassicurazione in strutture essenziali, in un « mondo vero » il quale, contrariamente agli dèi olimpici, diventa subito, rispetto al mondo dell'esperienza, « imperativo o

rimprovero » (cfr. GdT 3, 34), e quindi produce quella depressione della vita in cui consiste la decadenza legata al razionalismo socratico (platonico)-cristiano.

Le implicazioni della nozione di decadenza legata al razionalismo socratico che si esprime nella metafisica, nella morale, nella cultura « cristiana » che domina l'Occidente, saranno sviluppate da Nietzsche nelle opere successive allo scritto sulla tragedia: qui, il limite e la portata negativa del socratismo, oltre che nell'aver eliminato la stessa possibilità di una visione tragica dell'esistenza (sia nel senso della presenza del mito e del mistero; sia nel senso di una giustificazione estetica dell'esistenza, diversa, sia pure oscuramente, dalla giustificazione metafisica), viene indicato nella sua conclusiva insufficienza che, venendo in chiaro proprio nel momento della crisi finale della metafisica, in Kant e Schopenhauer (nei quali si esprime una vera e propria saggezza di tipo dionisiaco; cfr. GdT 19, 132), prepara anche un possibile ritorno della cultura tragica, quello che Nietzsche, almeno in questi anni, si aspetta dal dramma musicale wagneriano. Inaugurata dal razionalismo socratico,

> la scienza, spronata dalla sua robusta illusione, corre senza sosta fino ai suoi limiti, dove l'ottimismo insito nell'essenza della logica naufraga. Infatti la circonferenza che chiude il cerchio della scienza ha infiniti punti, e mentre non si può ancora prevedere come sarà mai possibile misurare interamente il cerchio, l'uomo nobile e dotato giunge a toccare inevitabilmente, ancor prima di giungere a metà della sua esistenza, tali punti di confine della circonferenza, dove guarda fissamente l'inesplicabile. Quando egli vede qui con terrore come la logica in questi limiti si torca intorno a se stessa e si morda infine la coda — ecco che irrompe la nuova forma di conoscenza, *la conoscenza tragica*, la quale, per poter essere sopportata, ha bisogno dell'arte come protezione e rimedio (GdT 15, 103).

Il ritorno della cultura tragica non è dunque, in questo passo, un puro e semplice ritorno del mito; esso è piuttosto il risultato di una estremizzazione dello stesso bisogno di razionalità della mentalità scientifica, che — se-

condo una « logica » che prelude a quella della « morte di Dio », di cui Nietzsche parlerà nella *Gaia scienza* — proprio per la sua esigenza di certezza si rovescia in quella specie di scetticismo disperato che è il kantismo, con la sua prosecuzione in Schopenhauer. Anche qui, tuttavia, si può cogliere una ambiguità e un autofraintendimento del Nietzsche giovane. Il wagnerismo che domina tutto lo scritto sulla tragedia ha fatto sì che il suo senso fondamentale apparisse, e fosse, in larga misura, quello di una predicazione del ritorno del mito. I passi sulla « sapienza dionisiaca » del kantismo, tuttavia, come il testo che abbiamo ora riportato, lasciano intravvedere una possibile diversa soluzione del problema del ritorno del tragico, che non implica necessariamente una rimitologizzazione di stampo wagneriano e, più in generale, irrazionalistico. Questa diversa soluzione sarà quella che Nietzsche cercherà a partire da *Umano, troppo umano*, che conserverà alcune tesi fondamentali dello scritto sulla tragedia distaccate dalla fede wagneriana dei primi anni basileesi.

La paradossale mescolanza di Kant e Wagner nelle conclusioni dello scritto sulla tragedia è solo un aspetto della più generale difficoltà di riconoscere chiaramente che cosa, in concreto, Nietzsche si immaginasse come ritorno di una cultura tragica. Gli altri scritti di questi anni, e cioè, essenzialmente, l'inedito *Su verità e menzogna in senso extramorale* (in III, 2, 353-72) — nel quale Nietzsche fa un tentativo di teorizzazione specificamente « filosofica », e che tuttavia lascerà incompiuto — e le *Considerazioni inattuali*, specialmente la seconda e la terza, possono fornire qualche indicazione ulteriore, senza tuttavia presentare soluzioni definitive del problema. La vicenda del distacco da Wagner, del resto, che si consuma esplicitamente con *Umano, troppo umano* ma che è già preparata nella quarta Inattuale e negli appunti e lettere dell'epoca, si spiega, oltre che con ragioni psicologiche e personali [21], anche con la più generale constatazione che,

[21] Cfr., oltre al cit. Janz, *Vita di Nietzsche*, vol. I, anche il recente studio di M. Montinari, *Nietzsche contro Wagner: estate 1878*, in *R. Wagner e F. Nietzsche* Atti del seminario tenuto al Goethe Institut di Torino il 10-11 marzo 1983, a cura di E. Fubini, Quaderni di « Musica e realtà », n. 4, Unicopli, Milano 1984, pp. 73-85.

se Nietzsche non ha rinunciato in generale, almeno esplicitamente, al sogno di una rinascita della cultura tragica (comunque egli ora la chiami) la forma di tale rinascita gli pare sempre meno collegabile a un fenomeno come la musica wagneriana e, forse, all'arte in generale; anche se è probabilmente errato pensare che si possa intendere l'insufficienza, per Nietzsche, di una tale soluzione « estetistica » in termini che più o meno remotamente richiamino l'idea hegeliana della « morte dell'arte ». Non bisogna pensare, cioè, che l'insufficienza della soluzione del problema della decadenza mediante l'arte sia percepita in relazione a una possibile « provvisorietà » dell'arte (benché Nietzsche dia adito a interpretazioni del genere; cfr. « L'arte delle opere d'arte » in FW 89, 99-100). Nietzsche non pensa insomma che il rinnovamento della cultura tragica possa avvenire attraverso una sorta di riscatto estetico di tutta l'esistenza, che comporti eventualmente una fine dell'arte come dominio separato. L'insufficienza di una soluzione estetica del problema della decadenza sarà invece riconosciuta in *Umano, troppo umano* come legata a una inattualità storico-psicologica dell'arte per l'uomo moderno, per il quale la libertà dello spirito, e la stessa manifestazione dell'impulso dionisiaco, trova ormai il suo luogo di dispiegamento, più che nell'arte, nella scienza.

Intanto, nelle opere giovanili (dalla *Nascita della tragedia* alle *Considerazioni inattuali* e all'inedito *Su verità e menzogna*), l'arte sembra destinata a esercitare tutta la sua potenza di giustificazione estetica dell'esistenza anche — e forse soprattutto — nella cornice di una civiltà socratica. Uno dei caratteri affascinanti, ma anche inquietanti, dello scritto *Su verità e menzogna* è proprio questo: sul piano genetico, Nietzsche mostra che il linguaggio socialmente stabilito, con le sue regole e la sua funzione conoscitiva, è nato solo come irrigidimento arbitrario (legato però

anche, almeno nella prospettiva della *Genealogia della morale*, a configurazioni dei rapporti di dominio) di un certo sistema di metafore che, inventato liberamente come ogni altro sistema di metafore, si è poi imposto come l'unico modo pubblicamente valido di descrivere il mondo; ogni linguaggio, in origine, è metafora, indicazione di cose mediante suoni che non hanno nulla da fare, in sé, con le cose stesse. La società sorge quando un sistema metaforico si impone sopra agli altri, diventa il modo pubblicamente prescritto e accettato di indicare metaforicamente le cose (cioè, di mentire). Da quel momento in poi, i sistemi metaforici diversi, sia passati che futuri, sono ridotti al livello della « poesia », cioè al livello di menzogne riconosciute come tali. Questa descrizione « genetica », sia pure ideale, del linguaggio, non dà però luogo, in Nietzsche, a una idealizzazione della condizione della libera inventività metaforica, che nella situazione di canonizzazione di un solo sistema di metafore sarebbe andata perduta. Anzi, è solo attraverso la costruzione di quel « concettuale gioco di dadi che si chiama peraltro 'verità' », (UeWL 1, 362), cioè attraverso lo stabilirsi di un ordine gerarchico di concetti astratti, remoti non solo dalle cose ma anche dalle impressioni intuitive immediate dei singoli — che l'uomo si distingue dall'animale, tutto immerso nel flusso delle immagini. Per edificare la propria umanità razionale, fondata sulla capacità di « mentire in uno stile vincolante per tutti » (*ibid.*), l'uomo deve dimenticare « se stesso in quanto soggetto, e precisamente in quanto soggetto *artisticamente creativo* » (ivi, 365). Ma in nessuna parte dello scritto Nietzsche sostiene in base a queste constatazioni la necessità di restaurare un mondo di libera inventività metaforica, senza regole canonizzate e in definitiva senza società e umanità. Si può ragionevolmente ipotizzare che uno dei motivi dello stato incompiuto e inedito in cui Nietzsche lasciò questo saggio sia proprio l'incertezza e la problematicità delle conclusioni: se infatti ci sono da un lato buone ragioni per collegare lo scritto *Su verità e menzogna* al discorso della *Nascita della tragedia* sulla rinascita di una cultura tragica attraverso il recupero dell'elemento dionisiaco rimosso dal socratismo (e dunque, attraverso la restaurazione della libera creatività artistica e del « dominio dell'arte sulla vita », UeWL 2, 371); d'altro lato, l'irrigidimento di un sistema di metafore in linguaggio canonizzato della verità non fa altro, a ben vedere, che proseguire la stessa tendenza alla « menzogna », all'imposizione di nomi, immagini, metafore sulla « realtà » delle cose, in cui consiste l'impulso metaforico originario. Sarebbe contraddittorio, dal punto di vista di Nietzsche, condannare l'astrazione e la fissazione in regole del linguaggio concettuale pubblico in nome di una maggior « fedeltà al reale » della libera attività metaforica. Non solo: anche l'impulso a mentire e a creare illusioni è radicato nel bisogno della conservazione — che si soddisfa allo stato di natura nella lotta illimitata tra gli individui e le loro metafore private; mentre lo stato sociale risponde alla stessa esigenza appunto attraverso l'istituzione di regole secondo cui « mentire » in modo stabile. Molti passi del breve scritto mostrano che Nietzsche non sottovalutava affatto il significato emancipativo che ha avuto per l'uomo la nascita di un linguaggio regolato, di un sistema di metafore uguale per tutti. È vero che « l'intelletto, maestro di finzione, è libero e sottratto al suo normale servizio da schiavo » solo quando « con gusto creativo mescola le metafore e sposta i confini dell'astrazione » (UeWL 2, 370); ma si tratta della gioia dello schiavo nei Saturnali, di una momentanea sospensione delle leggi, in cui si può ingannare « senza recar *danno* » (*ibid.*).

Ritroviamo qui, e in modo più complesso perché maggiori sono le ambizioni filosofiche sistematiche di questo testo, la stessa problematicità delle conclusioni dello scritto sulla tragedia: come si deve pensare la rinascita di una cultura tragica? Davvero essa è la restaurazione dell'esistenza greca, in cui « l'arte domina la vita » (UeWL 2, 371), e che però sembra comportare anche il rischio, alla luce dello scritto *Su verità e menzogna*, di una ricaduta nello stato di natura, in cui la libertà creativa si accompagna con la suprema insicurezza dell'esistenza? Op-

pure è invece affidata, la rinascita del tragico, a una « esaltazione » della finzione dell'arte nella quale l'intelletto celebra i suoi Saturnali *senza recar danno*, dunque nella condizione di sicurezza che proprio il sistema delle astrazioni ha contribuito a creare e mantenere?

b) *L'inattuale*. È piuttosto quest'ultima la direzione in cui sembra muovere il pensiero di Nietzsche nei primi anni di Basilea, cosicché *Umano, troppo umano*, che inaugurerà il secondo, più maturo periodo della sua filosofia (e segnerà il distacco da Wagner e da Schopenhauer) non rappresenta una svolta così repentina e imprevista. *Umano, troppo umano* parlerà di un « doppio cervello » che « una cultura superiore deve dare all'uomo, qualcosa come due camere cerebrali, una per sentirci la scienza, un'altra per sentirci la non scienza; che stiano l'una accanto all'altra, senza confusione, separabili, isolabili: è questa un'esigenza di salute » (MaM I, 251, 179). È, in termini più espliciti, la posizione che si trova già delineata nello scritto *Su verità e menzogna*.

La rinascita della cultura tragica a cui Nietzsche pensa negli scritti giovanili si configura dunque come una « rivoluzione » in cui l'arte ha una funzione decisiva, la quale però, mentre resta non sufficientemente determinata nello scritto sulla tragedia, nelle altre opere degli anni immediatamente successivi si precisa come generalmente legata a una funzione *critica* della cultura. Questa posizione critica della cultura nei confronti della civiltà della decadenza socratica non dà luogo all'ipotesi di un rovesciamento rivoluzionario; cerca invece di definirsi in termini diversi, e proprio questo è il senso delle *Considerazioni inattuali*. La stessa nozione di inattualità su cui insiste il loro titolo indica la problematicità di questo rapporto: il pensatore inattuale che Nietzsche sente di essere non lavora alla fondazione immediata di una cultura diversa, nella quale le sue tesi potrebbero diventare « attuali »; lavora piuttosto « contro il tempo, e in tal modo sul tempo e, speriamolo, a favore di un tempo venturo » (UB II pref., 261). Ma la possibilità che un tempo a

venire modifichi davvero la posizione dell'uomo di cultura nei confronti della società appare in Nietzsche del tutto ingiustificata: sia la seconda Inattuale, sia soprattutto quel vero e proprio manifesto sui rapporti tra società e cultura che è la terza Inattuale, *Schopenhauer come educatore*, pensano tali rapporti in termini di alternativa radicale tra *Kultur* e *Zivilisation*; due termini che Nietzsche contrapporrà esplicitamente negli appunti dell'ultimo periodo (cfr. per es. 16 [10], VIII, 3, 275), secondo l'accezione che avranno nella *Kulturkritik* tedesca del primo Novecento [22]. Sia la seconda, sia la terza Inattuale si concludono non con la delineazione di una *Zivilisation* alternativa a quella decadente che conosciamo e in cui siamo, ma con l'appello a forze di *Kultur* che, *entro* questa *Zivilisation*, rappresentino momenti « critici »: tali sono sia le « potenze sovrastoriche » o eternizzanti a cui fa appello la conclusione della seconda Inattuale (UB II, 10, 351 sgg.), sia le figure del santo, dell'artista e del filosofo a cui Nietzsche guarda, nello stesso spirito, in *Schopenhauer come educatore*. Tutte queste figure rappresentano — insieme all'arte wagneriana dalla quale Nietzsche finirà poi per prender congedo — i soli modi di una rinascita della cultura tragica nel mondo attuale; sono insieme il concretarsi, ma anche lo stemperarsi e l'iniziale dissolversi, della « metafisica d'artista » delineata nella *Nascita della tragedia*. La seconda e la terza Considerazione inattuale, più che per il loro contenuto teorico « costruttivo » sono importanti nella produzione del primo Nietzsche soprattutto da due punti di vista: da un lato avvicinano la dissoluzione della giovanile « metafisica d'artista » mostrandone l'unica via di sviluppo in una teoria della *Kultur* come critica più che in un progetto alternativo di *Zivilisation*; dall'altro precisano ulteriormente gli obiettivi di questa critica, ponendo le basi per

[22] Emblematiche di questo tipo di pensiero sono le *Considerazioni di un impolitico* di Th. Mann (1918), trad. it. a cura di M. Marianelli, Bari 1967.

lo sviluppo in senso « decostruttivo » del pensiero del Nietzsche maturo.

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; tale fascino si è fatto sentire profondamente sul pensiero europeo del Novecento (pensiamo solo a M. Heidegger e a Walter Benjamin [23]), e non si tratta di un fenomeno marginale, se è vero che molta grande filosofia di questo secolo si è costruita in polemica con, o comunque in riferimento allo storicismo, che è l'obiettivo della critica di Nietzsche in questo scritto. 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 legittimamente collegare. Sembra invece altrettanto, e forse più, probabile che Nietzsche nelle sue opere successive abbia progressivamente eroso proprio le tesi antistoricistiche dell'inattuale sulla storia, al punto che uno dei cosiddetti biglietti della pazzia (scritto da Torino all'inizio del gennaio 1889), in cui egli dice tra l'altro di essere « tutti i nomi della storia » potrebbe considerarsi la logica conclusione di un itinerario di recupero proprio di quello *Historismus* che è l'obiettivo della polemica dello scritto del 1874.

A parte questi sviluppi, che vedremo in seguito, la seconda Inattuale si presenta come la prima vigorosa critica, nel tardo Ottocento, di uno dei tratti dominanti della cultura del secolo (insieme allo scientismo positivistico, che Nietzsche prende già di mira nella *Nascita della tragedia*), lo storicismo; non tanto nella sua forma metafisica hegeliana, quanto nella forma dello *storiografismo*,

[23] Per Heidegger, si pensi al § 76 di *Essere e tempo* (1927), trad. it. di P. Chiodi, Torino 1969², pp. 565-66. In Benjamin, la seconda Inattuale è esplicitamente citata nelle *Tesi di filosofia della storia*, trad. it. nella raccolta W. Benjamin, *Angelus Novus*, a cura di R. Solmi, Torino 1976².

caratteristico della educazione dell'uomo ottocentesco. Nietzsche muove dalla constatazione che un uomo, o una cultura, perfettamente consapevole della « storicità » delle proprie azioni non avrebbe alcuno stimolo e alcuna capacità di produrre nuova storia. Storico è infatti ciò che « risulta » da quanto è venuto prima ed è destinato a lasciare il posto a ciò che seguirà: dunque, il puro e semplice punto su una linea, che si individua unicamente in relazione agli altri punti; questa relazione, mentre lo costituisce, anche lo dissolve. Quando la consapevolezza della storia domina un individuo o, com'è il caso dell'Ottocento, una cultura, le forze creative vengono meno; appare insensato e inutile dedicarsi a costruire ciò che è destinato a perire di lì a poco, nel corso inarrestabile della storia. È questo stato d'animo che Nietzsche chiama « malattia storica ».

La malattia storica è legata, da un lato, agli sviluppi, anche in Hegel, della visione cristiana del mondo: il *memento mori* della religiosità medievale si concreta, nello storiografismo ottocentesco, in una diffusa coscienza epigonica, la quale non crede che si possa dare qualcosa di nuovo sotto il sole, e pensa che tutto nasce e perisce inarrestabilmente (UB II, 8, 324-25); il provvidenzialismo hegeliano, secondo Nietzsche, non è altro che il rovesciamento di tale epigonismo in una pretesa di trovarsi non alla fine, ma al culmine del processo storico. Il quale, poi, appare come un corso razionale di eventi (e qui ha parte anche Socrate, che ha fondato la possibilità di vedere il mondo, e anche la storia, come una totalità razionale) e in definitiva, come dirà Benjamin riprendendo Nietzsche [24], la « storia dei vincitori ». Epigonismo scetticheggiante e pretesa (hegeliana, positivistica, evoluzionistica) di essere (gli europei dell'Ottocento) il punto di arrivo del processo storico si mischiano indissolubilmente nella coscienza ottocentesca. Un fattore determinante dell'imporsi di un tale atteggiamento spirituale è l'enorme svi-

[24] Cfr. le già citate *Tesi di filosofia della storia* (tesi VII).

luppo della conoscenza positiva della storia passata, che si realizza proprio nell'Ottocento; all'uomo del secolo XIX è dato più materiale conoscitivo sul passato di quanto egli riesca ad assimilarne, a digerirne: questo materiale grava sul suo stomaco, e produce quella « mancanza di stile » in cui consiste propriamente la decadenza. Se infatti le conoscenze sul passato non sono assimilate e digerite, interno e esterno non si corrispondono più; le forme che l'uomo ottocentesco impone alle proprie produzioni nelle varie arti, prendendole, come di fatto accade, dal passato considerato come una sorta di repertorio e guardaroba di costumi teatrali, non hanno alcun rapporto organico, necessario, con la sua interiorità. L'eccesso di consapevolezza e di conoscenza storica causa insieme l'incapacità di produrre forme nuove e il « rimedio », ancora peggiore del male, a questa incapacità, cioè l'eclettismo storicizzante.

Ma non è solo l'eccesso di storiografia ciò che ha fatto maturare questa situazione: il predominio della storia nell'educazione e nella cultura è anche direttamente funzionale alla formazione della forza-lavoro sociale.

> Gli uomini devono essere adattati agli scopi del tempo per potervi metter mano il più presto possibile; devono lavorare nella fabbrica delle utilità generali prima di esser maturi, anzi perché non diventino affatto maturi — in quanto questo sarebbe un lusso che sottrarrebbe una quantità di forze al « mercato del lavoro » [...]. Il giovane viene spinto con la frusta attraverso tutti i millenni: adolescenti che non capiscono nulla di una guerra, di un'azione diplomatica, di una politica commerciale, vengono trovati degni di esser introdotti nella storia politica. Ma come il giovane corre attraverso la storia, così noi moderni corriamo attraverso le gallerie d'arte, così ascoltiamo i concerti (UB II, 7, 316-17).

Accanto a questa funzione in vista della preparazione rapida di forza-lavoro, lo storiografismo sviluppa anche una funzione spettacolare, che serve di stimolo alla personalità moderna indebolita dall'eccesso di coscienza storica.

> [L'uomo moderno] si fa preparare di continuo dai suoi artisti della storia la festa di un'esposizione universale; è diventato uno spettatore gaudente e peregrinante [...]. Ancora non è finita la guerra, e già essa è convertita in carta stampata in centomila copie, già viene presentata come nuovissimo stimolante al palato estenuato dei bramosi di storia (UB II, 5, 295-96).

Nietzsche intravvede così un tratto caratteristico della cultura di massa che si svilupperà nel Novecento.

Tutti questi sono i danni che l'eccesso di storiografia produce in una società; la vita, infatti, ha bisogno di « oblio », di un orizzonte definito, di un certo grado di incoscienza. Ciò non vuol dire però che la conoscenza del passato non abbia anche un'utilità per la vita: è l'utilità che si manifesta nelle tre forme « positive » in cui Nietzsche vede articolarsi lo studio storico: la storiografia monumentale, la storiografia antiquaria e quella critica. Nessuna di queste tre forme, è importante sottolinearlo, coincide con l'atteggiamento che domina lo storiografismo ottocentesco: nessuna, infatti, cerca nel passato un « corso logico » di eventi, la cui messa in luce serva per giustificare il presente, per educare la forza-lavoro, o per coltivare il senso dell'inarrestabile fluire delle cose umane (il *memento mori*).

> In tre riguardi al vivente occorre la storia: essa gli occorre in quanto è attivo e ha aspirazioni, in quanto preserva e venera, in quanto soffre e ha bisogno di liberazione (UB II, 2, 272).

Su queste tre esigenze si fondano le tre specie di storia utili alla vita; esse comportano anche dei rischi, che si combattono limitando ciascuno dei tre modi con l'intervento degli altri due. Ma accanto a questi tre modi non dannosi di porsi in rapporto storiografico con il passato (i quali delineano le basi di quello che sarà il « recupero » dello *Historismus* da parte del Nietzsche successivo, a cui abbiamo accennato), ciò che può aiutare la cultura presente a guarire dalla malattia storica e dalla decadenza è il ricorso alle potenze sovrastoriche, o eter-

nizzanti, dell'arte e della religione (cfr. UB II, 10, 351 sgg.). Il richiamo a queste potenze non si sviluppa tuttavia, nello scritto di Nietzsche, in una tesi teorica articolata; rimane un puro appello, e ciò che resta chiaro è che un aspetto decisivo dell'uscita dalla decadenza è l'instaurazione di un rapporto vitale con il passato — antiquario, monumentale, critico — che contribuisca a una vera maturazione dell'individuo, invece che alla sua semplice riduzione a lavoratore nella fabbrica sociale o a consumatore di spettacoli. Ma di fronte alla chiarezza e perentorietà della *pars destruens*, la parte costruttiva dello scritto sulla storia non presenta se non un insieme di esigenze che restano largamente indeterminate.

Nel senso di una cultura intesa essenzialmente come critica, più che come costruzione articolata di un ideale alternativo di *Zivilisation*, parla anche la terza Inattuale, su *Schopenhauer come educatore* (uscita alla fine del 1874). Come dice il titolo, non si tratta di una esposizione della filosofia di Schopenhauer, ma di lui come pensatore, e figura esemplare — diremmo noi — di intellettuale nella società dell'epoca di Nietzsche. Schopenhauer è visto soprattutto come l'antitesi del dotto-funzionario statale, del professore d'università che, stipendiato dallo stato, non può che insegnare una filosofia che non turbi lo stato. Ma la filosofia, seriamente coltivata, è necessariamente critica delle istituzioni, comunque produce cittadini niente affatto sottomessi agli scopi dello stato; di conseguenza, l'unica « filosofia » che si insegna nelle università è la storia delle opinioni filosofiche del passato, possibilmente in modo da suscitare negli studenti insofferenza e nausea, esorcizzandone dunque ogni funzione educativa nel senso della critica dell'esistente. Il discorso su Schopenhauer si allarga così a una visione generale del rapporto tra cultura e istituzioni: non solo lo stato, ma anche il mondo dell'economia e la scienza, che sono tutti annoverati tra i nemici della cultura — con una posizione assai affine a quella di Jacob Burckhardt che Nietzsche a Basilea aveva conosciuto e frequentato personalmente, e da cui è stato certamente influenzato [25]. È però facile vedere come questa posizione si leghi coerentemente con le premesse contenute nella *Nascita della tragedia* e rappresenti uno sbocco delle esigenze presenti in quell'opera e nella seconda Inattuale. Più esplicitamente che la seconda Inattuale, lo scritto su Schopenhauer accentua l'impressione che la rinascita della cultura tragica sia per Nietzsche qualcosa che ha a che fare sia con una rinascita dell'arte (e probabilmente anche del mito, della religione) sia con un potenziamento della capacità *critica* contro l'esistente, una critica che, come si vede qui nella esaltazione che Nietzsche fa della figura del *filosofo*, accanto a quella del poeta e del santo, si dispiega come ricerca e devozione alla *verità*, anche se non è la verità dello scienziato, da cui il filosofo si distingue per la capacità, che Nietzsche vede come una caratteristica essenziale, di non limitarsi ad accumulare conoscenze particolari, ma di possedere invece una « intuizione del tutto », una sorta di sapere come « saggezza » che guarda a tutta l'esistenza.

La centralità di questo elemento critico per la rinascita di una cultura tragica contribuisce a distanziare l'ideale di una tale rinascita da quello della bellezza dionisiaco-apollinea descritta nella seconda sezione dello scritto *Su verità e menzogna*: la terza Inattuale parla esplicitamente di una bellezza intesa come « mite stanchezza crepuscolare », che si posa sui volti di chi ha avuto una « grande *illuminazione* sull'esistenza » (UB III, 5, 406). Questa bellezza, che certo non è quella della vita prorompente del dionisiaco ritrovato, non è però neppure solo quella di uno sguardo nostalgico; sono istruttive, a questo proposito, le pagine della terza Inattuale in cui Nietz-

[25] Le *Riflessioni sulla storia universale* di J. Burckhardt furono pubblicate postume a cura del suo allievo, e nipote, Jakob Oeri (1905; v. la trad. it. a cura di M. T. Mandalari, Milano 1966); ma costituirono temi dei corsi universitari di Burckhardt a Basilea fin dal 1868. Nietzsche dunque le conosceva certamente, almeno in questa forma (cfr. su ciò Janz, *Vita di Nietzsche*, cit., I, p. 360).

sche descrive le « tre immagini dell'uomo che la nostra epoca ha eretto una dopo l'altra, e dalla cui visione i mortali prenderanno ancora a lungo l'impulso per una trasfigurazione della loro vita: l'uomo di Rousseau, l'uomo di Goethe e infine l'uomo di Schopenhauer » (UB III, 4, 393-94). Il primo è quello che fa appello impulsivamente alla propria santa natura per rompere le oppressioni e le catene di ogni genere, e che dunque ispira le rivoluzioni; l'uomo goethiano è invece uno che « odia qualsiasi violenza, qualsiasi salto, il che vuol dire però: qualsiasi azione; e così il liberatore del mondo Faust diventa quasi soltanto uno che viaggia per il mondo » (UB III, 4, 395); egli è « l'uomo contemplativo in grande stile, che non langue sulla terra soltanto perché raccoglie per il suo nutrimento tutto ciò che di grande e memorabile vi è stato e ancora vi è » (ivi, 396). Come l'uomo di Rousseau rischia sempre di diventare « un catilinario », quello di Goethe è sempre lì lì per diventare un filisteo (ivi, 396). « L'uomo di Schopenhauer », invece, « assume su di sé il dolore volontario della veridicità » (*ibid.*). È quello che potremmo anche chiamare l'autentico spirito critico, che si sforza di « conoscere tutto », come l'uomo di Goethe, ma per un amore eroico del vero che lo costringe anche a sacrificare se stesso.

Come già nella conclusione della *Nascita della tragedia* e della seconda Inattuale, anche qui l'ideale « positivo », sebbene caratteristicamente caricato di aspetti asceticoeroici, non risulta tanto sistematicamente definito. Ma è rilevante che, accanto all'insistenza sulla contrapposizione tra filosofia e ogni forma di istituzionalità, e alla polemica contro la scienza come affare di specialisti privi di una visione complessiva del mondo, si faccia luce, proprio rispetto alla scienza, una attenzione che si svilupperà in *Umano, troppo umano*: in confronto alla vuotezza, al dogmatismo, all'oscurità della filosofia accademica, Nietzsche riconosce che « senza dubbio oggi nelle singole scienze si è più logici, cauti, modesti, geniali, insomma si è molto più filosofici dei cosiddetti filosofi » (UB III, 8, 450). Ancor più in generale — anche se si tratta solo

di un cenno — Nietzsche sembra riconoscere che gli avversari con cui la filosofia si trova a fare i conti (la filosofia buona non meno che la cattiva, forse) sono le scienze naturali e la storia. Con tutti i limiti che questi ambiti di sapere presentano, è vero anche del pensiero di Nietzsche stesso che, nel periodo che si apre con *Umano, troppo umano*, esso si svilupperà proprio ripensando il significato delle scienze e della storia (sia come forme di sapere, sia nelle loro implicazioni per l'organizzazione della società) e ridefinirà in relazione ad esse la propria concezione dei compiti della filosofia.

II. LA DECOSTRUZIONE DELLA METAFISICA

1. *Arte e scienza in « Umano, troppo umano ».*

Si è già accennato al fatto che, soprattutto a partire dalla pubblicazione del *Nietzsche* di Heidegger nel 1961, lo studio di Nietzsche si è concentrato specialmente sulle opere dell'ultimo periodo della sua vita e sui frammenti postumi che egli, almeno in un certo momento, aveva pensato di raccogliere in un'opera organica sotto il titolo di *La volontà di potenza*. Sono questi gli scritti in cui si annunciano le grandi tesi ontologiche di Nietzsche, quelli che Heidegger chiama i suoi *Haupttitel* [1]. Ma proprio una certa presa di distanza dall'interpretazione di Heidegger, che è maturata negli anni recenti nella *Nietzsche-Literatur*, induce a riconsiderare il problema in un'altra luce; nel senso, cioè, di riconoscere che le tesi filosofiche caratteristiche di Nietzsche, anche quelle su cui si appunta di più l'attenzione heideggeriana, acquistano il loro senso, sia nella sua biografia intellettuale sia nell'immagine di lui che ci possiamo fare noi lettori, solo in relazione al lavoro di « critica della cultura » che si svolge nelle

[1] Cfr. M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., vol. II, pp. 259-60.

opere di quello che si usa considerare il periodo « medio » della sua produzione [2]. Gli inizi « filologici » della carriera di Nietzsche non agirebbero perciò in lui soltanto, o anzitutto, a livello del « metodo » (anche quello che il tardo Nietzsche chiama « filosofare col martello » è un'eco di questa educazione filologica; non si tratta infatti di rompere, ma di saggiare e auscultare, toccando gli idoli con il martello, come un diapason: GD pref., 53-4), ma soprattutto al livello di una stretta connessione tra elaborazione di tesi filosofiche e critica della cultura. Di questa connessione — che probabilmente può essere assunta come tratto caratteristico di molta filosofia contemporanea, e specialmente della linea ermeneutica del pensiero del nostro secolo — è espressione emblematica l'idea di *nichilismo*, che è una delle tesi « metafisiche » del tardo Nietzsche e che però, inscindibilmente, è anche un certo schema interpretativo della storia del pensiero europeo. L'interesse peculiare delle opere di Nietzsche degli ultimi anni di Basilea e poi dei suoi primi anni di vagabondaggio di « pensionato » — dal primo volume di *Umano, troppo umano* fino agli inizi dello *Zarathustra* — consiste nel maturare di tesi ontologiche in relazione alla critica della cultura, in una connessione caratteristica e densa di significato filosofico. Per questo, si può anche ritenere con buone ragioni che la prevalente attenzione filosofica per gli scritti del Nietzsche ultimo sia eccessiva, e comporti il rischio di lasciarsi sfuggire il significato più proprio della filosofia nietzscheana: che vive tutta nel nesso, sempre di nuovo da esplorare, tra riflessione sul corso della civiltà europea e meditazione sull'essere. Il nesso tra filosofia e critica della civiltà era già chiaramente presente nelle opere giovanili, come mostra il significato che assume nella *Nascita della tragedia* il dualismo di dionisiaco e apollineo. Ma nelle opere del secondo periodo, la filosofia di Nietzsche assume una consistenza originale che manca, o almeno è ancora poco visibile, negli scritti giovanili, in cui sembra ancora prevalere un'adesione totale alla metafisica di Schopenhauer, e anche una certa eterogeneità non risolta di posizioni [3]. *Umano, troppo umano* è lo scritto che marca chiaramente il passaggio alla nuova fase e, sintomaticamente, è quello che sancisce la rottura di Nietzsche con Wagner.

Ciò che colpì subito Wagner, in quell'opera, e che anche per il lettore di oggi risulta l'elemento immediatamente nuovo rispetto agli scritti precedenti, è la nuova posizione di Nietzsche nei confronti dell'arte. Di essa ci sono già delle anticipazioni negli scritti dei primi anni basileesi, come si è visto: ma si tratta di elementi marginali, e ancora la terza Inattuale pensa la scienza come uno dei grandi nemici della vera cultura. In *Umano, troppo umano*, invece, il quadro sembra rovesciarsi: non più « metafisica d'artista », non più la speranza che l'arte sia la forza che può farci uscire dalla decadenza; la nozione stessa di decadenza si fa problematica, come problematico diventa il giudizio di condanna globale della civiltà moderna. In *Umano, troppo umano*, che nella sua prima edizione porta una dedica a Voltaire, Nietzsche ha un atteggiamento generalmente « illuminista », anche se proprio nell'analizzarlo meglio si scoprono ragioni di una differenza sostanziale dall'Illuminismo, in particolare per quanto riguarda la fede nel progresso.

Nel determinare queste nuove posizioni hanno un peso decisivo le nuove conoscenze e letture del periodo basileese, e l'esperienza « wagneriana »; che aveva trovato la sua più alta sistemazione, non scevra di impliciti spunti critici, nella quarta Inattuale, *Richard Wagner a Bayreuth* (uscita nel 1876). Nei suoi rapporti con Wagner e il wagnerismo, Nietzsche viene scoprendo sul piano pratico l'irrealizzabilità di un progetto di rinascita della cultura tragica che dovrebbe fondarsi sul dispiego della portata

[2] Sulla questione della periodizzazione dell'opera di Nietzsche, cfr. più avanti l'inizio della parte terza.

[3] Si veda quanto scrive Nietzsche stesso nel « Tentativo di un'autocritica » che è la prefazione alla nuova edizione, 1886, della *Nascita della tragedia*. Cfr. anche le osservazioni di Colli e Montinari nella nota conclusiva del vol. III, 2 delle *Opere*, nella parte riferita allo scritto *Su verità e menzogna*, pp. 387-88.

più vasta dell'opera wagneriana: l'esperienza del *Festspielhaus* di Bayreuth, che Wagner progetta e realizza (nel 1876) come luogo di irradiazione della sua opera, mette Nietzsche di fronte a tutti i limiti di una tale impresa di « rivoluzione estetica »[4]. Ma l'esperienza del « wagnerismo reale », come potremmo chiamarla (con tutte le componenti, personali e personalissime, che giocano su Nietzsche), è solo uno degli aspetti del processo di maturazione di Nietzsche negli anni di Basilea; accanto ad essa, assai più importanti, sono le sue nuove amicizie e le sue nuove frequentazioni culturali: da un lato, anzitutto, lo stretto sodalizio con lo storico e teologo Franz Overbeck, l'amico più costante e fedele di Nietzsche fino ai giorni della follia torinese (è Overbeck che viene a prendere Nietzsche a Torino nel gennaio del 1889, quando la pazzia è già in atto, e lo riconduce in Svizzera); e la conoscenza personale di Jakob Burckhardt, che certamente influisce in modo decisivo sia sulle tesi della seconda Inattuale, sia sul ridimensionamento delle speranze di Nietzsche in una rinascita della cultura tragica. Basilea rappresenta anche un'occasione di contatti più intensi, sul piano delle letture, con le scienze della natura: i biografi di Nietzsche hanno documentato il vivo interesse che egli manifesta in questo periodo per la lettura di opere scientifiche: tra il 1873 e il 1874 prende ripetutamente a prestito alla biblioteca la *Filosofia naturale* di Boscovich; poi storie della chimica, trattati di fisica; inoltre, *Die Natur der Kometen* di F. Zoellner (uscito nel 1871; Nietzsche lo legge nel 1872), e gli scritti di L. Rütimeyer, un paleontologo neo-lamarckiano suo collega all'università[5]. Rilevanti, per l'orientamento che prende il pensiero nietzscheano a partire da *Umano, troppo umano*, sono anche le

[4] Cfr. l'analisi della quarta Inattuale, e tutte le considerazioni sul significato che ebbe per Nietzsche l'esperienza del primo Festival di Bayreuth, in Janz, *Vita di Nietzsche*, cit., vol. I, pp. 658 sgg.

[5] Sull'esigenza, che Nietzsche avverte nel periodo di Basilea, di formarsi una cultura scientifica, cfr. per es. Janz, *Vita*, cit., vol. I, pp. 520-21. Cfr. anche K. Schlechta - A. Anders, *Nietzsche*, Stuttgart 1962.

letture che configurano un interesse per l'analisi « positiva » dell'uomo e della cultura: dalla *Primitive Culture* di Tylor (una delle opere che inaugurano l'antropologia culturale alla fine dell'Ottocento; uscita nel 1871, Nietzsche la legge nel 1875) ai grandi moralisti francesi: Montaigne, La Rochefoucauld, Chamfort, Fontenelle e Pascal[6].

Quel che risulta da tutti questi nuovi stimoli a cui Nietzsche si espone è leggibile nelle opere degli anni successivi, da *Umano, troppo umano*, ad *Aurora*, alla *Gaia scienza*; ma si può riassumerlo schematicamente come fine della « metafisica d'artista », problematizzazione del concetto di decadenza, nuova configurazione dei rapporti tra arte, scienza, civiltà, e rinuncia all'ideale di una rinascita della cultura tragica.

L'arte ha, agli occhi del Nietzsche di *Umano, troppo umano*, il difetto di rappresentare una fase « superata » dell'educazione dell'umanità, pensata come un processo di illuminazione in cui il ruolo dominante, oggi, appartiene alla scienza:

L'arte come evocatrice di morti. L'arte esplica in linea secondaria il compito di conservare e benanche di ricolorire un po' concezioni spente, sbiadite; essa allaccia, quando assolve questo compito, un legame intorno a epoche diverse e ne fa ritornare gli spiriti. Per la verità è solo una vita di larva come sopra delle tombe, quella che in tal modo sorge, oppure come il ritorno in sogno di cari morti; ma almeno per alcuni istanti l'antico sentimento si ridesta e il cuore pulsa con un ritmo ormai dimenticato. Ora, per questa generale utilità dell'arte, si deve perdonare all'artista che egli non figuri nei primi ranghi del rischiaramento e della progressiva, *virile educazione* dell'umanità: egli è rimasto per tutta la vita un fanciullo o un giovinetto e si è fermato nel punto nel quale è stato còlto dal suo impulso artistico; i sentimenti dei primi gradi della vita sono però, come si ammette, più vicini a quelli delle epoche passate che a quelli del secolo presente. Involontariamente il suo compito diventa quello di far ridiventare bambina l'umanità; questa è la sua gloria e il suo limite (MaM I, 147, 122).

[6] Cfr. Andler, *Nietzsche*, cit., vol. I, pp. 105-75 e W.D. Williams, *Nietzsche and the French*, Oxford 1952.

A una prospettiva simile si riporta anche l'aforisma precedente, il 146, nel quale all'artista si imputa la « moralità più debole » di quella del pensatore nei riguardi della conoscenza della verità: l'artista, per conservare le condizioni che rendano efficace la sua arte, ha bisogno di mantenere in vita un'interpretazione sostanzialmente mitica dell'esistenza, con tutti i suoi corollari: emotività, senso del simbolico, apertura al fantastico; e per lui il perdurare di una tale visione della vita è « più importante della dedizione scientifica al vero in ogni forma, per spoglia che possa apparire ». Questo atteggiamento regressivo dell'artista non è neanche tanto, o esclusivamente, legato al fatto che l'arte debba necessariamente coprire con « simboli » la verità delle cose; quanto piuttosto al fatto che, per dispiegare la propria azione, l'arte ha bisogno di un certo mondo, di una certa cultura: i tempi e i mondi in cui l'arte fioriva nel modo più rigoglioso sono quelli delle emozioni violente, della credenza in dèi e dèmoni, in cui la scienza non aveva parte (cfr. MaM I, 159, 127). Ciò che rende inattuale l'arte (e certo Nietzsche pensa anche all'arte wagneriana) non è tanto il confronto astratto con la scienza, come forma di sapere più vera e completa; bensì il mutamento delle condizioni generali della società, mutamento certo anche legato all'affermarsi della scienza, per cui si crea una situazione in cui l'arte appare un fatto del passato. Di questo mutamento della società fa parte anche ciò di cui parla una pagina del secondo volume di *Umano, troppo umano*, l'aforisma 170 de *Il viandante e la sua ombra*, su *L'arte nell'epoca del lavoro*. Qui, « il fatto più generale, per il quale la posizione dell'arte rispetto alla vita è mutata » è individuato nell'imporsi di una organizzazione sociale fondata sul lavoro, nella quale all'arte è riservato solo il « tempo libero », che poi è anche il tempo della stanchezza e dello svago: di qui, la necessità per l'arte di involgarirsi; anche la grande arte, per tener desta l'attenzione del pubblico che le dedica solo le ore serali, deve ricorrere a eccitamenti, « stordimenti, ebbrezze, sconvolgimenti, convulsioni lacrimose » (WS 170, 202-3).

Molti di questi tratti sono anche quelli che Nietzsche rimprovererà all'opera wagneriana, nei suoi scritti più tardi.

Sebbene non faccia una grande differenza quanto agli esiti, è notevole il fatto che Nietzsche non si schiera con la scienza contro l'arte per pure e generali ragioni gnoseologiche (la scienza conosce, l'arte simboleggia e fantastica); ma per ragioni di « critica della cultura », potremmo dire: l'arte per agire sugli animi ha bisogno di un mondo che non è più il nostro; se vuole mantenersi nel nostro mondo, deve richiamarsi al passato, ricreare artificialmente oggi le condizioni che la rendevano attuale in altre epoche; e queste condizioni non sono tanto caratterizzate in termini di maggiore o minore obiettività della conoscenza, ma in termini di violenza delle emozioni, mutevolezza degli stati d'animo, irruenza e irragionevolezza infantile (cfr. l'af. 159 di MaM I, cit.).

Coerentemente con tutto ciò, anche la scienza non è apprezzata da Nietzsche, in *Umano, troppo umano*, in quanto conoscenza obiettiva del reale, ma in quanto, per gli atteggiamenti spirituali che comporta, è la base di una civiltà più matura, in definitiva meno violenta e passionale. In nessuna pagina di *Umano, troppo umano* Nietzsche attribuisce alla scienza la capacità di fornire una conoscenza oggettiva delle cose. Così, l'aforisma 19 mostra gli errori e le assunzioni arbitrarie su cui si fonda la possibilità di numerare e calcolare (e dunque, la struttura matematica delle scienze della natura). La validità delle proposizioni scientifiche non è con questo messa in dubbio, in quanto gli errori su cui si fondano i nostri calcoli sono più o meno costanti; Nietzsche si richiama qui a Kant, che egli interpreta in senso radicalmente fenomenistico, riducendo drasticamente le strutture trascendentali al « compendio di una moltitudine di errori dell'intelletto ». Su questi errori si fonda la rappresentazione del mondo che noi abbiamo, e su cui anche la scienza lavora: « ciò che noi ora chiamiamo il mondo, è il risultato di una quantità di errori e di fantasie che sono sorti a poco a poco nell'evoluzione complessiva degli esseri organici [...]. Da questo mondo della rappresentazione la severa scienza può

in realtà liberarci solo in piccola misura — e del resto non è affatto una cosa da augurarsi — in quanto essa non può essenzialmente infrangere il potere di antichissime abitudini della sensazione »; non può dunque condurci, oltre l'apparenza, alla cosa in sé, che anzi, pensa Nietzsche contro Schopenhauer e contro Kant, « è degna di un'omerica risata ». La scienza può solo « gradatamente e progressivamente rischiarare la storia della nascita di quel mondo come rappresentazione: e sollevarci, almeno per qualche momento, al di sopra dell'intero processo » (MaM I, 16, 27).

Se dunque anche la scienza si muove nell'ambito della rappresentazione, degli errori consolidati nella storia degli esseri viventi e dell'uomo, la sua differenza dall'arte non sarà da cercare nella sua maggiore obiettività e verità. Già in *Umano, troppo umano*, e poi sempre più nettamente in *Aurora* e nella *Gaia scienza*, essa funziona piuttosto come un modello e un ideale metodico; come attività capace di indurre un determinato atteggiamento psicologico, che viene apprezzato indipendentemente dai risultati strettamente conoscitivi. È verosimilmente all'uomo di scienza che si deve applicare ciò che Nietzsche scrive negli aforismi 501 e 547 di *Aurora*: che la conoscenza, per noi e per le generazioni future, non è più da pensare come qualcosa da cui dipende il destino dell'anima di chi vi si impegna; così è aperta la via a quel gran lavoro di collaborazione, e di attenzione ai fatti minimi, alle sfumature, — cioè a tutti quei fenomeni, diremmo noi, da cui dipende lo sviluppo delle scienze positive e specialistiche. « ' Che importa di me! ', sta scritto sulla porta del pensatore futuro » (M 547, 258). La credenza nell'immortalità dell'anima, propria di epoche passate, faceva dipendere dalla conoscenza della verità delle cose la salvezza eterna; ma oggi che tale credenza è tramontata, l'enigma della realtà non deve esser risolto frettolosamente da ciascuno: l'umanità « può appuntare lo sguardo su compiti talmente grandiosi, che alle epoche trascorse sarebbero sembrati vaneggiamento e giuoco con il cielo e coll'inferno » (M 501, 239).

Allo stesso orizzonte di pensieri e aspettative si collega l'ultima sezione di *Umano, troppo umano* (pensiamo specialmente all'aforisma 635): qui è chiaro che Nietzsche non si aspetta dalla scienza una immagine del mondo più vera, ma piuttosto un modello di pensiero non fanatico, attento alle procedure, sobrio, « obiettivo » solo nel senso che è capace di giudicare fuori dal più immediato premere degli interessi e delle passioni: il modello di ciò che egli chiamerà anche lo « spirito libero ».

Proprio tutto questo, però, rende alquanto ambiguo anche il discorso sull'arte come fenomeno del passato, e movimenta il quadro « illuministico » della gnoseologia di Nietzsche in queste opere. Tale ambiguità si può rintracciare in una serie di temi che compaiono in *Umano, troppo umano*, e si rafforzano negli scritti successivi. Si è visto infatti che arte e scienza non si distinguono perché l'una sia puro gioco della fantasia e l'altra fredda conoscenza delle cose come sono; bensì perché nella scienza si attua un atteggiamento di maggior libertà, equilibrio, sobrietà dell'uomo nei confronti del mondo. Tutti questi aspetti, però, sono anche aspetti essenziali dell'atteggiamento estetico. Ad esempio: la conclusione dell'aforisma 16 di *Umano, troppo umano* dice che la scienza non può liberarci dal mondo della rappresentazione, risultato di una lunga storia di errori divenuti connaturali all'uomo, ma può solo « sollevarci, almeno per qualche momento, al di sopra dell'intero processo », facendoci scoprire che la « cosa in sé », di cui sognavano Kant e Schopenhauer, è forse « degna di un'omerica risata » (MaM I, 16, 27). Questa risata di chi si solleva per un momento al di sopra del processo di errori da cui nasce il mondo della rappresentazione è la stessa di cui parla il successivo aforisma 213: qui il riso è provocato dal momentaneo piacere dell'assurdo che dà l'arte, sospendendo per un momento le leggi ferree della rappresentazione consueta del mondo. Su questa base si può capire l'affermazione di Nietzsche secondo cui « l'uomo scientifico è l'ulteriore sviluppo dell'uomo artistico » (MaM I, 222, 157), sebbene nel contesto di questo aforisma la giustificazione esplicita della

tesi sia più limitata: l'arte ci ha abituati fra l'altro « a prender piacere dell'esistenza, a considerare la vita umana come un pezzo di natura, senza lasciarsi troppo trasportare, e come oggètto di uno sviluppo necessario » (*ibid.*). Proprio questi atteggiamenti ritornano nel bisogno di conoscenza dell'uomo scientifico; in lui rivive, e in forma più sviluppata, l'interesse e il piacere con cui l'arte per secoli ci ha insegnato a guardare alla vita in tutte le sue manifestazioni. È l'interesse e il piacere che portiamo al processo di errori da cui nasce il mondo della rappresentazione, sollevandoci per un momento al di sopra di esso. Questa lunga educazione attraverso l'arte ha preparato la scienza e lo spirito libero; e perciò all'arte si deve essere grati.

La nostra ultima gratitudine verso l'arte. Se non avessimo consentito alle arti ed escogitato questa specie di culto del non vero, la cognizione dell'universale non verità e menzogna che ci è oggi fornita dalla scienza, — il riconoscimento dell'illusione e dell'errore come condizioni dell'esistenza conoscitiva e sensibile, — non sarebbe affatto sopportabile. Le conseguenze dell'*onestà* sarebbero la nausea e il suicidio. Ora però la nostra onestà ha una controforza che ci aiuta ad eludere tali conseguenze: l'arte intesa come la *buona* volontà dell'apparenza. Non sempre impediamo al nostro occhio di arrotondare compiutamente, di creare forme poetiche definite: e allora non è più l'eterna incompiutezza quella che trasportiamo sul flusso del divenire; perché pensiamo di trasportare una *dea*, e siamo superbi e come fanciulli in questo nostro servigio. In quanto fenomeno estetico, ci è ancora *sopportabile* l'esistenza, e mediante l'arte ci è concesso l'occhio e la mano e soprattutto la buona coscienza del *poter* fare di noi stessi un siffatto fenomeno. Dobbiamo, di tanto in tanto, riposarci dal peso di noi stessi, volgendo lo sguardo là in basso su di noi, ridendo e piangendo su noi stessi da una distanza di artisti: dobbiamo scoprire *l'eroe* e anche il *giullare* che si cela nella nostra passione della conoscenza, dobbiamo, qualche volta, rallegrarci della nostra follia per poter stare contenti della nostra saggezza! E, proprio perché in ultima istanza siamo gravi e seri e piuttosto dei pesi che degli uomini, non c'è nulla che ci faccia tanto bene quanto il *berretto del monello*: ne abbiamo

bisogno di fronte a noi stessi — ogni arte tracotante, ondeggiante, danzante, irridente, fanciullesca e beata ci è necessaria per non perdere quella *libertà sopra le cose* che il nostro ideale esige da noi. Sarebbe per noi una *ricaduta*, incappare proprio con la nostra suscettibile onestà nel pieno della morale e per amore di esigenze più che severe, poste a questo punto in noi stessi, diventare anche noi dei mostri e spauracchi di virtù. Dobbiamo *poter sovrastare* anche la morale: e non soltanto starcene impalati lassù con l'angosciosa rigidità di chi teme ad ogni istante di scivolare e di cadere; ma, inoltre, ondeggiare e giocare su di essa! Come potremmo perciò fare a meno dell'arte, e anche del giullare? Finché continuerete a provare in qualche modo *vergogna* di voi stessi, non entrerete in mezzo a noi! (FW 107, 115-16).

Ritorna qui, tra l'altro, un tema caro alla *Nascita della tragedia*: l'arte come sola forza capace di render sopportabile l'esistenza. Ma il significato, qui, è profondamente diverso: non si tratta più, schopenhauerianamente, di sfuggire al caos della volontà in un mondo di forme definite e tuttavia sottratto alla lotta per la vita che domina il mondo della rappresentazione. Si tratta, invece, di rendersi tollerabile la consapevolezza della ineluttabilità dell'errore su cui vita e conoscenza si fondano, riconoscendo che esso è l'unica fonte della bellezza e ricchezza dell'esistenza. *Tutto* il mondo della rappresentazione, e non soltanto il mondo dell'arte, ha ora la « positività » delle rappresentazioni artistiche di cui parlava la *Nascita della tragedia.* Paradossalmente, questa generalizzazione dell'apparenza (« la cosa in sé è degna di una omerica risata ») produce anche un'alleanza tra scienza e arte: alla scienza tocca sia la conoscenza metodica del mondo della rappresentazione, sia la conoscenza del processo attraverso cui questo mondo si costituisce (e dunque la consapevolezza dell'errore); all'arte tocca il compito di mantenere in vita l'eroe e il giullare che sono in noi, aiutando la scienza a sopportare la consapevolezza dell'errore necessario. Questa consapevolezza dell'errore necessario distingue la concezione nietzscheana della scienza da quella positivistica; e rappresenta, più ancora dei

singoli risultati conoscitivi, il significato della scienza per il progresso umano: la scienza è qualcosa di più maturo dell'arte proprio perché raccoglie e sviluppa l'eredità dell'arte stessa. Il rapporto di scienza e arte, come Nietzsche lo pensa in *Umano, troppo umano* e nelle opere successive del periodo, è ben riassunto dall'immagine del « doppio cervello »:

> Una cultura superiore deve dare all'uomo un doppio cervello, qualcosa come due camere cerebrali, una per sentirci la scienza, un'altra per sentirci la non scienza; che stiano l'una accanto all'altra, senza confusione, separabili, isolabili: è questa un'esigenza di salute. Nell'un campo si trova la fonte di forza, nell'altro il regolatore: con illusioni, unilateralità e passioni bisogna riscaldare; con l'aiuto della scienza conoscitiva bisogna prevenire le cattive e pericolose conseguenze di un surriscaldamento (MaM I, 251, 179).

Non si tratta mai, qui come nei testi citati più sopra, di una divisione di ambiti né di diversi « modi » di accostarsi al reale; scienza e arte sono complementari nel definire un atteggiamento maturo dell'uomo nei confronti del mondo; e se, guardate sul piano della sincronia e della attualità, sembrano caratterizzarsi soprattutto l'una come fonte di forza, l'altra come regolatore, il loro nesso più profondo è dato dalla loro comune origine, quella che fa sì che la scienza sia solo uno sviluppo ulteriore, più maturo, dell'impulso da cui si origina anche l'arte. E, come si vedrà fra breve, il punto di vista strutturale ha per Nietzsche una rilevanza incomparabilmente minore di quello genealogico o genetico.

2. *L'autosoppressione della morale.*

Sebbene, come si è visto, la contrapposizione tra scienza e arte non sia nemmeno in *Umano, troppo umano* così totale e radicale come potrebbe a prima vista apparire, è vero che quello che Nietzsche considera ora il proprio compito non è più la rinascita di una cultura tragica, fondata sull'arte e la ripresa, in qualche senso, del mito. Delle figure che *Schopenhauer come educatore* indicava come possibili « redentori » della cultura, il santo e l'artista passano decisamente in secondo piano, e rimane centrale la figura del filosofo, che lavora con un metodo e uno spirito affine a quello dello scienziato. Ciò che Nietzsche intende fare con *Umano, troppo umano*, ritornando, in un determinato senso, all'epoca tragica dei Greci, è costruire una « chimica delle idee e dei sentimenti » (come suona il titolo del primo aforisma dell'opera), riportando i problemi filosofici alla « stessa forma interrogativa di duemila anni fa: come può qualcosa nascere dal suo opposto, per esempio il razionale dall'irrazionale, ciò che sente da ciò che è morto, la logica dall'illogicità, il contemplare disinteressato dal bramoso volere, il vivere per gli altri dall'egoismo, la verità dagli errori? » (MaM I, 1, 15). È per l'appunto quello che avevano cercato di fare i filosofi più antichi, prima della nascita della metafisica, quando cercavano gli elementi semplici delle cose, capaci di spiegare la loro varietà e molteplicità mediante la diversa composizione. La metafisica che poi si è affermata nella cultura europea ha negato che le cose potessero derivare dal loro opposto; ha dunque ipotizzato, per esempio, che i valori stimati « superiori » non potessero che venire dall'alto, da una misteriosa « cosa in sé ».

> Invece la filosofia storica, che non è più affatto pensabile separata dalle scienze naturali, ed è il più recente di tutti i metodi filosofici, ha accertato in singoli casi (e questo sarà presumibilmente il suo risultato in tutti i casi), che quelle cose non sono opposte, tranne che nella consueta esagerazione della concezione popolare o metafisica [...]: secondo la sua spiegazione, non esiste, a rigor di termini, né un agire altruistico né un contemplare pienamente disinteressato, entrambe le cose sono soltanto sublimazioni, in cui l'elemento base appare quasi volatilizzato e solo alla più sottile osservazione si rivela ancora esistente (MaM I, 1, 15).

La filosofia « storica » che lavora con il metodo della « chimica » è quel sapere che, come dice l'aforisma 16 di

Umano, troppo umano, « rischiara gradatamente e progressivamente » la storia del mondo come rappresentazione e ci solleva, « per qualche momento, al di sopra dell'intero processo ». Sebbene solo *Aurora* porti nel sottotitolo una esplicita allusione ai « pregiudizi morali », tutta la « decostruzione » [7] chimica di Nietzsche in queste opere riguarda la morale, intesa in un senso globale come l'assoggettamento della vita a valori pretesi trascendenti, che hanno invece la loro radice nella vita stessa. Entro la morale intesa in questo senso vasto rientrano anche gli errori della metafisica e della religione, e la stessa arte — come si è già visto — appare in *Umano, troppo umano* profondamente legata a questo mondo della morale da decostruire.

L'uso della categoria di morale per indicare tutte le forme spirituali « superiori » non è tuttavia solo conseguenza di una assunzione generica e ampia del termine; alla radice di tutti i pregiudizi, anche religiosi e metafisici, sta per Nietzsche il problema del rapporto « pratico » dell'uomo con il mondo, e in questo senso tutto l'ambito dello spirituale ha da fare con la morale in quanto pratica. Questa riduzione e unificazione, del resto, è insieme un presupposto e un risultato dell'analisi chimica di *Umano, troppo umano* e delle opere dello stesso periodo: le analisi che Nietzsche conduce, utilizzando molto spesso materiale disparato, dimostrano, secondo lui, che la verità stessa non è altro che funzione di sostegno e promozione di una determinata forma di vita. L'aforisma iniziale di *Umano, troppo umano* indica il primo passo e

[7] Il termine « decostruzione » ha assunto un significato specifico nella filosofia e critica letteraria di oggi, soprattutto in riferimento all'opera di Derrida (cfr. M. Ferraris, *La svolta testuale*, Pavia 1984); ma si può legittimamente usare, in un senso più ampio, in riferimento a Nietzsche: non solo perché molto decostruzionismo contemporaneo si ispira a lui; ma anche e soprattutto perché il lavoro che Nietzsche compie nei confronti della tradizione morale-metafisica dell'Occidente, nel suo andamento « genealogico » piuttosto che « critico », implica un'analisi di questa tradizione che la dissolve nei suoi elementi senza distruggerla: il che può proprio considerarsi un senso della decostruzione.

il senso generale del discorso di Nietzsche critico della morale: tutto ciò che si spaccia per alto e trascendente, insomma quello che chiamiamo valore, non è altro che il prodotto, per sublimazione, di fattori « umani troppo umani ». Questo non nel senso che i valori morali e le azioni che vi si ispirano siano menzogne consapevoli degli uomini che agiscono e che predicano quei valori; si tratta invece di errori che possono anche essere professati in buona fede (cfr. M 103, 71-72). Il mondo della morale, sia come sistema di prescrizioni sia come complesso di azioni e comportamenti ispirati a valori, sia come visione generale del mondo, è costruito su « errori ». Questi — non dimentichiamolo, per capire gli esiti dell'analisi « chimica » nietzscheana — sono proprio quegli errori che hanno dato ricchezza e profondità al mondo e all'esistenza dell'uomo.

Il primo e più fondamentale errore della morale è il credere che ci possano essere *azioni morali*: ciò presuppone anzitutto che il soggetto possa avere una conoscenza esauriente di che cosa è una sua azione. Persino Schopenhauer, che pure ha insegnato a vedere il mondo delle rappresentazioni come « velo di Maja », insieme di apparenze che nascondono una irrappresentabile cosa in sé, ha creduto che le azioni potessero essere adeguatamente conosciute e giudicate. Ma ciò che vale per il mondo fenomenico, per le cose esterne, vale anche per il mondo intimo del soggetto. Il fatto è che la conoscenza intellettuale di un'azione, e anche del suo valore per noi, non basta mai a compierla, come ci mostra senza equivoci la nostra esperienza. Entrano dunque in gioco, nell'azione, altri fattori, che non sono possibili oggetti di conoscenza.

« Ci siamo dati così tanta pena per imparare che le cose esteriori non sono quel che esse ci appaiono — ebbene, dunque, lo stesso avviene per il mondo interiore! Le azioni morali sono in realtà ' qualcosa d'altro ' — di più non possiamo dire: e tutte le azioni ci sono essenzialmente ignote » (M 116, 87-88). Se questo rilievo fenomenistico getta una luce dubbia su ogni possibile giudizio morale, esso potrebbe però non colpire in generale il

dominio della morale nel suo insieme: anche l'etica religiosa cristiana accetta, in linea di principio, l'idea che le azioni non sono definitivamente valutabili se non da Dio. Gli altri aspetti della nietzscheana critica della morale, che non sempre si lasciano coordinare in un insieme sistematico, ma si accumulano piuttosto anche in maniera disordinata, toccano però altri punti chiave dell'errore morale. Non solo un'azione non si può mai valutare perché non si può conoscere; ma la stessa possibilità di valutarla moralmente suppone che essa sia scelta liberamente, il che per l'appunto non accade, o almeno non si può provare. La negazione della libertà del volere, che ricorre molto spesso negli scritti di questo periodo, consegue abbastanza logicamente dalla negazione della conoscibilità dell'azione; è l'altra faccia dello stesso fenomeno. Se neanche l'agente può avere una consapevolezza chiara di ciò che costituisce la sua azione, è ovvio che la sua scelta di essa non sarà mai completamente libera; e d'altra parte, che l'azione, nei suoi molteplici fattori, sfugga al dominio conoscitivo del soggetto, è solo una conseguenza del suo sfuggirgli effettivo: nelle azioni di un uomo giocano elementi che si sottraggono alla sua conoscenza perché sono al di fuori del suo controllo e viceversa (cfr., per tutto ciò, MaM I, 107, 83-85).

Ciò che svela la morale come errore è la « filosofia storica », che ricostruisce la storia dei sentimenti morali (è il tema della seconda parte di *Umano, troppo umano*, che si conclude con il ricordato aforisma 107). Questa storia mostra, secondo Nietzsche, che l'uomo fa tutto ciò che fa spinto « dall'istinto di conservazione o, ancor più esattamente, dall'intenzione di procurarsi il piacere e di evitare il dolore » (MaM I, 99, 76). Si può osservare, a ragione, che questa tesi sembra violare il principio dell'inconoscibilità delle azioni, giacché qui sembra si sostenga che c'è un movente, ben conoscibile, delle azioni, appunto l'istinto di conservazione o la ricerca del piacere e la fuga dal dolore. Sarebbe però difficile far leva su questa « contraddizione » per confutare questo aspetto della filosofia di Nietzsche: sia l'istinto di conservazione, sia la ricerca

del piacere e la fuga dal dolore risultano poi, nelle analisi di singoli fenomeni, così formali (quasi « trascendentali »), da potersi riempire di qualunque contenuto specifico; sicché conservano una loro inconoscibilità fondamentale. Ma poi, soprattutto, si tratterebbe anche di stabilire fino a che punto l'inconoscibilità delle azioni per il soggetto che agisce — da cui consegue l'impossibilità di una scelta libera e dunque il determinismo morale — implichi anche una inconoscibilità di secondo grado, per così dire, quella che impedirebbe al filosofo di parlare di morale. Possiamo dunque riconoscere che qui c'è un problema, per la coerenza di Nietzsche; ma non si deve esagerarne la portata.

Del resto, il determinismo è lungi dall'essere il punto di arrivo di Nietzsche nella sua critica della morale. Come risulta sempre più chiaro proprio dagli sviluppi di questa critica, ciò che importa alla « scienza » come Nietzsche la pensa qui, non è liberarsi dalle catene dell'apparenza raggiungendo un principio ultimo (e dunque una possibile descrizione « vera » del meccanismo delle azioni); ma piuttosto collocarsi in un punto di vista capace di guardare all'insieme del processo in cui le apparenze si costituiscono, si articolano e si sviluppano. Rispetto a questo programma, la posizione di Nietzsche, per quante contraddizioni possa implicare, ha una sua innegabile coerenza: individuare alla base della morale una pulsione come l'istinto di conservazione o la ricerca del piacere non è come indicare la fonte del valore morale in strutture stabili, *non divenute*, proprie dell'essere stesso — quelle strutture che sono sempre servite alla morale tradizionale, metafisica o religiosa, per giustificare i suoi sistemi di precetti. Istinto di conservazione e ricerca del piacere sono forze plastiche, che permettono proprio di vedere la morale come storia e come processo. Anzitutto, aprono la via a considerare gli stessi valori morali come « divenuti »: il che è proprio ciò a cui la « chimica », nutrita di « filosofia storica » (della consapevolezza della molteplicità delle culture umane),, non può rinunciare. La « scienza » di *Umano, troppo umano* è per l'appunto lo sforzo di rico-

struire il processo, i molteplici processi che hanno portato alla nascita e allo sviluppo del mondo morale, con tutte le sue sfumature, astuzie, articolazioni (quelle che Nietzsche trova magistralmente analizzate dai moralisti francesi), partendo dall'unico istinto di conservazione e dall'impulso a cercare il piacere e a fuggire il dolore. In questo senso, e solo in questo, la scienza ha bisogno anche per Nietzsche di un principio unitario: che non funziona come il fondamento nel quale ci si « fonda », cioè ci si quieta, perché autorevolmente rende ragione di come le cose sono; ma funziona come il punto di partenza del processo, che solo a chi muove da esso si svela nella sua multiformità e nella sua crescente ricchezza [8].

Il divenire del mondo morale a partire dall'unico principio di piacere-conservazione si articola attraverso meccanismi molteplici, che la scrittura aforistica di Nietzsche caratterizza in sempre nuovi modi. La sublimazione, per la quale, dall'impulso a conservarsi e a cercare il piacere e fuggire il dolore, si può arrivare anche all'azione eroica, al sacrificio di sé, all'altruismo, cioè a quelli che a Schopenhauer appaiono come miracoli, « azioni impossibili eppure reali », è possibile anzitutto in base a una « autoscissione dell'uomo » che, per perseguire più fortemente i fini dell'autoconservazione e del piacere, li costituisce come oggetti autonomi di fronte a sé.

La morale come autoscissione dell'uomo. Un buon autore, che ha veramente a cuore la sua causa, desidera che qualcuno venga e annulli lui stesso col sostenere la stessa causa in modo più chiaro e col rispondere esaurientemente alle questioni in essa contenute. La ragazza che ama desidera poter vagliare nell'infedeltà dell'amato la devota fedeltà del suo amore. Il soldato desidera cadere sul campo di battaglia per la sua patria vittoriosa: poiché nella vittoria della sua patria vincono insieme i suoi più alti desideri. La madre dà al figlio ciò che toglie a se stessa, il sonno, il miglior cibo, in certi casi la salute e gli averi. Ma sono, tutti questi, stati altruistici? Sono, queste azioni della morale, *miracoli*, in quanto sono, secondo l'espressione di Schopenhauer, « impossibili eppure reali »? Non è evidente che in tutti questi casi l'uomo ama *qualcosa di sé*, un pensiero, un'aspirazione, una creatura, più di *qualche altra cosa di sé*, che egli, cioè, *scinde* il suo essere e ne sacrifica una parte all'altra? Avviene forse qualcosa di *essenzialmente* diverso, quando un caparbio dice: « Preferisco farmi ammazzare che spostarmi d'un passo davanti a quest'uomo »? In tutti i casi detti esiste l'*inclinazione verso qualche cosa* (desiderio, istinto, aspirazione); assecondarla, con tutte le conseguenze, non è, in ogni caso, « altruistico ». Nella morale l'uomo tratta se stesso non come *individuum*, ma come *dividuum* (MaM I, 57, 60-61).

Ma questo sdoppiamento, che sta anche alla radice del sentimento religioso [9], e al quale si possono far risalire anche tutte le ulteriori complicazioni, che noi chiameremmo sado-masochistiche, della morale, non è l'unico meccanismo che Nietzsche indica alla base del costituirsi dei valori. Altrettanto importante, per la costituzione dell'io come pluralità di individui che, nella morale, si rap-

[8] Cfr. M 44: « *Origine e significato.* Perché mi ritorna sempre questo pensiero e mi arride in colori sempre più vari? Il pensiero che *una volta* i pensatori, quando erano sulla strada diretta all'origine delle cose, credevano di trovar sempre qualcosa di ciò che avrebbe avuto per ogni agire e giudicare un significato inestimabile; che fosse anzi costantemente *presupposta* una dipendenza della *salvezza* umana da una *piena cognizione dell'origine delle cose*: mentre noi oggi al contrario, quanto più perseguiamo l'origine, tanto meno ne siamo partecipi con i nostri interessi; anzi, tutte le valutazioni e gli « interessi » che abbiamo posto nelle cose cominciano a perdere il loro senso, quanto più regrediamo con la nostra conoscenza fino a giungere alle cose stesse. *Con la piena cognizione dell'origine aumenta l'insignificanza dell'origine*: mentre *la realtà più vicina*, quel che è intorno e dentro di noi, comincia a poco a poco a mostrare colori e bellezze ed enigmi e ricchezze di significato, cose, queste, di cui l'umanità più antica non sognava neppure. Una volta i pensatori giravagavano rodendosi di rabbia come animali in cattività, sempre intenti a spiare le sbarre della loro gabbia e pronti a balzare contro di esse per infrangerle: e pareva *beato* colui che credeva di vedere, attraverso un'apertura, qualcosa di quanto stava al di fuori, al di là e nella lontananza ».

[9] Si ricordi che Nietzsche conosceva l'opera di Feuerbach, del quale aveva letto, già al tempo del ginnasio a Pforta, *L'essenza del cristianesimo*.

portano fra loro come estranei, è lo stratificarsi di esperienze e abitudini che, una volta utili al singolo o alla specie nella lotta per l'esistenza, hanno poi perso la loro funzione e tuttavia sono rimaste. Il meccanismo di base è quello che Nietzsche descrive anche, nello scritto *Su verità e menzogna*, per l'origine del linguaggio dalle metafore; così, qui, l'individuo dimentica o che qualcosa è solo una parte di lui (nel caso categoricamente dello sdoppiamento), o che certe azioni raccomandate dalla morale sono solo richieste per qualche scopo (Kant parlerebbe qui di « imperativi ipotetici »).

L'importanza del dimenticare nel sentimento morale. Le stesse azioni che nella società originaria furono in un primo tempo ispirate dallo scopo dell'*utilità* comune, furono successivamente compiute da altre generazioni per altri motivi: per paura o per rispetto di coloro che le esigevano e raccomandavano, oppure per abitudine, in quanto sin dall'infanzia le si erano viste fare intorno a sé, oppure per benevolenza, in quanto il compierle creava dappertutto gioia e volti consenzienti, o per vanità, in quanto venivano elogiate. Tali azioni, in cui il motivo principale, quello dell'utilità, sia stato *dimenticato*, si chiamano poi *morali*: non forse perché esse siano compiute per quegli *altri* motivi, bensì perché *non* sono compiute per consapevole utilità. — Da che cosa deriva quest'*odio* per l'utilità, che diviene *qui* visibile, dove ogni agire lodevole si separa formalmente dall'agire per amore dell'utile? — Evidentemente la società, focolare di ogni morale e di tutte le lodi dell'agire morale, ha dovuto lottare troppo a lungo e troppo duramente con l'utile egoistico e l'ostinazione del singolo, per non giudicare da ultimo *ogni altro* motivo moralmente superiore all'utilità. Così nasce l'apparenza che la morale *non* si sia sviluppata dall'utilità; mentre essa è originariamente l'utile sociale, che ha avuto gran pena per affermarsi e per acquistare considerazione superiore contro tutte le utilità private (WS 40, 160-61).

Ma, a conferma di quanto si diceva sul carattere niente affatto univoco e riduttivo del principio di conservazione e di ricerca del piacere, si dovrà ricordare che la policromia del mondo morale, comprendendovi anche religione

e metafisica — che anch'esse costituiscono « mondi » di valori che si contrappongono a, e reagiscono su, il mondo dell'esperienza quotidiana — ha anche altre fonti, diverse dall'autoscissione dell'io e dalle stratificazioni di imperativi ipotetici dimentichi del loro originario significato puramente utilitario. Un importante aspetto del principio di conservazione e ricerca del piacere è il bisogno di rassicurazione, di certezza, che dà luogo al sorgere delle nozioni basilari della metafisica, dalle quali del resto, come è il caso del principio di causalità, nasce anche la scienza. *Umano, troppo umano* riconduce al sentimento del piacere e del dolore il sorgere di due nozioni fondamentali della metafisica, l'idea di sostanza e l'idea di libertà; queste sono le nozioni più elementari con cui l'organismo vivente dà una sistemazione ai propri rapporti con l'ambiente circostante [10]. Allo stesso bisogno di rassicurazione rispon-

[10] Su ciò, è opportuno tener presente interamente il lungo aforisma 18 di *Umano, troppo umano* I: « *Problemi fondamentali della metafisica*. Se un giorno sarà scritta la storia della genesi del pensiero, vi starà anche, illuminata da una nuova luce, la seguente proposizione di un eccellente logico: " La legge generale originaria del soggetto conoscente consiste nell'intima necessità di conoscere ogni oggetto in sé, nel proprio essere, come un oggetto identico a se stesso, che esiste quindi di per sé e rimane in fondo sempre uguale e immutabile, insomma come una sostanza ". Anche questa legge, che viene qui detta " originaria ", è divenuta: un giorno si mostrerà come a poco a poco questa tendenza si formi negli organismi inferiori: come da principio gli scempi occhi di talpa di questi organismi vedano sempre la medesima cosa e nient'altro che quella; come poi, quando le diverse eccitazioni di piacere e dolore diventano più osservabili, vengano a poco a poco distinte diverse sostanze, ma ciascuna con *un* attributo, cioè con un solo rapporto con un tale organismo. Il primo gradino del pensiero logico è il giudizio: la cui essenza consiste, secondo quanto i migliori logici hanno stabilito, nella fede. Alla base di ogni fede sta il *sentimento del piacevole o del doloroso* con riguardo al soggetto senziente. Una nuova, terza sensazione, come risultato di due singole sensazioni precedenti, è il giudizio nella sua forma più bassa. Originariamente a noi esseri organici in ogni cosa non interessa nient'altro che il suo rapporto con noi, con riferimento al piacere e al dolore. Fra i momenti in cui diveniamo coscienti di questo rapporto, fra gli stati del sentire, ne esistono altri di riposo, di non

de il pensiero astratto e generalizzante, e anche lo sforzo di guardare alle cose « obiettivamente ». Come « gli animali imparano a dominarsi e a simulare » accordando per esempio il proprio colore a quello dell'ambiente, « così il singolo si nasconde sotto la generalità del concetto ' uomo ', o nella società [...]. Anche quel senso della verità che in fondo è il senso della sicurezza, l'uomo lo ha in comune con l'animale: non ci si vuole far ingannare, non ci si vuole indurre da noi stessi in errore, si presta orecchio con diffidenza alle parole suadenti della passione. Similmente, l'animale osserva gli effetti che esercita sulla rappresentazione di altri animali, a partire di lì impara a riguardare indietro su se stesso, a cogliersi ' oggettivamente '... » (M 26, 25-26).

All'idea di un sapere « obiettivo » corrisponde anche la pretesa di cogliere le *essenze* di cose e fatti: l'illusione

sentire: allora il mondo e ogni cosa sono privi di interesse per noi; noi non osserviamo alcun mutamento in essi (come ancora oggi uno fortemente assorto non nota che qualcuno gli passa accanto). Per la pianta tutte le cose sono di solito ferme, eterne, ogni cosa è uguale a se stessa. Dal periodo degli organismi inferiori in poi, l'uomo ha ereditato la credenza che ci siano *cose uguali* (solo l'esperienza foggiata attraverso la più alta scienza contraddice questa proposizione). La credenza originaria di ogni essere organico è, forse, sin dall'inizio addirittura che tutto il resto del mondo sia uno e immoto. Il pensiero della *causalità* è lontanissimo da quel primo gradino di logicità: anzi ancora adesso noi pensiamo in fondo che tutti i sentimenti e le azioni siano atti di volontà libera; quando osserva se stesso, l'individuo senziente considera ogni sentimento, ogni mutamento, come qualcosa di *isolato*, cioè di incondizionato, di privo di connessione: essi affiorano in noi senza collegamento con un prima o un dopo. Noi abbiamo fame, ma originariamente non pensiamo che l'organismo vuole essere conservato, quella sensazione sembra farsi valere *senza motivo e scopo*, essa si isola e si considera *volontaria*. Dunque: la credenza nella libertà della volontà è un errore originario di ogni essere organico, antico come l'epoca da cui esistono in questo moti di logicità; la credenza in sostanze incondizionate e in cose uguali è del pari un errore originario, altrettanto antico, di ogni essere organico. In quanto perciò ogni metafisica si è di preferenza occupata di sostanza e di libertà del volere, la si può definire come la scienza che tratta degli errori fondamentali dell'uomo — però come se fossero verità fondamentali ».

di afferrare essenze e strutture eterne rassicura perché dà una sorta di punto fermo sul quale stare (cfr. WS 16, 143-44).

All'origine di quell'altra forma di errore morale che è la religione sta poi non solo il bisogno di arrivare ad un punto fermo, come le essenze separate dai fatti, ma a una stabilità che sia superiore all'uomo, e che dunque offra maggiori garanzie: « si *rafforza* dinnanzi a sé una opinione sentendola come rivelazione, se ne cancella il carattere ipotetico, la si sottrae alla critica, anzi al dubbio, la si consacra » (M 62, 47). E ancora: per una mentalità primitiva che non sa vedere gli eventi naturali come effetto di cause precise, la prima forma di rassicurazione consiste nel vedere tutto ciò che accade come manifestazione di una volontà, quella divina, con cui ci si può mettere in qualche modo in rapporto (cfr. MaM I, 111, 93-97).

Ma se tutti questi meccanismi possono essere largamente riportati all'istinto di conservazione, ce ne sono altri che sembrano più legati alla ricerca del piacere: il quale si può definire, secondo Nietzsche, come « il senso della propria potenza, del proprio forte eccitamento » (MaM I, 104, 81). Questo secondo movente dei processi di sublimazione articola tutta una nuova serie, ancora più varia e sfumata, di fenomeni morali, in cui morale, metafisica, religione, arte non fungono solo da strumenti di rassicurazione e di primo ordinamento del mondo, ma sono fonti di piacere, sotto il generale principio della spettacolarizzazione e drammatizzazione della vita interiore.

Il mezzo più comune che l'asceta e il santo impiegano, per rendersi comunque la vita ancora sopportabile e interessante, consiste nel trovarsi ogni tanto a far guerra e nell'alternarsi di vittoria e sconfitta. A tal fine essi hanno bisogno di un avversario, e lo trovano nel cosiddetto « nemico interiore » [...]. Sfruttano la propria inclinazione alla vanità, la propria sete di onori e di dominio e infine i propri desideri sensuali, per poter considerare la propria vita come una continua battaglia, e se stessi come un campo di battaglia [...] (MaM I, 142, 111; e cfr. FW 353, 218-19).

Mentre spettacolarizza la vita interiore, tutto ciò comporta anche gravi conseguenze negative, che sono però inscindibili dai meccanismi morali: « quanta superflua crudeltà e bestiale tormento sono scaturiti da quelle religioni che hanno inventato il peccato » (M 53, 43).

Nel lavoro di decostruzione degli esiti della morale, della metafisica, della religione, anche quel luogo di possibile rassicurazione che è l'interiorità viene eroso: la coscienza è il campo dove si combattono diverse « parti » dell'io — senza che sia possibile dire mai quale di questi diversi io sia quello autentico. Una volta scalzata la credenza nella immediatezza ultima e nell'unità dell'io, tutto ciò che l'uomo chiama con questo nome cade sotto una luce sospetta. L'io è solo il palcoscenico su cui si svolge il dramma della vita morale, in cui si combattono impulsi diversi e contrastanti: le lotte in cui crediamo che maturino le *nostre* decisioni morali si concludono quando « ci si decide da ultimo per il motivo più potente — come si dice (ma in verità, quando il motivo più potente decide di noi) » (MaM I, 107, 83). La presenza in noi di imperativi morali, che sdoppia la nostra personalità, è solo la traccia di strati diversi di cultura (cfr. il già citato WS 40). La stessa immagine di sé che ognuno ha davanti agli occhi come criterio e punto di riferimento è largamente dominata dagli altri: « La maggior parte degli uomini, qualunque cosa possano ognora pensare e dire del loro ' egoismo ', ciononostante, in tutta la loro vita, non fanno nulla per il loro *ego*, bensì soltanto per il fantasma dell'*ego* che si è formato, su di essi, nella testa di chi sta intorno a loro e che si è loro trasmesso [...] » (M 105, 72-73). Così, la pretesa immediatezza e « ultimità » della coscienza, su cui si fonda in definitiva ogni morale, risulta insostenibile: anche la coscienza è « fatta », è prodotta, dunque non è un'istanza ultima (cfr. FW 335, 193-194; dove Nietzsche svolge un'argomentazione assai più complessa, che riassume molti dei suoi argomenti contro l'« ultimità » della coscienza in senso morale).

Da tutto ciò, però, risulta che il lavoro chimico di Nietzsche non raggiunge un esito conforme al metodo:

esso non si conclude con l'individuazione di elementi ultimi, di componenti semplici delle varie configurazioni della morale. Né la coscienza, né l'io, che dovrebbe essere il « soggetto » dell'impulso di conservazione e della ricerca di piacere, sono elementi ultimi, immediati, semplici. La chimica si rivela piuttosto un metodo che permette a Nietzsche di ricostruire « storicamente » il divenire della morale, della metafisica e della religione. Tale ricostruzione diventa, proprio in virtù dei risultati dell'analisi, l'unico senso dell'analisi stessa. È questo il senso del già citato (v. sopra, la nota 8) aforisma di *Aurora* su « Origine e significato »: la chimica non conduce a elementi primi; anzi, tali elementi si rivelano sempre di nuovo già « composti »; ma le procedure della composizione, le trasformazioni, la ricchezza di colori e sfumature che costituiscono la vita spirituale dell'umanità — gli errori della morale, della metafisica, della religione, fino alla spettacolarizzazione dell'ascesi religiosa — si comprendono (il che comporta ancora una peculiare sorta di spettacolarizzazione: il sollevarsi per un momento al di sopra del processo) solo se si applica il metodo dell'analisi chimica, risalendo alle loro, sia pur problematiche, radici. La dissoluzione dell'idea di fondamento, di principio primo, nello stesso processo che cerca di risalirvi è quello che Nietzsche chiama l'*autosoppressione della morale*. È questo il senso che egli attribuisce ad *Aurora* nella prefazione dell'edizione del 1886: ma è un senso che non si aggiunge all'opera dall'esterno, in relazione alle nuove posizioni del Nietzsche degli ultimi anni; indica invece nella maniera più fedele i risultati del lavoro cominciato con l'analisi chimica di *Umano, troppo umano*.

Autosoppressione della morale significa il processo nel quale si « dà la disdetta alla morale [...] *per moralità* » (M, pref. del 1886, 4, 7). È in base al dovere di verità sempre predicato dalla morale metafisica e poi cristiana che alla fine le « realtà » in cui questa morale credeva — Dio, virtù, verità, giustizia, amore del prossimo — vengono riconosciute come errori insostenibili. Proprio perché « siamo ancora devoti », come dice il lungo afo-

risma 344 della *Gaia scienza*, e precisamente perché crediamo ancora nel « valore della verità », « anche noi, uomini della conoscenza di oggi, noi atei e antimetafisici, continuiamo a prendere anche il *nostro* fuoco dall'incendio che una fede millenaria ha acceso, quella fede cristiana che era anche la fede di Platone, per cui Dio è verità e la verità è divina [...]. Ma come è possibile, se proprio questo diventa sempre più incredibile, se niente più si rivela divino salvo l'errore, la cecità, la menzogna, se Dio stesso si rivela come la nostra più lunga menzogna? » (FW 344, 207-8). Con ciò, però, si raggiunge proprio il punto dell'autosoppressione della morale, che è poi lo stesso processo della « morte di Dio », annunciata per la prima volta nella *Gaia scienza* (FW 108, 117; 125, 129-30), il quale è stato ucciso dagli uomini religiosi, per devozione [11]. Autosoppressione della morale e morte di Dio hanno già tutti i tratti di quel processo che più tardi, in una pagina del *Crepuscolo degli idoli*, Nietzsche riassumerà mostrando « Come il ' mondo vero ' finì per diventare favola » (è questo il titolo di uno dei capitoli

mutate condizioni di vita che rendono superflua una favola che è stata utile e decisiva in altre epoche; queste condizioni rendono possibili « favole » diverse, e anzi, un favoleggiare più esplicito e consapevole di esser tale (cfr. FW 54, 75-76, sul « continuare a sognare » pur avendo raggiunto la « coscienza dell'apparenza »). La condizione « esterna » dell'autosoppressione della morale è la fine, o comunque la riduzione, dell'insicurezza dell'esistenza nello stato sociale, nell'ambiente creato dalla divisione del lavoro e dallo sviluppo della tecnica. « Dove la vita sociale ha un carattere *meno violento*, le decisioni ultime (sulle cosiddette questioni eterne) perdono di importanza. Si rifletta come raramente, già oggi, un uomo ha da fare con esse » (IV, 3, 350). Ora, « la metafisica e la filosofia sono tentativi di impadronirsi *con la forza* delle contrade più fertili » (ivi, 352); e in generale è legato alla violenza e all'insicurezza, come si è visto, il sorgere della credenza in Dio, nella sostanza e nella libertà del volere, e lo stesso imperativo della verità (che si radica

Ma una tale appropriazione qui, a differenza della seconda inattuale, non appare più impossibile; e anzi si realizza proprio attraverso il lavoro « scientifico » del ripercorrimento storico del cammino degli « errori » dell'umanità. *Umano, troppo umano*, del resto, che è la prima e più emblematica realizzazione del programma di una « filosofia storica », è tutto come scandito da aforismi che, in posizioni « strategiche » (accanto a quello conclusivo già citato, ricordiamo il 292, che conclude la parte quinta, e il 34, che chiude la parte prima; ma anche il 223, alla fine della parte quarta, e il 107, alla fine della parte seconda), richiamano il significato liberante di una tale appropriazione della storia dell'umanità passata, che è sempre storia di « errori ». La liberazione non consiste però in una loro confutazione: la storia dell'origine e del valore dei sentimenti morali, dice un aforisma della *Gaia scienza* (FW 346, 210-11), non equivale certo a una loro giustificazione, ma nemmeno, all'opposto, a una confutazione. L'abbandono delle superstizioni, il riconoscimento degli errori come errori, è solo una prima tappa.

Alcuni gradini all'indietro. Un grado, certo molto elevato, di cultura è raggiunto quando l'uomo si libera dalle idee e dalle paure superstiziose e religiose e per esempio non crede più ai cari angioletti o al peccato originale, e ha anche disimparato a parlare della salvezza delle anime: se egli è a questo grado di liberazione, gli resta ancora da superare con la massima tensione della sua riflessione la metafisica. *Poi*, però, è necessario un movimento *all'indietro*: egli deve capire la giustificazione storica, come pure quella psicologica, di tali rappresentazioni, deve riconoscere come sia di là venuto il maggior progresso dell'umanità e come, senza un tale movimento all'indietro, ci si priverebbe dei migliori risultati finora ottenuti dall'umanità. Riguardo alla metafisica filosofica, sempre più numerosi sono quelli che vedo giungere alla meta negativa (che ogni metafisica positiva è un errore), ma ancora pochi che scendano alcuni scalini all'indietro; bisogna cioè sì guardare al di sopra dell'ultimo piuolo della scala, ma non voler stare su di esso. I più illuminati riescono solo a liberarsi della metafisica

e a volgersi a guardarla con superiorità: mentre anche qui, come nell'ippodromo, al termine della dirittura è necessario girare (MaM I, 20, 30-31).

Questo atteggiamento, che è oltre la confutazione e il rifiuto, è quello che Nietzsche chiama anche il « buon temperamento » di cui ha bisogno il nuovo pensiero: esso non ha in sé « nulla del tono ringhioso e dell'accanimento: le note fastidiose caratteristiche dei cani e degli uomini invecchiati che sono rimasti a lungo legati a una catena » (MaM I, 34, 42) [12].

La «contemplazione » — perché forse così si deve chiamare — della storia degli errori che hanno costituito la cultura dell'umanità dando ricchezza e profondità al mondo, non è però necessariamente un atteggiamento di immobilità e passività: anzi, lo « spirito libero » può raggiungere questo atteggiamento solo perché ha il coraggio dell'avventura e dell'incertezza (anche questo, non dimentichiamolo, reso possibile dalle condizioni di vita meno violente in cui ci troviamo ad esistere), al punto da occupare spesso, nella società attuale, una posizione marginale, dove si toccano l'eccezionalità del genio e la malattia (cfr. MaM I, 234-36, 167-70, dove si parla soprattutto del genio).

Anche la definizione, del resto niente affatto sistematica, che Nietzsche abbozza dello spirito libero non è tale da fornire un contenuto teorico positivo alla nozione di « filosofia del mattino », la quale resta dunque la definizione di un atteggiamento, di un clima spirituale, e non una vera e propria « dottrina » filosofica. Tutto il significato del discorso nietzscheano sembra ridursi allo sforzo

[12] Cfr. anche WS 350: « All'uomo sono state poste molte catene, affinché egli disimpari a comportarsi come un animale; e veramente egli è divenuto più mite, spirituale, gioioso, assennato di tutti gli animali. Ma ora soffre ancora del fatto di aver portato per tanto tempo le catene [...]. Solo quando anche la *malattia delle catene* sarà superata, la prima grande mèta sarà raggiunta: la separazione dell'uomo dagli animali [...] ».

di indurre nell'uomo un atteggiamento diverso, non però sulla base di tesi filosofiche specifiche, bensì sulla base di una presa di congedo da quelle ereditate dal passato. Proprio la critica agli errori della metafisica ha condotto Nietzsche a diffidare anche delle « visioni del mondo » globali, delle tesi filosofiche generali: lo spirito libero è quello che vive nella *prossimità*, alla *superficie* (cfr. FW 256, 157; e WS 6, 136-37). Una certa impressione di « mancanza di contenuti » dottrinali, nella filosofia nietzscheana del secondo periodo, più che in quella giovanile, in cui, bene o male, Nietzsche lavora ancora su basi metafisiche schopenhaueriane, è quindi giustificata. Ma non si tratta solo, come anche ci si potrebbe aspettare, del prevalere in lui di un atteggiamento « letterario » (secondo l'idea diltheyana della « filosofia della vita », che si è ricordata all'inizio); né di una riduzione, molto novecentesca e « wittgensteiniana », della filosofia a pura e semplice « terapia » — del linguaggio e degli atteggiamenti umani — sebbene certamente questo modo di vedere la filosofia sia assai presente in Nietzsche. Quel che si tratta di capire, superando notevoli difficoltà interpretative, è come, in connessione con questo apparente, e anche effettivo, « vuoto » di tesi filosofiche, maturino però anche, nel Nietzsche di questi scritti, posizioni in largo senso ontologiche, che tuttavia non rappresentano un « salto » al di fuori del suo lavoro di critico della cultura, di « filosofo storico ». C'è insomma, nel Nietzsche del secondo periodo, e poi più esplicitamente nelle opere tarde, una certa visione filosofica dell'essere, una « ontologia », che però, in un modo peculiare, si definisce solo entro una certa visione della storia della cultura (senza essere, né nei contenuti né nella forma, una « filosofia della storia » del tipo di quella hegeliana...). Anzi, per converso, si deve dire che le « tesi » ontologiche che Nietzsche svilupperà negli scritti dell'ultimo periodo (quelle, per intenderci, su cui si è esercitata la lettura heideggeriana) non hanno un senso molto diverso dalla critica della cultura di *Umano, troppo umano*, e ne rappresentano il prolungamento.

Ciò è particolarmente evidente in una delle tesi principali dell'ontologia dell'ultimo Nietzsche, quella dell'eterno ritorno dell'uguale, che a differenza delle altre (volontà di potenza, oltreuomo, nichilismo) si annuncia già nell'ultimo degli scritti del secondo periodo, nella *Gaia scienza*. Nell'aforisma 341 di quest'opera, il penultimo del libro quarto [13], l'idea dell'eterno ritorno dell'uguale, che più tardi si caricherà di significati molteplici, anche « metafisici » in senso tradizionale, non ha un senso molto diverso da quello di altri testi in cui si descrive il nuovo atteggiamento verso la vita che Nietzsche vuol produrre con la sua critica della cultura, e che chiama tra l'altro filosofia del mattino. Si pensi per esempio al già ricordato aforisma 107 di *Umano, troppo umano* e lo si confronti con il 341 della *Gaia scienza* [14]: forse apparirà che l'eterno ritorno è solo un'altra formulazione di quella approvazione incondizionata della vita che è lo spirito della filosofia del mattino.

Emblematico del nesso che, nelle opere del secondo periodo, lega la critica della cultura con l'elaborazione di tesi ontologiche è l'« annuncio » della morte di Dio. Si è già accennato che la « morte di Dio », che riassume in sé tutti gli esiti di quello che Nietzsche chiama l'autosoppressione della morale, non è un'enunciazione metafisica della non esistenza di Dio; intende esser preso alla lettera come l'annuncio di un *evento*. Annunciare un evento, però, non significa « dimostrare » alcunché; né significa, a rigore, pretendere alcuna adesione (che si potrebbe richiedere solo in base a una credenza, storicistico-metafisica, nella razionalità dell'accadere). L'annuncio, però, accompagnato dalla descrizione delle circostanze dell'evento annunciato — in questo caso, dalla ricostruzione degli errori della morale e del suo finale autosopprimersi — non può

[13] Si ricordi che *La gaia scienza* uscì, nella prima edizione del 1882, in soli quattro libri (fino all'aforisma 342); il quinto libro fu aggiunto nell'edizione del 1887, così come la prefazione e l'appendice poetica (« Canti del principe Vogelfrei »).

[14] Lo si veda riportato integralmente più sotto, a p. 83.

non provocare a sua volta altri eventi; è quanto la *Gaia scienza* dice anche del pensiero dell'eterno ritorno: « Se quel pensiero ti prendesse in suo potere, a te, quale sei ora, farebbe subire una metamorfosi [...] graverebbe sul tuo agire come il peso più grande [...] » (FW 341, 202).

Le tesi filosofiche dell'ultimo Nietzsche hanno tutte, come ci proponiamo di mostrare, uno *status* misto di fattuale e di ipotetico: che è legato direttamente alla radicalità dell'autosoppressione della morale che Nietzsche ha descritto nelle opere del secondo periodo. « Dio è morto » è una tesi che non si distingue da un enunciato di « critica della cultura »; è una presa d'atto di tipo « storico », che però, proprio per la sua radicale storicità, non implica il riconoscimento di alcuna razionalità storica necessaria. Il prender atto della morte di Dio, tuttavia, produce effetti, conseguenze, metamorfosi; le quali però mantengono lo stato di possibilità, come nel caso della pagina della *Gaia scienza* sull'eterno ritorno: « che cosa accadrebbe se [...] » (FW 341, cit.). Sotto questo profilo, è giusto chiamare la filosofia di Nietzsche un pensiero sperimentale [15], che si regge tutta sulla « scoperta » — ma di fatto, forse, solo sul sospetto — che la credenza nella verità sia solo una credenza: fino a che non « accada » qualcosa che valga come argomento in contrario, la sola via che resta aperta è quella dell'esperimento: che accadrebbe se...

III. LA FILOSOFIA DI ZARATHUSTRA

1. *Mattino e meriggio.*

La suddivisione dell'opera di Nietzsche in tre periodi (opere giovanili; pensiero genealogico o decostruttivo da

[15] In questo senso, tra le interpretazioni recenti, si muove soprattutto la lettura di F. Masini, *Lo scriba del caos. Interpretazione di Nietzsche*, Bologna 1978.

Umano, troppo umano alla *Gaia scienza*; filosofia dell'eterno ritorno, che comincia con *Zarathustra*) è certamente solo uno schema, e come tale non va sopravvalutato; ma è comunque largamente accettato, implicitamente o esplicitamente, dagli interpreti. Le possibili alternative consistono o nel considerare sostanzialmente unitario tutto il pensiero della maturità, da *Umano, troppo umano* fino agli ultimi scritti; oppure, nel marcare un'ulteriore distinzione, tra una « filosofia di Zarathustra » e le opere più tarde, tutte dominate dal progetto, alla fine abbandonato, di scrivere una grande opera sistematica, che doveva essere (questo è uno dei titoli più spesso ricorrenti nei piani di Nietzsche di quel periodo) *La volontà di potenza* [1].

Anche chi, come Curt Paul Janz, l'autore della più recente (e completa) biografia di Nietzsche [2], considera sostanzialmente unitario il pensiero del Nietzsche maturo, riconosce però che lo *Zarathustra* nasce da una svolta che Nietzsche stesso avverte come decisiva. E ciò non solo nella ricostruzione autobiografica che egli fece delle proprie opere in *Ecce homo*, lo scritto degli ultimi mesi di

[1] La suddivisione tra una « filosofia di Zarathustra » e un pensiero dell'ultimo Nietzsche è fatta, per esempio, da M. Montinari, *Che cosa ha veramente detto Nietzsche*, Roma 1975, che però non discute esplicitamente questioni di periodizzazione. Per quanto riguarda *La volontà di potenza*, l'opera pubblicata con questo titolo — in prima edizione nel 1901 (a cura di P. Gast e di E. e A. Horneffer; editore Naumann; comprendeva 483 appunti) e poi, in seconda edizione, nel 1906 (a cura di Gast e della sorella di Nietzsche; comprendeva 1067 testi; ristampata con lievi modifiche nella edizione Kröner del 1911, che rimase l'ed. definitiva) — fu composta dagli editori sulla base di uno dei tanti progetti di sistemazione (e di titolazione) formulati da Nietzsche negli appunti degli ultimi anni. Ma, come hanno mostrato definitivamente Colli e Montinari (cfr. le note conclusive dei voll. VI, 3; VIII, 1 e 2 della loro edizione delle *Opere*), nell'agosto del 1888 Nietzsche abbandonò definitivamente il progetto di pubblicare un'opera con questo titolo. Molto del materiale che aveva redatto in vista di essa, lo pubblicò negli scritti editi degli ultimi anni, come *L'anticristo* e il *Crepuscolo degli idoli*.

[2] Cfr. la *Vita di Nietzsche*, più volte citata.

Torino che per i suoi toni messianici ed esaltati sembra già, in molte pagine, risentire del clima della follia imminente. Qui, nel capitolo su *Così parlò Zarathustra*, Nietzsche racconta di come l'idea dell'eterno ritorno, che è il tema fondamentale dell'opera, gli venne incontro un giorno d'agosto del 1881, in una passeggiata lungo il lago di Silvaplana, in Alta Engadina (vicino a Sils-Maria, dove proprio a partire da quell'anno Nietzsche sarà solito passare l'estate), « 6000 piedi al di là dell'uomo e del tempo ». L'insieme del passo, e poi i paragrafi e i capitoli successivi, mostrano che Nietzsche attribuisce a questo evento il senso di un destino gravido di conseguenze non solo per lui e la sua opera, ma per la stessa storia dell'umanità. Di lì si diparte tutto il suo sviluppo di pensiero successivo, incentrato intorno al programma di una « trasvalutazione di tutti i valori », che è anche il programma della progettata opera sistematica che egli pensava di intitolare, come si è detto, *La volontà di potenza*.

La decisività della svolta del 1881 non è però soltanto ricostruita retrospettivamente da *Ecce homo*. Una lettera come quella che Nietzsche scrisse a Heinrich Köselitz (più noto con lo pseudonimo di Peter Gast [3]) il 14 agosto 1881, proprio da Sils-Maria, mostra che già in quel momento Nietzsche era consapevole che qualcosa di nuovo stava accadendo al suo pensiero. Scriveva: « Sul mio orizzonte sono sorte idee quali non ho mai visto prima — non voglio farne parola, voglio mantenere un silenzio incrollabile [...]. L'intensità dei miei sentimenti mi fa rabbrividire e ridere » [4]. Idee così nuove e sconvolgenti che Nietzsche decide di non parlarne ancora. *Ecce homo* descrive il periodo immediatamente successivo, fino al febbraio del 1883, in cui esce la prima parte di *Così parlò Zarathustra*, come un periodo intermedio e di gestazione, interrotto solo dai primi annunci delle nuove dottrine nella *Gaia scienza* (dove, alla fine del IV libro, non solo si parla per la prima volta di eterno ritorno, ma anche, nell'aforisma 342, di Zarathustra).

La svolta, dunque, si definisce sul piano dei contenuti teorici come « scoperta » dell'eterno ritorno, e sul piano dell'opera scritta è segnata dallo *Zarathustra*. Quest'opera rappresenta di per sé una rivoluzione stilistica negli scritti di Nietzsche: non ha infatti la forma del saggio, del trattato, della raccolta di aforismi — cioè le forme che Nietzsche aveva praticato fino ad allora; non è nemmeno poesia in senso stretto; è una specie di lungo poema in prosa, il cui modello più evidente è il Nuovo Testamento, con la tipica struttura in versetti che gli usi didattici e cultuali hanno sedimentato nel testo.

La scelta di questa nuova forma letteraria non si spiega evidentemente, da parte di Nietzsche, con il contenuto della nuova dottrina dell'eterno ritorno. Entrambi però, l'idea del ritorno e la forma « profetica » dello *Zarathustra*, si riportano a una radice comune: l'idea dell'eterno ritorno dell'uguale, che farà da *Leit-motiv* teorico dello *Zarathustra* e delle opere successive, sorge in Nietzsche insieme a una nuova idea della sua missione. Come vedremo, l'altro grande tema dello *Zarathustra* è la dottrina dello *Uebermensch*, dell'oltreuomo [5], che allude a una trasformazione radicale dell'umanità. La novità degli scritti del terzo periodo, sulla quale siamo richiamati anzitutto dalla consapevolezza che Nietzsche stesso mostra di averne, consiste dunque, insieme, in un gruppo di nuovi temi teorici

[3] Era Nietzsche che aveva coniato questo pseudonimo per Köselitz (il quale voleva imporsi come compositore di opere liriche), pensando che esso potesse riuscire più accettabile dal pubblico e favorire la diffusione della sua fama. Cfr. Janz, *Vita di Nietzsche*, cit., vol. II, p. 62.

[4] La lettera è citata da Janz, *Vita di Nietzsche*, cit., vol. II, p. 65; tutto il capitolo di Janz documenta il clima di trasformazione e di eccitazione « profetica » che caratterizza la vita di Nietzsche in quei mesi.

[5] Nel mio *Il soggetto e la maschera*, cit., ho proposto di tradurre *Uebermensch* con « oltreuomo » per marcare la differenza tra questa umanità sognata da Nietzsche e l'uomo della tradizione precedente; l'oltreuomo non è un potenziamento dell'umanità del passato.

(il primo dei quali è quello dell'eterno ritorno) e in un nuovo modo di pensare il proprio stesso compito di pensatore. La scelta della forma « profetica » dello *Zarathustra* significa che Nietzsche si sente investito di un compito epocale, molto più nettamente e radicalmente di quanto non sentisse nel periodo delle opere decostruttive e genealogiche. È vero che anche e proprio in quelle opere Nietzsche prende criticamente congedo da tutta la tradizione morale-metafisica europea; ma quel che c'è di nuovo, a partire dallo *Zarathustra*, è la convinzione di dovere e poter partire da questa presa di congedo per provocare un mutamento radicale di civiltà. Inutile tentare di stabilire se siano i nuovi contenuti teorici a provocare la nuova posizione « profetica » o viceversa. È certo però che, rispetto alla funzione, in largo senso, politica, che Nietzsche attribuisce ora al proprio pensiero, i nuovi grandi temi della sua filosofia mostrano di avere una portata decisiva; non, anzitutto, nel loro contenuto teorico, ma in quanto permettono, se non la completa attuazione, almeno la formulazione di un progetto di « sistema », e una certa sistematicità sembra indispensabile per una filosofia che voglia avere delle « applicazioni », che voglia diventare principio di una nuova umanità storica.

L'ossessione di una « efficacia » storica del suo pensiero, altrettanto quanto i grandi temi ontologici collegati all'idea del ritorno, caratterizza tutto l'ultimo periodo della produzione nietzscheana, e spiega, anche senza risolverli, molti degli equivoci, delle contraddizioni, degli autofraintendimenti che segnano gli scritti di questi anni. Da questo punto di vista, l'esaltazione « politica » che caratterizza gli ultimi appunti torinesi prima dello scoppio della pazzia (ma già, probabilmente, nel clima di essa) è emblematica e corrisponde a un tratto costante del pensiero del Nietzsche maturo. A partire da *Zarathustra*, Nietzsche pensa al filosofo come a un legislatore, a un inventore di valori che intendono fondare nuova storia: « Non basta — scrive in un appunto del 1883 — annunciare una dottrina: bisogna, anche, oltre a ciò, trasformare con la forza

gli uomini, in modo che la ricevano. — Questo capisce, alla fine Zarathustra » [5 bis].

Prima di esser responsabile — come crediamo — degli equivoci e degli autofraintendimenti che segnano il pensiero dell'ultimo Nietzsche, questa tensione verso un'efficacia storico-politica serve anche a dar conto in modo unitario di molti dei tratti rilevanti nelle opere di questo periodo. Intanto, come ha mostrato da ultimo Janz, si dovranno prendere più alla lettera le vicende dei rapporti di Zarathustra con i discepoli: gli alti e bassi di questi rapporti, le delusioni e le ire del maestro, le sue ironie contro gli « uomini superiori » ma anche il suo costante bisogno di tornare presso di loro, di sentirsi con amici, il senso di crescente solitudine che domina soprattutto la quarta parte: tutto ciò traspone sul piano della finzione « profetica » un movimento che riguarda Nietzsche stesso e il modo in cui gli si prospettano, negli anni in cui compone le quattro parti dell'opera, i destini storici del suo insegnamento [6].

In secondo luogo, è ancora la preoccupazione di efficacia storica che spiega, oltre agli sforzi di produrre un sistema, di scrivere uno *Hauptwerk*, anche gli interessi e gli obiettivi polemici di Nietzsche in questi anni. Per esempio: non sembra completamente giustificabile solo alla luce di premesse ed esigenze teoriche la costanza e asprezza della polemica contro il cristianesimo, che culmina nell'*Anticristo*, un'opera con la quale, significativamente, negli ultimi mesi di vita cosciente Nietzsche finisce per identificare la stessa *Trasvalutazione di tutti i valori* (ossia proprio il suo intero *Hauptwerk* progettato) [7]. Nell'*Anti-*

[5 bis] Si veda l'appunto nella ed. tedesca di Colli e Montinari, vol. VII, t. 1, Berlin 1977, p. 545; manca ancora il vol. corrispondente nell'ed. italiana.

[6] Su ciò, cfr. Janz, *Vita di Nietzsche*, cit., vol. II, pp. 344-45, 350-51.

[7] Cfr. le lettere a Paul Deussen e a Georg Brandes citate in Montinari, *Che cosa ha veramente detto Nietzsche*, cit., p. 127.

cristo, come in altre opere precedenti di questi stessi anni, confluiscono i risultati di numerose letture di storia delle origini cristiane, di storia dell'Islam, di psicologia e antropologia; ma dal punto di vista teorico, è difficile vedere che cosa un'opera come *L'anticristo* aggiunga agli scritti precedenti di Nietzsche. L'importanza che egli le attribuisce, evidentemente, si lega a quella che abbiamo chiamata la sua preoccupazione per l'efficacia storica: poiché non vuole soltanto criticare, ormai, gli errori della morale e della religione, ma legiferare in vista di una nuova umanità, Nietzsche si misura polemicamente con quel mondo di idee e di istituzioni che più universalmente ha improntato di sé la modernità europea, cioè il cristianesimo; e ciò in una misura, con un'asprezza polemica e con una dovizia di argomenti anche di tipo storico che, per l'appunto, solo l'interesse non teorico ma politico può giustificare.

Alla questione della ricerca di un'efficacia storica si lega anche un'ipotesi suggestiva avanzata da Colli e Montinari (VIII, 1, 325) in relazione alla nozione di volontà di potenza, in base a un frammento del 1886-87 (5 [9], VIII, 1, 176-77): « Essoterico-esoterico. 1. Tutto è volontà contro volontà. 2. Non c'è affatto una volontà. 1. Causalismo. 2. Non c'è qualcosa come causa-effetto ». La volontà, dunque anche la volontà di potenza, la « formula magica » su cui « per un secolo ci si è azzuffati », cercando di penetrarne il senso, potrebbe non essere altro, agli occhi di Nietzsche, che un'espressione essoterica, e cioè divulgativa, popolare, del suo pensiero; alla quale corrisponderebbe, sul piano esoterico, proprio il contrario, la consapevolezza teorica che « non c'è affatto una volontà ». Inutile dire che il bisogno di una esposizione essoterica del proprio pensiero nascerebbe in Nietzsche, secondo questa ipotesi, in relazione al suo « affannoso impulso artistico-politico » che cerca di « suscitare un pubblico, di scuoterlo e affascinarlo » (VIII, 2, 422), e quindi di ottenere un effetto storico. Se anche può legittimamente sembrare troppo riduttiva la soluzione di tutti i problemi sollevati dalla

nozione di volontà di potenza sulla base di questa distinzione tra esoterico ed essoterico, è certo vero che, in generale, gli equivoci del pensiero del Nietzsche tardo sono legati a una preoccupazione di efficacia storica, e dunque, molto mediatamente, all'ambito di problemi in cui può esser sorta anche l'esigenza di una formulazione essoterica della dottrina. Ma si tratta di equivoci che Nietzsche non « comanda » del tutto, come dovrebbe se fossero solo « rivestimenti » divulgativi del suo pensiero per le masse; sono invece equivoci in cui egli stesso incorre, proprio, però, perché si preoccupa degli effetti che intende produrre sul piano storico, dunque anche sulle masse.

In ogni caso, anche la centralità che questa ipotesi di Colli e Montinari attribuisce alla distinzione tra essoterico ed esoterico nelle sue dottrine tarde conferma, per quel che ci interessa qui, che uno dei tratti dominanti delle opere dell'ultimo periodo è l'interesse storico-politico.

In relazione ad esso si può comprendere anche un altro aspetto del Nietzsche di questi anni, che pure è stato rilevato da vari interpreti: una certa tendenza in largo senso « regressiva » del suo pensiero, cioè la ripresa di tematiche proprie degli scritti giovanili, all'antistoricismo della seconda Inattuale, che ritorna, insieme alle ironie contro la scienza, in molte pagine soprattutto di *Al di là del bene e del male*, alla speranza in un rinnovamento generale della civiltà che permeava la *Nascita della tragedia*[8].

Se però da questi aspetti stilistici (la novità dello *Zarathustra*) o in generale « esterni » (il nuovo significato e portata storica che Nietzsche vuol dare al proprio pensiero; eventualmente anche come reazione « ideologica », o solo di compensazione psicologica, alla sua crescente solitudine, al suo isolamento di intellettuale vagante) ci volgiamo ai contenuti teorici (che analizzeremo più detta-

[8] Cfr. su questo la nota conclusiva di Colli e Montinari al vol. VIII, 2 delle *Opere* (p. 426), e al vol. VIII, 1 (p. 328); e Janz, *Vita di Nietzsche*, cit., vol. II, p. 549.

gliatamente nel seguito di questo capitolo), anche qui la svolta e i caratteri specifici dell'ultimo periodo del pensiero nietzscheano appaiono ben rilevati, e coerenti con quanto si è trovato fino a qui. Molto in generale, da *Zarathustra* ai frammenti postumi della *Volontà di potenza*, si può dire che, rispetto alla « filosofia del mattino » a cui guardavano le opere del secondo periodo, qui si fanno sentire due novità peculiari: una nuova insistenza sulla *decisione* (pensiamo a due centrali discorsi di Zarathustra: « Il convalescente », e « La visione e l'enigma », entrambi nella parte terza); e, d'altro lato, una maggior radicalità nella critica del soggetto. Se si vuole, l'elemento « decisione » può considerarsi il più legato, sul piano teorico, alla tensione di Nietzsche verso un rinnovamento generale della civiltà che dovrebbe nascere dal suo pensiero; mentre la critica del soggetto è piuttosto coerente, come sua implicazione teorica radicale, con l'idea dell'eterno ritorno. Ma altrettanto a ragione si possono vedere i due temi, della decisione e della dissoluzione del soggetto, come momenti specifici dell'idea stessa del ritorno. Ciò che conta, però, è rilevare la presenza di una tensione, alla fine non risolta (e alla quale, prima e più fondamentalmente che alla pazzia, soccombe il pensiero nietzscheano) tra l'elemento decisione (e dunque anche rinnovamento storico, nascita dell'oltreuomo) e l'elemento dissoluzione del soggetto (conseguenza del riconoscimento radicale dell'eterno ritorno). Anche a prima vista, si capisce che non è facile impostare un programma di rinnovamento dell'umanità su una dottrina come quella dell'eterno ritorno dell'uguale. Certo, questa significa anzitutto che l'unica via attraverso cui si può operare quel « salto » che deve condurre all'oltreuomo è una trasformazione del modo di vivere il tempo (anche in questo, tra l'altro, si deve riconoscere un ritorno di Nietzsche ai temi delle opere giovanili: qui, come si capisce, si tratta della meditazione sulla storia della seconda Inattuale). Ma se, come Nietzsche si sforza di dimostrare, l'eterno ritorno significa anche una « obiettiva » circolarità del tempo o, come pure sembra si possa interpretare (ed è

la tesi di Karl Löwith [9]), il suo senso è la radicale riduzione del tempo lineare della storia al tempo ciclico della natura, è difficile vedere come su una tale vanificazione della storia e della stessa progettualità umana si possa fondare un « programma » di rinnovamento, una tensione rivoluzionaria così profonda come quella che Nietzsche cerca di suscitare con i suoi scritti.

Queste tensioni e contraddizioni si condensano nella immagine del « meriggio », che, in contrasto con quella della « filosofia del mattino », domina ora gli scritti di Nietzsche [10]. « Ma in qualche tempo — scrive la *Genealogia della morale* — in un'età più forte di questo marcido, dubitoso presente, dovrà pur giungere a noi l'uomo *redentore*, l'uomo del grande amore e disprezzo, lo spirito creatore [...]. Quest'uomo dell'avvenire, che ci redimerà tanto dall'ideale perdurato sinora, quanto da ciò *che dovette germogliare da esso*, dal grande disgusto, dalla volontà del nulla, dal nichilismo, questo rintocco di campane del mezzodì e della grande decisione [...] » (GdM II, 24, 296-97). Se in questa pagina il mezzogiorno è segnato dal rintocco delle campane, che indicano un risveglio per la « grande decisione », il « mezzogiorno » a cui si intitola un discorso della quarta parte di *Zarathustra* è invece « l'ora segreta e solenne, in cui nessun pastore soffia nel flauto », un momento di silenzio totale. « Non divenne proprio ora perfetto il mondo? Rotondo e maturo? ». Eppure, proprio l'insieme di questa pagina di *Zarathustra* è un buon indice delle tensioni che si nascondono nell'immagine del meriggio. Zarathustra vorrebbe starsene immobile, a godere la felicità meridiana, il senso di riposo, malinconia e pienezza insieme che essa gli

[9] Cfr. K. Löwith, *Nietzsche e l'eterno ritorno* (1934, 1956), trad. it., Roma-Bari 1982.

[10] Al significato del meriggio in Nietzsche è dedicato il libro di K. Schlechta, *Nietzsche e il grande meriggio* (1954), trad. it., Napoli 1982. Per l'inquadramento della tesi di Schlechta, e in generale del problema del significato del meriggio nietzscheano, cfr. l'ampia introduzione di Ugo M. Ugazio.

porta, « come una nave che sia entrata nella sua baia più immota [...]. Come una simile stanca nave [...] così anch'io riposo, ormai vicino, fedele, familiare alla terra, ad essa legato dal più tenue dei fili ». Ma l'« anima » di Zarathustra vuol cantare, vuol muoversi. « In piedi, dormiglione — si disse. — Tu dormiente nel meriggio! Forza, coraggio vecchie gambe! È tempo, più che tempo, avete ancora un buon pezzo di strada da fare [...] » (Z, IV, « Mezzogiorno », 335-36). Anche quando gli appare come l'ora più perfetta, della immobilità totale, il meriggio porta con sé, per Nietzsche-Zarathustra, il problema della decisione, dunque di un movimento che non può non turbare la perfezione meridiana, e che in definitiva è un mettersi in ulteriore cammino verso il tramonto — non tanto forse verso la morte (come pensa Löwith nel bellissimo commento a questo testo [11]), quanto verso l'inevitabile dissoluzione della soggettività che l'idea dell'eterno ritorno, pensata radicalmente, non può non portare con sé.

Si delineano così, per ora soltanto in forma introduttiva, i problemi che percorrono il terzo periodo della filosofia di Nietzsche, e che del resto — senza probabilmente che si possa vederne in lui una soluzione — conferiscono anche a questo pensiero, la sua (altrimenti inspiegabile) attualità. La connessione tra riflessione critica sulla cultura ed elaborazione di una nuova tematica ontologica, che si riassume nella nozione di nichilismo (nel corso dell'incivilimento umano le tesi metafisico-morali perdono la loro necessità vitale, Dio « muore », dunque l'essere stesso si avvicina al nulla) si presenta qui in una nuova configurazione: non è più filosofia del mattino, cioè puro e semplice ripercorrimento critico-genealogico, e anche fruizione riconoscente e nostalgica, degli « errori » che hanno fatto ricca e profonda l'esperienza dell'uomo. Condensandosi, come sembra si possa dire, nell'idea dell'eterno ritorno dell'uguale, la filosofia del mattino va incontro a tensioni che prima le erano sconosciute, evidenzia

[11] Cfr. Löwith, *Nietzsche e l'eterno ritorno*, cit., p. 108.

un elemento di intima instabilità. È difficile dire se questa instabilità e tensione siano una implicazione necessaria della teoria: perché, insomma, Zarathustra non può star fermo nel suo mezzogiorno, contemplare, in uno stato d'animo che è insieme di gratitudine, stanchezza, melanconia (queste ultime, certo, legate al cammino che ha dovuto compiere prima, e quindi ancora a una dimensione temporale di tensione, sia pure ormai superata), il senso-non senso del mondo, la perfetta rotondità del tutto? Perché la filosofia del mattino non è il punto di arrivo di Nietzsche? Ciò che sappiamo dai discorsi di Zarathustra è che, da un lato, il raggiungimento di questa condizione di perfetta sospensione del tempo comporta ancora (come ora vedremo) una decisione, dunque una precisa *scissura* nel tempo; e che, forse in modo più teoricamente rilevante e radicale, il raggiungimento della « circolarità » produce tali effetti « dissolutivi » sulla stessa nozione di soggettività da rendere impossibile, forse, proprio quello stato di perfetta contemplazione che Zarathustra conosce nel suo meriggio, e al quale, tuttavia, non riesce a fermarsi.

Questi problemi, come si capisce, non riguardano soltanto l'interno sviluppo del pensiero di Nietzsche. Se, come ha sostenuto Löwith, la filosofia dell'eterno ritorno è lo sforzo di una « ripresa anticristiana dell'antichità all'apice della modernità » (è il titolo del cap. IV del libro di Löwith, già cit.), la riuscita o il fallimento di questo sforzo, con le loro rispettive motivazioni, mettono in gioco tutto il nostro modo di considerare la modernità, il suo rapporto con il mondo antico, il significato del cristianesimo: cioè, le questioni con cui si trova a fare i conti la filosofia moderna almeno a partire dal romanticismo. Löwith, come si sa, trova che il fallimento del pensiero di Nietzsche, e dunque l'impossibilità, nei nostri termini, di rimanere alla filosofia del mattino e, insieme, di trovare una alternativa ad essa teoricamente coerente, dipende dal fatto che egli è così radicato nella tradizione cristiano-moderna da non poter concepire l'eterno ritorno (cioè il recupero di una visione greca, naturalistica, dell'esistenza) se non come risultato di una tensione proget-

tuale, come una redenzione che si deve *raggiungere*, e che, in definitiva, dovrebbe eternizzare l'uomo, cioè togliergli proprio quella sua mortalità « naturale » che ispirava il naturalismo antico [12]. È, come si vede, la contraddizione che abbiamo già indicato tra eterno ritorno e decisione. Ma intorno al problema posto da Löwith si possono condensare altre questioni (e una messa in questione dei termini stessi in cui Löwith le pone). Per esempio: l'opposizione radicale tra un'antichità « naturalista » e legata a un'immagine circolare del tempo, e una modernità cristiana, storicista, che pensa il tempo come linea retta in cammino verso un *telos*, non sarà già una concezione tutta interna alla stessa coscienza moderna, la quale non riesce a risolvere il problema di Nietzsche (storia-natura, decisione-ritorno) proprio perché continua a porlo nei termini di quella opposizione « mitica », inventata, si potrebbe dire, dal classicismo e dal romanticismo? Se si comincia a prender sul serio questo problema, allora si potrà ritrovarsi più vicini alla lettura che, di Nietzsche, ha dato Martin Heidegger, nella quale non ha rilievo la distinzione tra « antichità » e modernità cristiana, che sono invece unificate dal comune filo conduttore di quello che Heidegger chiama « metafisica » [13], sul cui sfondo soltanto, secondo lui, prende senso la meditazione di Nietzsche.

Tutto ciò dà un'idea di quali siano i problemi che si pongono quando si voglia leggere Nietzsche, e soprattutto la filosofia del tardo Nietzsche, badando alle sue implicazioni più vaste e ascoltando le interpretazioni che ne sono state date. Forse Nietzsche non esagerava poi tanto, quando in *Ecce homo* scriveva « Perché io sono un destino ». Il « passaggio » dalla filosofia del mattino al « meriggio » di Zarathustra non riguarda solo la biografia intellettuale di Nietzsche; anche se, per gli scopi a cui deve servire questa presentazione sommaria, sarà bene cominciare a dipanarne i fili nel modo più elementare, ricostruendo anzitutto il senso che, negli scritti degli ultimi anni, assumono i termini chiave di questo pensiero, e le loro connessioni.

[12] Si veda tutto il cap. IV del citato libro di Löwith, specialmente pp. 122-25.

[13] Per il significato del concetto di metafisica in Heidegger, e per una più ampia illustrazione della sua interpretazione di Nietzsche, mi permetto di rimandare ai miei libri *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Torino 1963; e *Introduzione a Heidegger*, Roma-Bari 1982[3].

2. *Nichilismo, eterno ritorno, decisione.*

Così parlò Zarathustra, l'opera che inaugura la nuova filosofia di Nietzsche (annunciata, soltanto, negli ultimi aforismi della prima edizione della *Gaia scienza*) comincia là dove si era concluso l'itinerario che aveva preparato la « filosofia del mattino ». È questo che dice un capitolo del più tardo *Crepuscolo degli idoli*, in cui si riassumono le tappe (non del pensiero di Nietzsche, ma della filosofia europea come in questo pensiero si ricostruisce) che hanno condotto a Zarathustra.

Come il « mondo vero » finì per diventare favola

Storia di un errore

1. Il mondo vero, attingibile dal saggio, dal pio, dal virtuoso, — egli vive in esso, *lui stesso è questo mondo.*

(La forma più antica dell'idea, relativamente intelligente, semplice, persuasiva. Trascrizione della tesi « Io, Platone, *sono* la verità »).

2. Il mondo vero, per il momento inattingibile, ma promesso al saggio, al pio, al virtuoso (« al peccatore che fa penitenza »).

(Progresso dell'idea: essa diventa più sottile, più capziosa, più inafferrabile — *diventa donna*, si cristianizza...).

3. Il mondo vero, inattingibile, indimostrabile, impromettibile, ma già in quanto pensato una consolazione, un obbligo, un imperativo.

(In fondo l'antico sole, ma attraverso nebbia e scetticismo; l'idea sublimata, pallida, nordica, königsbergica).

4. Il mondo vero — inattingibile. Comunque non rag-

giunto. E in quanto non raggiunto, anche *sconosciuto*. Di conseguenza neppure consolante, salvifico, vincolante: a che ci potrebbe vincolare qualcosa di sconosciuto?...

(Grigio mattino. Primo sbadiglio della ragione. Canto del gallo del positivismo).

5. Il « mondo vero » — un'idea, che non serve più a niente, nemmeno più vincolante — un'idea divenuta inutile e superflua, *quindi* un'idea confutata: eliminiamola!

(Giorno chiaro; prima colazione; ritorno del *bon sens* e della serenità; Platone rosso di vergogna; baccano indiavolato di tutti gli spiriti liberi).

6. Abbiamo tolto di mezzo il mondo vero: quale mondo ci è rimasto? forse quello apparente?... Ma no! *col mondo vero abbiamo eliminato anche quello apparente*!

(Mezzogiorno; momento dell'ombra più corta; fine del lunghissimo errore; apogeo dell'umanità: INCIPIT ZARATHUSTRA).

(GD 75-76)

La filosofia del mattino è richiamata nel punto 5, come la fase in cui ci si è liberati del « mondo vero », delle strutture metafisiche, di Dio. Ma c'è un passo successivo: con il mondo vero è tolto di mezzo anche il mondo apparente; con ciò si è fatto mezzogiorno, l'ora senza ombre; l'ora in cui comincia l'insegnamento di Zarathustra. È possibile, dando retta a questa ricostruzione nietzscheana, vedere le differenze che separano il pensiero del meriggio dalla filosofia del mattino, riassunte e giustificate nella liquidazione del mondo apparente insieme a quello vero, di cui parla questa pagina del *Crepuscolo*? L'insegnamento di Zarathustra, e dunque il pensiero dell'ultimo Nietzsche, sembra semplicemente trarre tutte le conseguenze dal fatto che, con il mondo vero, abbiamo eliminato anche il mondo apparente. Tra queste conseguenze, sembra, si deve annoverare anche il pensiero più sconvolgente e abissale di Zarathustra, l'idea dell'eterno ritorno.

Come si lega l'idea del ritorno all'itinerario di smascheramento che Nietzsche ha percorso nelle opere del secondo periodo? Intanto, è facile vedere che alcuni elementi costitutivi di questa idea sono già chiaramente presenti negli scritti « smascheranti » a partire da *Umano, troppo umano*. Quest'opera, ad esempio, parlava dell'atteggiamento dell'uomo della conoscenza, dell'uomo di buon temperamento, come di uno sguardo che considera sé e il mondo senza lode né biasimo (MaM I, 34, 41-42); altrove, lo stesso atteggiamento è presentato come quello che, avendo imparato dall'arte a « prender piacere all'esistenza e a considerare la vita umana come un pezzo di natura » si educa a pensare che alla fine, « comunque sia, la vita è buona » (MaM I, 22, 157). Sono gli stessi sentimenti che dominano il primo testo in cui Nietzsche annuncia l'idea del ritorno, l'aforisma 341 della *Gaia scienza*, penultimo della prima edizione di quell'opera:

Il peso più grande. Che accadrebbe se, un giorno o una notte, un demone strisciasse furtivo nella più solitaria delle tue solitudini e ti dicesse: « Questa vita, come tu ora la vivi e l'hai vissuta, dovrai viverla ancora una volta e ancora innumerevoli volte, e non ci sarà in essa mai niente di nuovo, ma ogni dolore e ogni piacere e ogni pensiero e sospiro, e ogni indicibilmente piccola e grande cosa della tua vita dovrà fare ritorno a te, e tutte nella stessa sequenza e successione — e così pure questo ragno e questo lume di luna tra i rami e così pure questo attimo e io stesso. L'eterna clessidra dell'esistenza viene sempre di nuovo capovolta e tu con essa, granello della polvere! ». Non ti rovesceresti a terra, digrignando i denti e maledicendo il demone che così ha parlato? Oppure hai forse vissuto una volta un attimo immenso, in cui questa sarebbe stata la tua risposta: « Tu sei un dio e mai intesi cosa più divina »? Se quel pensiero ti prendesse in suo potere, a te, quale sei ora, farebbe subire una metamorfosi, e forse ti stritolerebbe; la domanda per qualsiasi cosa: « Vuoi tu questo ancora una volta e ancora innumerevoli volte? » graverebbe sul tuo agire come il peso più grande! Oppure, quanto dovresti amare te stesso e la vita, per non *desiderare più* alcun'altra cosa che questa ultima eterna sanzione, questo suggello? (FW 341, 201-2).

Nell'estate del 1881, quando a Sils-Maria Nietzsche « scopre » per la prima volta l'eterno ritorno, egli si sta

interessando attivamente di Spinoza [14]. Ora, proprio a Spinoza si pensa quando si leggono certe pagine, come quelle poco sopra ricordate, di *Umano, troppo umano* (« senza lode né biasimo ») e anche quella della *Gaia scienza*. È vero che, se dobbiamo credere alle sue stesse dichiarazioni [15], Nietzsche prima del 1881 aveva una conoscenza solo superficialissima di Spinoza. Ma, per l'appunto: come l'*amor dei intellectualis* di Spinoza era fondato su una articolata dottrina metafisica (l'etica, *more geometrico demonstrata*), così il Nietzsche del 1881 pensa probabilmente all'eterno ritorno come a una dottrina che deve dispiegare i fondamenti metafisici di quello che, in *Umano, troppo umano*, gli appare ancora soltanto come « buon temperamento ». Più in generale, si può dire che l'idea dell'eterno ritorno si presenta nell'opera di Nietzsche come una sistemazione, se non una « fondazione » nel senso classico, del nichilismo caratteristico della filosofia del mattino. Questa filosofia, infatti, ha liquidato il mondo vero e indotto un atteggiamento di libertà di spirito nei confronti degli errori su cui la vita è necessariamente fondata. Ma, sembra pensare Nietzsche, se con il mondo vero è liquidato anche il mondo apparente (nel senso che esso stesso perde la caratteristica leggerezza e libertà, sia pure « inferiore », che gli conferiva il confronto con il mondo vero) allora si pongono problemi più vasti: non si può considerare come punto di arrivo l'atteggiamento di chi, sollevandosi per un momento al di sopra di tutto il processo, contempla « come uno spettacolo » (MaM I, 34, 41) gli erramenti che hanno fatto profondo, ricco e colorato il nostro mondo. Non si può cioè rimanere alla « filosofia storica » e al pensiero genealogico. Legittimo o no che si consideri il passaggio dal secondo al terzo periodo, dal

[14] Proprio in quel periodo, si era fatto mandare da Overbeck, in prestito dalla biblioteca di Basilea, il volume della *Storia della filosofia* di K. Fischer in cui si parla di Spinoza. Cfr. Janz, *Vita di Nietzsche*, cit., vol. II, pp. 67-68.

[15] Cfr. la lettera a Overbeck citata in Janz, *Vita di Nietzsche*, cit., vol. II, p. 68.

« mattino » al « meriggio », esso di fatto risponde, in Nietzsche, all'esigenza di realizzare, con la dottrina dell'eterno ritorno, una sistemazione unitaria e una radicalizzazione del nichilismo a cui era arrivata la filosofia del mattino.

Il senso dell'idea che prevale nel testo citato della *Gaia scienza* è quello che si potrebbe chiamare il suo senso *morale*. Ma ce n'è un secondo, inscindibile dal primo, che si deve invece indicare come il suo significato *cosmologico*. Come ipotesi etica, l'idea significa solo che, se si pensasse alla possibilità che ogni attimo della nostra vita diventi eterno e si ripeta all'infinito, avremmo un esigentissimo criterio di valutazione: solo un essere perfettamente felice potrebbe volere una tale ripetizione eterna. D'altra parte però — ed è questo il senso più completo che l'idea assume in Nietzsche, legandosi alla nozione di nichilismo — solo in un mondo che non fosse più pensato nella cornice di una temporalità lineare sarebbe possibile una tale piena felicità. La temporalità lineare, quella che si articola in presente passato futuro, ciascuno irripetibile, implica che ogni momento ha senso solo in funzione degli altri sulla linea del tempo (come diceva la seconda Inattuale); in essa, ogni attimo è un figlio che divora il padre (il momento che lo precede) ed è destinato a propria volta ad essere divorato. In questa, che altrove ho chiamato la struttura « edipica » del tempo [16], non è possibile felicità perché nessun momento vissuto può avere davvero, in sé, una pienezza di senso. Se è così, si capisce come l'eterno ritorno debba avere un aspetto anche « cosmologico »: non si tratta solo di costruirsi attimi di esistenza così pieni ed intensi da poter esser voluti come eternamente ritornanti; ma del fatto che attimi di questo genere sono possibili solo a patto di una radicale trasformazione che sopprima la distinzione tra mondo vero e mondo apparente e tutte le sue implicazioni (tra le

[16] Cfr. il mio già citato *Il soggetto e la maschera*, pp. 249 sgg.; in quel testo, è richiamata una bella pagina sul tempo dello scritto su *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, a cui rimando.

quali, prima fra tutte, la struttura « edipica » del tempo). L'eterno ritorno può esser voluto solo da un uomo felice; ma un uomo felice può darsi solo in un mondo radicalmente diverso da questo; e di qui viene l'esigenza di un contenuto « cosmologico » della dottrina.

Tuttavia: liquidare l'opposizione tra mondo vero e mondo apparente, e tutte le strutture morali-metafisiche che ne derivano (tra cui la struttura edipica del tempo, per cui nessun istante ha mai in sé il suo vero significato) esige necessariamente che si affermi l'idea di ripetizione? Questa domanda è semplicemente un'altra formulazione di quella che già abbiamo incontrato discutendo i problemi del passaggio dalla filosofia del mattino a quella del « meriggio », e cioè se questo passaggio sia richiesto strettamente da motivi interni alla teoria, o se invece non sia ispirato da motivi extrateorici, come l'interesse pratico-politico di Nietzsche, che lo condurrebbe a cercare formulazioni più « efficaci », secondo lui, del proprio pensiero. Nietzsche, sembra, avrebbe potuto limitarsi a sostenere che, con la dissoluzione della metafisica e della temporalità lineare che ad essa si lega, diventa per la prima volta possibile una umanità felice, non più angosciata dalla separazione tra evento vissuto e senso, che invece caratterizza l'esistenza nel mondo della morale-metafisica. Perché, invece, ha sentito l'esigenza di dare una sorta di base « metafisica », di nuovo, a questa tesi, teorizzando una « obiettiva » circolarità del tempo? Seguendo Löwith, già più volte ricordato, si può pensare che qui giochi ancora l'ammirazione per l'antichità greca del Nietzsche filologo classico: egli vorrebbe restaurare una visione greca, presocratica, del mondo, in opposizione a quella ebraico-cristiana che pensa il tempo scandito da momenti irripetibili: creazione, peccato, redenzione, fine dei tempi...

Quali che siano le ragioni e le conseguenze di questa esigenza, sta di fatto che Nietzsche si sforza costantemente, negli scritti editi e negli appunti dell'ultimo periodo, di fondare la dottrina del ritorno anche come tesi cosmologica. Il più organico argomento a favore di questa tesi è

in Nietzsche quello, contenuto in un appunto dell'autunno 1881, i cui termini sono poi ripetuti, con poche variazioni, in numerosi altri testi, sia della stessa epoca (che è quella della *Gaia scienza*) sia più tardi (cfr. per es. 14 [188], VIII, 3, 165). Nell'appunto dell'81, Nietzsche scrive:

> La misura della forza del cosmo è *determinata*, non è « infinita »: guardiamoci da questi eccessi del concetto! Conseguentemente, il numero delle posizioni, dei mutamenti, delle combinazioni e degli sviluppi di questa forza è certamente immane e praticamente « *non misurabile* »; ma in ogni caso è anche determinato e non infinito. È vero che il tempo nel quale il cosmo esercita la sua forza è infinito [...]. Fino a questo attimo è già trascosa un'infinità, cioè tutti i possibili sviluppi debbono già essere esistiti. Conseguentemente, lo sviluppo momentaneo deve essere una ripetizione, e così quello che l'ha generato e quello che da esso nasce, e così via: in avanti e all'indietro [...] (V, 2, p. 382).

A partire da Georg Simmel, molti interpreti si sono dedicati a confutare dettagliatamente questo argomento, e altri simili, che pretenderebbero di *provare* l'eterno ritorno [17]. Esso non era tuttavia una dottrina del tutto stravagante rispetto al sapere dell'epoca [18], il che spiegherebbe anche come Nietzsche potesse pensare che, dando una versione « scientifica » della sua dottrina, in armonia con il sapere del tempo, tutto l'insieme del suo pensiero se ne sarebbe giovato (si ricordi l'ipotesi, già accennata sopra, del carattere essoterico di questi aspetti della filosofia

[17] Per un quadro completo del problema della « dimostrazione » della dottrina dell'eterno ritorno si può vedere il recente, ampio lavoro di B. Magnus, *Nietzsche's Existential Imperative*, Bloomington (Ind.) 1978, spec. il cap. IV.

[18] Cfr. Montinari, *Che cosa ha veramente detto Nietzsche*, cit., pp. 91-3; riprendendo un'indicazione di H. Lichtenberger, *La philosophie de Nietzsche*, Paris 1898, Montinari segnala tra l'altro un importante « precedente » della dottrina nietzscheana del ritorno nell'opera di A. Blanqui, *L'eternité par les astres*, pubblicata nel 1872; che però Nietzsche conobbe solo, a quanto risulta dai taccuini, nel 1883, quando dunque l'idea del ritorno si era già formata in lui.

nietzscheana). Le difficoltà maggiori, tuttavia, non stanno tanto nella portata e validità della dimostrazione « scientifica » dell'eterno ritorno; quanto piuttosto nella stessa pensabilità di una tale dimostrazione dal punto di vista delle altre tesi di Nietzsche. Avrebbe senso, infatti, sulla base della « fabulizzazione » del mondo vero operata negli scritti del secondo periodo, e anche sulla base del « prospettivismo » che percorre gli scritti dell'ultimo periodo, pensare che Nietzsche possa dare una base « descrittiva » alla propria filosofia? Una delle tesi caratteristiche dell'ultimo Nietzsche, legata all'idea di eterno ritorno, è che « non ci sono fatti, bensì solo interpretazioni » (7 [60], VIII, 1, 299); ma dunque non è un « fatto » nemmeno la struttura circolare del divenire cosmico. Nietzsche, che pure ritorna molto spesso agli argomenti « cosmologici » per dimostrare l'eterno ritorno, è probabilmente consapevole di tutte queste difficoltà; e infatti, in un appunto dell'epoca della *Gaia scienza*, considera seriamente la possibilità che l'idea del ritorno sia solo una probabilità o una possibilità; ma anche come tale, questo pensiero avrebbe la capacità di trasformarci, così come ha fatto per tanti secoli la pura e semplice possibilità della dannazione eterna (cfr. il frammento inedito 11 [317], in V, 2, pp. 382-83).

Possiamo in generale ritenere che l'abbondanza di appunti sul senso cosmologico del ritorno non provi che Nietzsche considerava questa la parte forte e decisiva della dottrina; o meglio, ne sentiva, in maniera che non chiarì mai definitivamente (e di qui la continua ripresa degli argomenti), il nesso con il significato etico di essa; significato che rimane quello più importante anche per lui. È questo significato etico che domina, per esempio, nei grandi discorsi di Zarathustra che hanno per oggetto la dottrina del ritorno, anzitutto quello (della terza parte) su « La visione e l'enigma ». Non è possibile darne qui un commento puntuale [19], data la lunghezza e complessità,

[19] Ne ho tentato uno altrove; cfr. *Il soggetto e la maschera*, cit., pp. 195 sgg.

che ne fanno una delle pagine capitali di tutta l'opera. Zarathustra narra qui di una passeggiata su un impervio sentiero di montagna, in cui lo segue « lo spirito di gravità », « metà talpa; metà nano; storpio », il suo « demonio e nemico capitale », il quale gli canta una sorta di ritornello che contiene una versione « da nani » dell'eterno ritorno:

« O Zarathustra, sussurrava beffardamente sillabando le parole, tu, pietra filosofale! Hai scagliato te stesso in alto, ma qualsiasi pietra scagliata deve — cadere! ». [A un certo punto, si trovano di fronte a una porta carraia.] « Guarda questa porta carraia! Nano! continuai: essa ha due volti. Due sentieri convengono qui: nessuno li ha mai percorsi fino alla fine.

Questa lunga via fino alla porta e all'indietro: dura un'eternità. E quella lunga via fuori della porta e in avanti — è un'altra eternità.

Si contraddicono a vicenda, questi due sentieri; sbattono la testa l'un contro l'altro: e qui, a questa porta carraia, essi convengono. In alto sta scritto il nome della porta: ' attimo '.

Ma, chi ne percorresse uno dei due — sempre più avanti e sempre più lontano: credi tu, nano, che questi sentieri si contraddicano in eterno?! ».

« Tutte le cose diritte mentono, borbottò sprezzante il nano. Ogni verità è ricurva, il tempo stesso è un circolo ».

« Tu, spirito di gravità!, dissi io incollerito, non prendere la cosa troppo alla leggera! ».

Poco dopo, Zarathustra ode un grido, e come in sogno si trova trasportato in un paesaggio diverso:

D'un tratto mi trovai in mezzo a orridi macigni, solo, desolato, al più desolato dei chiari di luna.

Ma qui giaceva un uomo! [...] Vidi un giovane pastore rotolarsi, soffocato, convulso, stravolto in viso, cui un greve serpente nero penzolava dalla bocca [...].

La mia mano tirò con forza il serpente, tirava e tirava — invano! non riusciva a strappare il serpente dalle fauci. Allora un grido mi sfuggì dalla bocca: « Mordi! Mordi! » [...].

Il pastore, poi, morse così come gli consigliava il mio

grido; e morse bene! Lontano da sé sputò la testa del serpente —: e balzò in piedi. —

Non più pastore, non più uomo, — un trasformato, un circonfuso di luce, che *rideva*. Mai prima al mondo aveva riso un uomo, come *lui* rise! (Z, « La visione e l'enigma », 189-94).

Molti dei significati di questo discorso rimangono enigmatici (e Zarathustra stesso li presenta come tali). Ma è almeno chiaro che qui la versione « cosmologica » del ritorno, la pura e semplice « constatazione » del fatto che « tutte le cose diritte mentono » e « ricurvo è il sentiero dell'eternità », sebbene non sia respinta come falsa, è tuttavia un modo troppo superficiale di vedere la cosa. La visione del pastore che deve mordere la testa al serpente (un simbolo della circolarità e dell'anello eterno) lega misteriosamente l'idea del ritorno a una *decisione* che deve essere presa dall'uomo, e in base alla quale, soltanto, l'uomo si trasforma. Nella stessa parte terza dello *Zarathustra*, il discorso su « Il convalescente » conferma questo nesso tra eterno ritorno e decisione: qui la versione « leggera » dell'eterno ritorno è esposta dagli animali di Zarathustra, l'aquila e il serpente.

« O Zarathustra [...] le cose stesse tutte danzano per coloro che pensano come noi: esse vengono e si porgono la mano e ridono e fuggono — e tornano indietro. Tutto va, tutto torna indietro; eternamente ruota la ruota dell'essere [...].

In ogni attimo comincia l'essere: attorno a ogni ' qui ' ruota la sfera ' là '. Il centro è dappertutto. Ricurvo è il sentiero dell'eternità ».

« O voi, maliziosi burloni e organetti cantastorie! rispose Zarathustra tornando a sorridere, 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.

E voi, — voi ne avete già ricavato una canzone da organetto? » (Z, « Il convalescente », 263-70).

Anche in questo discorso molti dei significati rimangono enigmatici (e, sia detto una volta per tutte: enigma-

tici a Nietzsche stesso, giacché la forma « profetica » dello *Zarathustra* non è solo una scelta stilistica, un artificio retorico, ma ha da fare con la, almeno relativa, « impensabilità » dei suoi contenuti). Ma la contrapposizione di base è chiara: ciò che manca alla « canzone da organetto » degli animali, come allo spirito di gravità dell'altro discorso, è qualcosa che ha da fare con la decisione; e qui in modo molto più chiaro e preciso che nella « Visione e l'enigma », giacché Zarathustra identifica esplicitamente se stesso, nel suo rapporto con l'idea del ritorno, con il pastore che dovette mordere la testa del serpente.

3. *La redenzione dal tempo.*

A Nietzsche interessa, si è visto, presentare l'idea del ritorno sia come tesi etica sia come tesi cosmologica; e questo, anzi, sembra essere il tratto essenziale della dottrina, quello per cui essa gli si presenta come un'idea risolutiva, sconvolgente, carica di destino, che riassume, radicalizza e in qualche modo « concreta », nella loro portata storica, le idee delle opere precedenti, la genealogia, il nichilismo, tutta la filosofia del mattino. Non avrebbe evidentemente tutto questo peso se fosse solo una finzione « euristica », un espediente per valutare la esistenza (« come dovresti esser felice [...] »). Nell'idea del ritorno, perché possa funzionare come pensiero decisivo della trasformazione dell'uomo, ci deve essere qualcosa di più; ed è quello che Nietzsche insegue con i suoi argomenti « cosmologici ». La condizione di felicità in cui l'uomo può volere il ritorno eterno dell'uguale è possibile solo se è tolta la struttura lineare del tempo.

La « redenzione », a cui è dedicato un grande discorso della parte seconda dello *Zarathustra*, è pensata come la redenzione dallo « spirito di vendetta » che domina l'uomo fino ad ora (*der bisherige Mensch*), l'uomo della tradizione platonico-cristiana, prigioniero della struttura lineare del tempo. La miseria dell'uomo attuale è qui descritta da Nietzsche con termini che evocano tutta

la moderna concezione dell'alienazione umana seguita alla dissoluzione della bella umanità classica; anzitutto, la sesta delle *Lettere sull'educazione estetica* di Schiller (poi così presente in Hegel e Marx).

Da quando sono in mezzo agli uomini, questo è per me il meno: che io veda: « A costui manca un occhio, a quello un orecchio, a un terzo la gamba, e altri vi sono che hanno perduto la lingua o il naso o la testa ».

Io vedo e ho visto ben di peggio e certe cose così ributtanti, che non vorrei parlare di ciascuna di esse e di talune neppure tacere: uomini cioè a cui manca tutto, se non che hanno una sola cosa di troppo — uomini che non sono nient'altro se non un grande occhio o una grande bocca o un gran ventre o qualcos'altro di grande — costoro, io li chiamo storpi alla rovescia [...].

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 orride casualità — ma mai un uomo!

L'uomo frammentato è l'uomo del passato: ma lo è anche in un altro e più sottile senso: perché è l'uomo che si infrange sotto il peso del macigno del passato e del suo « così fu », contro cui la volontà non può nulla, e si vendica infliggendo a sé e agli altri ogni genere di sofferenze, quelle che costituiscono la crudeltà della morale, della religione, dell'ascesi.

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 [...].

Ma questo, soltanto questo, è la *vendetta* stessa: l'avversione della volontà contro il tempo e il suo « così fu ». [...]

Lo spirito di vendetta: amici, su nient'altro finora gli uomini hanno meglio riflettuto; e dov'era sofferenza, sempre doveva essere una punizione. [...]

Ed ecco che sullo spirito si accumulò nube su nube: e alla

fine la demenza si mise a predicare: « tutto perisce, perciò tutto è degno di perire! ». [...]

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: « ma io così voglio! Così vorrò! » [...].

Bisogna che la volontà — in quanto volontà di potenza — voglia qualcosa al di sopra di ogni conciliazione: ma come può accadere ciò alla volontà? Chi le ha insegnato il volere a ritroso? (Z, « Della redenzione », 168-73).

Redenzione si dà solo come radicale modificazione del modo di vivere il tempo; ma questo non può essere l'*amor fati* solo nel senso della accettazione delle cose come stanno; il destino, per Nietzsche, non è mai ciò che ci accade, ma sempre una unità di senso voluta e creata (è la « volontà che crea » che può dire « così volli che fosse »). L'insistenza negli sforzi di dimostrare l'eterno ritorno come tesi cosmologica ha qui le sue basi: Nietzsche non vuole semplicemente l'accettazione rassegnata delle cose come sono; vuole un mondo in cui sia possibile volere il ritorno eterno dell'uguale. Ma d'altra parte, le premesse critiche elaborate nelle opere del secondo periodo non gli permettono semplicemente di formulare la dottrina del ritorno come descrizione di una, ennesima, pretesa struttura metafisica del mondo (un altro « mondo vero »).

Di qui, come si è già visto, la connessione che Nietzsche stabilisce, senza mai venirne in chiaro totalmente, tra mondo dell'eterno ritorno e decisione. Questa connessione è destinata a evitare che il suo pensiero si risolva nel teorizzare una struttura vera del mondo a cui l'uomo non dovrebbe far altro che aderire: la versione « superficiale » dell'eterno ritorno, quella del nano e degli animali di Zarathustra. Ma circolarità del tempo e decisione non si lasciano conciliare, almeno non in modo chiaramente pensabile. Ciò dipenderà solo, come vuole Löwith, dall'*impossibilità* (storica? storicistica?) di restaurare una

metafisica naturalistica di tipo greco al culmine della modernità? A noi pare piuttosto un'impossibilità che, senza escludere anche i termini in cui la vede Löwith, si radica in elementi più interni alla dottrina di Nietzsche. La difficoltà, o impossibilità, di legare eterno ritorno e decisione dipende dal fatto che, in termini molto sommari, l'idea dell'eterno ritorno (non solo la dottrina, ma l'esperienza che l'uomo dell'epoca del nichilismo ne fa) produce sul soggetto una tale azione destrutturante, che diventa letteralmente « impensabile » — inconcepibile, tale da non poter esser « tenuta insieme » nei suoi vari aspetti, e da produrre una sorta di vertigine del pensiero.

4. *La volontà di potenza e il destino del soggetto.*

È soprattutto questo il significato della nozione di volontà di potenza, che viene in luce se si segue fino in fondo il discorso sulla portata « selettiva » che Nietzsche attribuisce all'idea dell'eterno ritorno, nel suo duplice significato di estremizzazione del nichilismo e di nuova condizione di felicità dell'uomo [20].

Su questa portata selettiva dell'eterno ritorno, il testo più organico e illuminante è un appunto dell'estate 1887, intitolato *Il nichilismo europeo* (5 [71], VIII, 1, 199-206). Si tratta di sedici brevi paragrafi, di cui i primi otto ripercorrono le tappe dell'itinerario compiuto da Nietzsche con gli scritti del secondo periodo: la morale cristiana è servita all'uomo per uscire dal « primo nichilismo », quello sorto dalla consapevolezza del caos e dell'insensatezza del divenire. Della morale cristiana, però, faceva parte anche l'imperativo della veridicità; ma proprio applicandolo fino in fondo l'uomo ha scoperto che la morale stessa è menzogna, una finzione costruita per servire a scopi vitali, ma priva di un fondamento di verità. Tale scoperta è stata possibile perché nel frattempo la vita si era fatta meno incerta e pericolosa, e non occorreva più all'uomo una disciplina così dura come la morale cristiana; Dio stesso ha finito per apparire « un'ipotesi troppo estrema » (§ 3). Poiché però per secoli la morale cristiana è apparsa come l'unica interpretazione del mondo, la sua caduta ha piombato l'uomo europeo in un « secondo nichilismo »: nessun valore sembra più capace di resistere alla diffidenza che proprio la morale ci ha insegnato. Il mondo senza fine né scopo, « l'esistenza così com'è, senza senso e scopo, ma inevitabilmente ritornante, senza finale nel nulla: *'l'eterno ritorno'*. È questa la forma estrema del nichilismo: il nulla (la ' mancanza di senso ') eterno! » (§ 6). È possibile però un atteggiamento diverso? Un atteggiamento che « dica sì » al processo, a ogni momento di esso, proprio anche in quanto non più « svalutato » da fini trascendenti e sempre di là da venire? Bisogna, per questo, poter considerare « ogni caratteristica fondamentale » di ogni accadimento come una propria caratteristica (§ 8); cioè, sentire il senso degli eventi in perfetta coincidenza col senso della propria vita. Ma questa è la « felicità » di cui parlava il primo annuncio dell'idea del ritorno, nella *Gaia scienza* (FW 341). Qui però c'è una svolta (§ 9): la « selettività » del pensiero del ritorno non è più il « come dovresti esser felice... » di quel testo. Ciò che funziona qui da principio selettivo non è più la personale sensazione di felicità, ma il fatto del nichilismo, cioè il venire in luce della menzogna della morale. La morale ha inventato e proposto valori per l'utilità della vita; ma con ciò, pretendendo di imporre valori fondati sulla « verità », ha nascosto da sempre il senso stesso delle posizioni di valore, cioè il loro esser radicate nella *volontà di potenza* di singoli e gruppi; e anzi, con la propria stessa esistenza, la

[20] Non si dimentichi che Nietzsche attribuisce al nichilismo un duplice possibile senso: un senso passivo o reattivo, nel quale il nichilismo riconosce l'insensatezza del divenire e di conseguenza sviluppa un senso di perdita, di vendetta e di odio per la vita; e un nichilismo attivo che è proprio dell'oltreuomo, il quale si installa esplicitamente nell'insensatezza del mondo dato per creare nuovi valori. Su ciò, si cfr. ancora *Il soggetto e la maschera*, cit.; e cfr. per esempio frammenti come quello dell'autunno 1887, 9 [35], in VIII, 2, pp. 12-14.

morale ha sempre condannato l'esplicita volontà di potenza dei dominatori, dei trasgressori o riformatori della morale. Scoperto che tutto è volontà di potenza, tutti sono costretti a prender posizione: non c'è più, per i deboli e falliti, la protezione della morale, che ha dato loro la base per disprezzare e condannare i forti. Esplicitandosi e generalizzandosi la lotta tra opposte volontà di potenza, i deboli e falliti periscono; anzitutto, in quanto, per non lottare, restano attaccati ai loro pregiudizi morali, e li radicalizzano (ad esempio, l'egualitarismo in politica) in modo da renderli più distruttivi e contrari alla vita. Tutto questo, però, non conduce Nietzsche a un'affermazione senza limiti della lotta, e all'esaltazione della forza come capacità di imporsi in questa lotta: gli uomini davvero forti, dice il § 15, saranno

> i più moderati, quelli che non hanno bisogno di principi di fede estremi, quelli che non solo ammettono, ma anche amano una buona parte di caso, di assurdità, quelli che sanno pensare, riguardo all'uomo, con una notevole riduzione del suo valore, senza diventare perciò piccoli e deboli: i più ricchi di salute, quelli che sono all'altezza della maggior parte delle disgrazie e che quindi non hanno tanta paura delle disgrazie — gli uomini che *sono sicuri della loro potenza* e che rappresentano con consapevole orgoglio la forza *raggiunta* dall'uomo (p. 206).

La selettività del pensiero del ritorno pare essere, soprattutto in questo penultimo paragrafo citato, non tanto l'instaurarsi di una situazione di lotta di tutti contro tutti (che del resto è sempre esistita, e proprio i deboli hanno a lungo vinto con l'imposizione dei pregiudizi morali); ma l'effetto che produce nell'uomo la consapevolezza dell'eterno ritorno, la scoperta esplicita della volontà di potenza che è all'opera nel mondo. Il forte, allora, non è caratterizzato tanto da tratti « interni » al mondo della lotta, ma da una sorta di carattere « ermeneutico », che ricorda molto da vicino la « filosofia del mattino ».

Del resto, la vera essenza, se si può dir così, della volontà di potenza è ermeneutica, interpretativa. La lotta

delle opposte volontà di potenza, anzitutto, è lotta di interpretazioni, come si vede del resto dal frammento sul nichilismo europeo che abbiamo ora esposto. Ciò corrisponde al divenire favola del mondo vero: non c'è altro che il mondo apparente, e questo è prodotto delle interpretazioni che ciascun centro di forza elabora.

> Ogni centro di forza ha per tutto il resto la sua *prospettiva*, cioè la sua affatto determinata *scala di valori*, il suo tipo di azione, il suo tipo di resistenza. Il « mondo apparente » si riduce pertanto a un modo specifico di agire sul mondo, che muove da un centro. Ma non c'è nessun'altra azione, e il « mondo » è solo una parola per il gioco complessivo di queste azioni (14 [184], VIII, 3, 160).

Ma anche in un secondo senso la volontà di potenza è ermeneutica: essa stessa, in quanto modo di vedere il mondo come gioco di apparenza e prospettive in lotta, è una teoria fra altre, è una interpretazione e nient'altro. Nietzsche lo ammette esplicitamente nella conclusione di un aforisma di *Al di là del bene e del male*: « posto poi che anche questa fosse soltanto un'interpretazione [...] ebbene, tanto meglio » (JGB 22, 28). La radicalizzazione dell'essenza ermeneutica della volontà di potenza non si ferma qui:

> Contro il positivismo, che si ferma ai fenomeni: « ci sono soltanto fatti » — direi: no, proprio i fatti non ci sono, bensì solo interpretazioni. Noi non possiamo constatare nessun fatto « in sé »; è forse un'assurdità volere qualcosa del genere. « Tutto è soggettivo », dite voi; ma già questa è un'*interpretazione*, il « soggetto » non è niente di dato, è solo qualcosa di aggiunto con l'immaginazione, qualcosa di appiccicato dopo. È infine necessario mettere ancora l'interprete dietro l'interpretazione? Già questo è invenzione, ipotesi (7 [60], VIII, 1, 299).

Anche il soggetto che interpreta, dunque, è preso nel gioco dell'interpretazione, esso stesso solo una « posizione » prospettica di una volontà di potenza. Come si

vede, incontriamo qui i limiti in cui eterno ritorno e volontà di potenza si mostrano come principi piuttosto dissolutivi che costruttivi. La loro portata selettiva sembra inscindibilmente legata al loro significato dissolutivo; anche se, proprio in questi termini, resta una portata selettiva, « funziona », in qualche modo, come principio di scelta.

Si prenda ad esempio l'idea che il mondo non è altro che gioco delle interpretazioni che partono da « centri di forza » — i quali a loro volta, come il soggetto, non sono punti ultimi, ma configurazioni interpretative di « durata relativa » (cfr. 11 [73], VIII, 2, 247). Dovremo intendere che tutte le interpretazioni si equivalgono, giacché non c'è nessun criterio di verità che possa essere invocato per preferire l'una o l'altra? Anche se ammette che la dottrina della volontà di potenza, l'eterno ritorno ecc. sono solo, anch'esse, interpretazioni, Nietzsche non pensa affatto che siano semplicemente equivalenti a qualunque altra interpretazione, per esempio che l'interpretazione « volontà di potenza » equivalga all'interpretazione « morale cristiana ». Il prospettivismo — un'altra parola che Nietzsche usa per indicare la propria dottrina dell'ultimo periodo — non significa affatto che la teoria stessa che afferma la pluralità delle prospettive non debba e possa scegliere fra di esse; o almeno, diciamolo, fra se stessa e le molteplici altre.

I criteri che Nietzsche indica più costantemente per operare una tale scelta sono di tipo « fisiologico »: forza-debolezza, salute-malattia; e anche, sempre legati a questi, creatività-risentimento, attività-reattività [21]. Il rifiuto della metafisica non può infatti, a rigore, essere ispirato a Nietzsche dalla constatazione degli errori su cui essa è basata; giacché l'errore come tale è necessario alla vita, e non c'è nessuna « verità » a cui si possa appellarsi per venirne fuori, e che « valga » più dell'errore. Quando, per il modificarsi delle condizioni di esistenza e insieme per la logica interna della morale, la menzogna della morale-metafisica si svela come tale e Dio « muore », allora il non prender atto di ciò, più che il rifiuto di aderire a una verità di fatto, è un segno di degenerazione fisiologica, una manifestazione di scarsa salute. Forza e debolezza, salute e malattia sono gli unici criteri che restano a Nietzsche alla fine del suo itinerario di smascheramento della metafisica. Così, il suo odio per la morale, per il cristianesimo e per il socialismo (che, come ideologia egualitaria, è solo un'estrema derivazione del cristianesimo) è tutto motivato da una preferenza « fisiologica » per la salute e la forza. La morale è una volontà di potenza che si caratterizza come vendetta: non è la proposta di un valore alternativo rispetto ad altri, secondo Nietzsche; ma piuttosto la nichilistica negazione di ogni valore al mondo, e la conseguente volontà di abbassarlo ancora di più, disprezzandolo e umiliandolo (come si disprezza e si umilia, nella morale cristiana, la « carne »). « *Che cosa* è propriamente la morale? L'istinto della decadenza, sono gli esauriti e i diseredati che in tal modo *si vendicano* » (14 [135], VIII, 3, 109). Di contro allo spirito vendicativo dei deboli, che vedono l'insensatezza del divenire e si rivoltano contro di essa disprezzando e abbassando il mondo, la forza e la salute sono invece proprio caratterizzate come capacità di vivere attivamente l'esperienza del nichilismo. « Stimo la *potenza* di una *volontà* da quanta resistenza, sofferenza, tortura tale volontà sopporta e sa trasformare in proprio vantaggio; in base a questo criterio dev'essere ben lungi da me il rimproverare alla esistenza il suo carattere malvagio e doloroso » (10 [118], VIII, 2, 168). La resistenza e la capacità di trasformare la sofferenza in proprio vantaggio non sono però meccanismi di una volontà che intenda *conservarsi*, altrimenti

[21] Sull'opposizione attivo-reattivo è impostata, in gran parte, l'interpretazione di Nietzsche data da G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia* (1962), trad. it., Firenze 1978. Il problema dei « criteri » è stato posto, nei termini che anche noi seguiamo qui, da D. C. Hoy, in una relazione letta al Colloquio Internazionale su « Nietzsche come pensatore affermativo », tenutosi a Gerusalemme presso il S. H. Bergman Center for Philosophical Studies nell'aprile 1983. La relazione di Hoy, *Is Nietzsche's Genealogy a Feasible Philosophical Method Today?*, è in corso di pubblicazione negli Atti di quel Colloquio.

il carattere malvagio dell'esistenza dovrebbe esserle comunque rimproverato, anche se riconosciuto e combattuto in una lotta attiva; ma Nietzsche, nello stesso appunto citato da ultimo, scrive, subito di seguito: « anzi io mi attacco alla speranza che essa [l'esistenza] diventi un giorno più malvagia e dolorosa di quanto sia stata finora ». Resistenza e capacità di sofferenza non sono solo forze al servizio dell'istinto di conservazione, perché questo supporrebbe unità ultime che vogliono conservarsi. Ma « non ci sono unità durevoli ultime, non atomi, non monadi: anche qui ' l'essere ' è stato *introdotto* solo da noi (per ragioni pratiche, di utilità, prospettiche)... *Non c'è una volontà*: ci sono puntuazioni di volontà, che accrescono o diminuiscono costantemente la loro potenza » (11 [73], VIII, 2, 247-48).

Forza e debolezza, salute e malattia non si possono dunque definire in relazione allo stato « normale » di un qualche ente, per esempio l'uomo in generale, o anche solo il singolo uomo; giacché questi sarebbero pensati appunto come entità ultime. Il quinto libro della *Gaia scienza*, nel penultimo aforisma, definisce invece la salute in termini di spirito d'avventura. La salute appartiene a chi « ha sete nell'anima di percorrere con la sua vita tutto l'orizzonte dei valori e di quanto fu desiderato fino ad oggi, che ha sete di circumnavigare tutte le coste di questo ideale ' Mediterraneo ' » (FW 382, 262). E, in un appunto del 1884: « La suprema misura di vigore è data da quanto uno può continuare a vivere sulla base di ipotesi, lanciandosi per così dire su di un mare infinito, invece che sulla base di ' una fede '. Tutti gli spiriti inferiori periscono » (25 [515], VII, 2, 132). Da questo punto di vista, il « tanto meglio » che conclude l'aforisma 22 di *Al di là del bene e del male* (sopra citato), nel quale Nietzsche considera l'ipotesi che anche la dottrina del mondo come volontà di potenza sia « solo » un'ipotesi, va preso molto alla lettera. È ciò che si dà esplicitamente come interpretazione che può aspirare a valere come prospettiva « sana », e non certo le interpretazioni camuffate da enunciati metafisici sulla struttura eterna

delle cose. Tutto ciò può esser letto, senza forzature, al di fuori da schemi di pura retorica vitalistica (o almeno, nel quadro di un « vitalismo » più critico e vigile): per esempio, vedendovi una posizione di « anarchismo metodologico » *ante litteram* [22], che potrebbe citare, a proprio sostegno, un testo molto esplicito della *Genealogia della morale* (III, 12, 323): contro il mito di una scienza obiettiva, fatta da un puro occhio senza collocazione storica nel mondo, si deve affermare che « esiste *soltanto* un ' conoscere ' prospettico; e *quanti più* affetti lasciamo parlare sopra una determinata cosa, *quanti più* occhi, differenti occhi sappiamo impegnare in noi per questa stessa cosa, tanto più completo sarà il nostro ' concetto ' di essa, la nostra ' obiettività ' ».

Ecco dunque come la selettività dell'idea del ritorno, o della volontà di potenza, funziona: la forza e la salute sono solo definibili in termini di capacità di avventura, di molteplicità di punti di vista — dunque in termini che abbiamo chiamato « dissolutivi »; non certo come qualità capaci di caratterizzare una singola prospettiva fra le altre e in opposizione alle altre. Analogo significato dissolutivo hanno anche le applicazioni « politiche », in senso specifico, che Nietzsche intese fare della dottrina della volontà di potenza. Sebbene sia arrischiato, e in definitiva, probabilmente, impossibile ridurre a unità tutti gli appunti dedicati da Nietzsche a questo problema, il loro significato, molto al di là della loro retorica « sociobiologistica » (quella su cui fecero leva gli interpreti nazisti), sembra potersi riassumere in una espressione della *Gaia scienza* (FW 356, 226) secondo cui noi, uomini dell'epoca del nichilismo, « non siamo più materiale per una società ». La « scoperta » da parte di tutti della volontà di potenza, descritta dal frammento sul nichilismo europeo, non può dar luogo ad alcuna rifondazione della politica, ma solo alla dissoluzione della politica stessa. Come si potrebbe infatti fondare una politica sull'idea di volontà

[22] Così sembra intenderla D. Hoy nella relazione sopra citata.

di potenza? Forse favorendo « per legge » la vittoria dei forti sui deboli? Ma i forti, una volta definiti tali per legge (per esempio: in quanto ariani), rientrerebbero nella più bieca logica dello spirito di vendetta, della morale del risentimento: una sorta di egualitarismo cristiano semplicemente rovesciato, ma fondato in modo altrettanto « morale ». Per non far torto a Nietzsche, dobbiamo invece probabilmente riconoscere — come ha fatto qualche interprete recente — che anche in politica la volontà di potenza funziona come principio selettivo solo nella misura in cui dissolve la stessa dimensione del politico, mediante la sua generalizzazione (che si può vedere realizzata proprio nella democrazia moderna) [23].

Il nesso tra portata selettiva e significato dissolutivo dell'eterno ritorno si riflette anche in un altro dei temi centrali del tardo pensiero di Nietzsche, quello dello *Uebermensch*, l'oltreuomo. La figura dell'oltreuomo oscilla costantemente tra quella di una « bella individualità » di tipo, sia pur remotamente, umanistico (i « forti » del § 15 dell'appunto sul nichilismo europeo) e quella dell'avventuriero che va oltre ogni equilibrio e ogni possibile costruttività, spinto da un impulso sperimentale che si rivolge anche contro lui stesso. Un oltreuomo « luminoso » è soprattutto quello dei discorsi di Zarathustra (l'uomo della « virtù che dona », che redime il divenire, che vive il meriggio come l'ora della perfetta rotondità e compiutezza del mondo, ecc.). A questa immagine se ne accompagna — anche senza contrapporvisi sempre nettamente — un'altra: quella dove, potremmo dire, il prefisso *über*, l'oltre che distingue l'uomo nuovo, è connesso alla *hybris*, alla tracotanza e violenza di chi è al di là del bene e del male.

Se lo si commisura al metro degli antichi Greci — scrive la *Genealogia della morale* — tutto il nostro essere moderno, in quanto non è fiacchezza, bensì potenza e coscienza di potenza, ha l'aspetto di mera *hybris* e miscredenza [...]. *Hybris* è oggi tutta la nostra posizione rispetto alla natura, la nostra violentazione della natura con l'aiuto delle macchine e della tanto spensierata inventiva dei tecnici e degli ingegneri [...]. *Hybris* è la nostra posizione di fronte a noi stessi, giacché eseguiamo esperimenti su di noi, quali non ci permetteremmo su nessun animale, e soddisfatti e curiosi disserriamo l'anima tagliando nella viva carne: che cosa ci importa ancora la « salute » dell'anima! (GdM III, 9, 316).

[23] Si veda su ciò un illuminante saggio di M. Cacciari, *L'impolitico nietzschiano*, in appendice a F. Nietzsche, *Il libro del filosofo* (con saggi di Cacciari, F. Masini, S. Moravia e G. Vattimo), a cura di M. Beer e M. Ciampa, Roma 1978.

Ma esperimento su se stessi, esperimento estremo, è anche, alla fine, l'ipotesi, l'idea, la « scoperta », dell'eterno ritorno, con tutta la sua portata dissolutiva. Anche l'io è un *Hinzu-Erdichtetes*, qualcosa di « aggiunto con l'immaginazione » (cfr. 7 [60], VIII, 1, 299 cit.). I predicati di unità e di « ultimità » dell'io, che la tradizione filosofica ci ha trasmesso come ultimo baluardo delle certezza (dal *cogito* cartesiano alla ragione kantiana) sono tutti messi in questione. La coscienza di sé, su cui si fondano le nostre concezioni dell'io, non è affatto un carattere essenziale, primo o basilare, dell'uomo; egli avrebbe potuto vivere benissimo, allo stato « naturale », senza consapevolezza centrale di sé; l'ha sviluppata solo divenendo un essere sociale, sotto la pressione del bisogno di comunicazione (doveva rendersi conto di sé per poter render conto agli altri), soprattutto nel rapporto « tra chi comanda e chi ubbidisce » (FW 354, 220-21). Non solo la coscienza è una funzione dei rapporti sociali; l'io stesso è solo un effetto di superficie, come dice Zarathustra nel discorso « Dei dispregiatori del corpo », che è uno dei primi della prima parte. « ' Io ', dici tu, e sei orgoglioso di questa parola. Ma la cosa ancora più grande, cui tu non vuoi credere, — il tuo corpo e la sua grande ragione: essa non dice ' io ', ma fa ' io ' » (Z I, « Dei dispregiatori del corpo », 34). Ancora una volta, Nietzsche non vuole affatto operare una « riduzione », della coscienza al corpo, giacché piuttosto il fenomeno del corpo serve solo da « filo conduttore » per rendersi conto della molteplicità dell'io, contro la riduzione che da sempre ha ope-

rato la morale-metafisica teorizzando l'egemonia della coscienza (cfr. 2 [91], VIII, 1, 94). Un io, però, che si renda conto di essere effetto di superficie, e che faccia risiedere la propria salute proprio in questa consapevolezza, non potrà certo essere un io intensificato e potenziato, come è spesso stato pensato l'oltreuomo; anzi, è problematico se possa ancora dirsi, in qualche senso, un soggetto.

5. *La volontà di potenza come arte.*

Forse l'unico concetto che può aiutare a pensare la figura dell'oltreuomo nietzscheano, con tutte le difficoltà e contraddizioni che lo caratterizzano (soprattutto quella tra eterno ritorno e decisione, tra costruzione e dissoluzione, ecc.) è il concetto di arte quale Nietzsche lo sviluppa negli scritti dell'ultimo periodo, soprattutto negli appunti inediti. Le basi sono già nella *Gaia scienza* (il cui quinto libro, però, appartiene a pieno titolo all'ultimo periodo della sua produzione). In questi scritti, come già si è detto, Nietzsche riprende taluni aspetti della sua metafisica giovanile, segnatamente i temi della *Nascita della tragedia*: tra gli altri, ad esempio, l'idea che l'arte debba servire da « giustificazione estetica dell'esistenza » (come dice la prefazione del 1886 alla riedizione di quello scritto), perché ci protegge dalla verità. Ma qui non si tratta più di un mondo di belle apparenze che ci distraggono dalla vista del caos e dell'irrazionalità dell'uno primordiale. « La verità è brutta: abbiamo l'arte per non perire a causa della verità. » Ma ciò solo perché la volontà di verità è un sintomo di degenerazione (16 [40], VIII 3, 289). L'arte non nasconde con le sue forme una qualche « verità » obiettiva delle cose; essa, invece, come attività di creazione di menzogna si contrappone alla passività, reattività, spirito di vendetta che caratterizza la ricerca della verità. « No, non si tiri in ballo la scienza, quando cerco il naturale antagonista dell'ideale ascetico [...]. L'arte, in cui la *menzogna* si santifica e la *volontà*

d'illusione ha dalla sua la tranquilla coscienza, è in maniera molto più radicale della scienza contrapposta all'ideale ascetico [...] » (GdM III, 25, 357-58). Tutte le attività spirituali dell'uomo sono menzogna, naturalmente, e non solo l'arte. In questo senso, anzitutto, l'arte è il modello stesso della volontà di potenza[24], e il titolo che lungamente, nei piani per lo *Hauptwerk* poi abbandonati, Nietzsche pensava di dare a una sezione di quest'opera, « La volontà di potenza come arte », sembra significare ben più che un aspetto o un'applicazione marginale della dottrina. Una volta che si pensi il mondo come volontà di potenza, scrive Nietzsche, non si ha più la consolante differenza tra un mondo vero e uno apparente:

> C'è un solo mondo, ed è falso, crudele, contraddittorio, corruttore, senza senso [...]. Un mondo così fatto è il vero mondo [...]. *Noi abbiamo bisogno della menzogna* per vincere questa « verità », cioè per vivere [...]. La metafisica, la morale, la religione, la scienza — [...] vengono prese in considerazione solo come diverse forme di menzogna: col loro sussidio *si crede* nella vita. « La vita deve ispirare fiducia »: il compito, così posto, è immenso. Per assolverlo, l'uomo dev'essere per natura un mentitore, dev'essere prima di ogni altra cosa un *artista* [...]. Metafisica, morale, religione, scienza, sono nient'altro che creature della sua volontà d'arte [...] (11 [415], VIII, 2, 396-97).

C'è tuttavia una differenza sostanziale tra l'arte propriamente detta, e le « creature » della volontà d'arte che costituiscono il mondo delle altre forme spirituali. Solo l'arte, almeno esplicitamente e in maniera tematizzata, non ricade totalmente, come invece succede per religione, metafisica, morale, anche scienza, nel mondo della malattia,

[24] Altrove ho illustrato l'importanza dell'arte come punto di riferimento per intendere l'essenza della volontà di potenza, evitando le aporie delle letture « tecnicistiche » e « neorazionalistiche » di questa nozione, che estremizzano l'interpretazione heideggeriana di Nietzsche: cfr. G. Vattimo, *Le avventure della differenza*, Milano 1980, cap. IV.

della debolezza, dello spirito di vendetta che si manifesta nell'ascesi. Di questo si può già vedere un principio di spiegazione nel testo della *Genealogia della morale* citato poco sopra, dove è detto che nell'arte la menzogna si santifica e la volontà d'illusione « ha dalla sua la tranquilla coscienza »; del resto, il mentire e la volontà di mascherarsi senza cattiva coscienza sono già i caratteri positivi dell'arte nella *Gaia scienza*. Così si può capire come l'arte, negli appunti tardi, sia un modello della volontà di potenza non solo in senso, per dir così, descrittivo, ma anche in senso normativo. Se si dà una volontà di potenza non prigioniera dell'ideale ascetico, dello spirito di vendetta — una volontà di potenza sana e non malata — essa può attuarsi solo nel mondo dell'arte; le altre forme spirituali della tradizione morale-metafisica sono tutte rinchiuse dentro l'ambito del nichilismo reattivo e della malattia. Anche l'oltreuomo, dunque, può darsi solo, almeno a questo punto dello sviluppo della nostra cultura, come artista; questi è la forma per ora più visibile dell'ultraumanità, ed è come « un gradino preliminare » nell'attuarsi del mondo come volontà di potenza, come « opera d'arte che si fa da sé » (cfr. 2 [130] e [114], VIII, 1, 116 e 106). Possiamo dunque cercare nell'arte un modello normativo della volontà di potenza, e nell'artista una prima visibile figura dell'oltreuomo perché l'arte può, anche se non deve necessariamente, darsi in forma non malata. « L'arte è una conseguenza dell'*insoddisfazione per il reale*? O un'espressione di *riconoscenza per la felicità goduta*? Nel primo caso *romanticismo*, nel secondo aureola e ditirambo (insomma *arte d'apoteosi*) » (2 [114], VIII, 1, 106). L'artista romantico crea la sua opera solo per scontentezza, dunque per spirito di risentimento e di vendetta (cfr. 2 [112], ivi, 105). Tutti i caratteri negativi che Nietzsche ritrova e condanna nell'arte del suo tempo, soprattutto il sentimentalismo esagerato, l'istrionismo e la fantasmagoria di eccitazioni della musica wagneriana, unita al suo spirito sostanzialmente cristiano (il *Parsifal*!) si riportano a questa distinzione di base, tra sovrabbondanza e scontentezza, povertà, risentimento.

È questione di *forza* (di un individuo o di un popolo) SE E DOVE si pronunci il giudizio « bello ». Il senso di pienezza, di *forza accumulata* (per cui è permesso accogliere coraggiosamente e di buon animo molte cose di fronte a cui il debole è *preso da brividi*) — il senso di *potenza* pronuncia il giudizio « bello » anche su cose e stati che l'istinto dell'impotenza può trovare solo *odiose*, « brutte » (10 [168], VIII, 2, 197).

Ecco le basi di quella che Nietzsche ha concepito come una vera e propria estetica « fisiologica », e che, più ancora che come teoria dell'arte, è importante come luogo di elaborazione di una immagine dell'esistenza nel mondo pensato come volontà di potenza, cioè come privo di fondamenti, strutture stabili, essenze, garanzie di qualunque genere. Occorre ricordare costantemente che l'appello alla forza, alla salute, ecc., risponde in Nietzsche solo all'esigenza di trovare criteri di valutazione capaci di distinguere il valore delle interpretazioni (che sole costituiscono il mondo) senza fare riferimento a strutture essenziali, a elementi ultimi di tipo necessariamente metafisico. Seguendo in ciò anche una tendenza abbastanza comune (tanto comune da non essere, evidentemente, casuale) del pensiero moderno, anche Nietzsche, per motivazioni del tutto peculiari peraltro (ma anche qui, quanto davvero soltanto proprie del suo sistema?), considera l'arte come un luogo privilegiato, una sede del definirsi di una alternativa « positiva » (sana, forte, ecc.) di esistenza per l'uomo.

Il fatto che nel suo pensiero questa alternativa si definisca in riferimento all'arte, che la volontà di potenza e l'oltreuomo trovino il loro modello nell'arte, almeno nella sua versione « sana », non infetta dal nichilismo, fornisce qualche indicazione in più e qualche elemento importante per la delineazione della figura dell'oltreuomo. Qual è infatti l'arte che realizza la possibilità non reattiva e nichilistica della volontà di potenza? Di nuovo, il punto di partenza è la fisiologia, ma il discorso passa poi immediatamente a un piano diverso, che implica, come carattere essenziale della forza e della salute, non la cor-

rispondenza a qualche modello « normale », ma semplicemente la capacità di vivere in un mondo in cui non si danno modelli normali, né per le cose né per il soggetto. L'appunto dell'autunno 1887 di cui si è già ricordato l'inizio, scrive:

In complesso, la *predilezione per le cose problematiche e terribili* è un sintomo di *forza*, mentre il gusto del *grazioso* e dell'*elegante* appartiene ai deboli e ai delicati. Il *gusto* per la tragedia contraddistingue i tempi e i caratteri forti [...]. Ammesso invece che i *deboli* cerchino godimento in un'arte che non è fatta per loro, cosa faranno per render gradita la tragedia al loro palato? La interpreteranno secondo *i loro stessi sentimenti di valore*, introducendovi per esempio il « trionfo dell'ordine morale del mondo » o la teoria del « non valore dell'esistenza » o l'incitamento alla rassegnazione [...]. È segno di *benessere* e di *potenza* la misura in cui uno può riconoscere alle cose il loro carattere terribile e problematico; *bisogna vedere per contro se uno abbia in genere bisogno di « soluzioni» finali* (10 [168], VIII, 2, 197-98). (L'ultimo corsivo è nostro, G.V.).

Come si vede, qui il discorso riguarda specificamente la tragedia, ma implica una teoria generale dell'arte e del suo significato: il termine tragedia, del resto, nell'ultimo Nietzsche tende ad assumere un significato generale che va molto ad di là del senso teatrale, e anche artistico, della parola (« Incipit tragoedia » è il titolo dell'ultimo aforisma della *Gaia scienza*, prima edizione, che annunciava Zarathustra). Qui, esso diventa sinonimo di ogni arte sana perché il gusto del tragico è possibile solo a chi non abbia bisogno di soluzioni finali; dunque a chi sappia vivere nell'orizzonte aperto del mondo come *Wille zur Macht* ed eterno ritorno. Sebbene, in tal modo, la forza si definisca nuovamente in termini non principalmente, tanto meno esclusivamente, fisiologici e biologici, è anche importante rilevare, non solo per l'estetica ma per tutta l'immagine dell'oltreuomo, che Nietzsche pensa anche alla forza in termini letterali; il « filo conduttore

del corpo » cessa di avere un significato solo metodico, e diventa un elemento centrale, come tale, nel rovesciamento dell'ascetismo e della morale-metafisica platonico-cristiana. Non però, sembra da sottolineare, per una scelta « materialistica » (i valori del corpo « più veri » di quelli dello spirito), ma solo perché la negazione e il disprezzo del corpo sono sempre stati, almeno nella nostra tradizione, sintomi di una cultura del risentimento, del bisogno di soluzioni finali. Il riferimento al corpo è un'altra delle ragioni per cui è l'arte l'unica forma spirituale capace di realizzare la possibilità positiva della volontà di potenza: morale, metafisica, religione, anche la scienza (almeno in quanto ha ridotto il corpo alla massa misurabile), hanno sempre espresso nella presa di distanza ascetica dal corpo il loro spirito nichilistico e reattivo. Nel definire l'arte un « contromovimento » rispetto all'ascetismo e al nichilismo, Nietzsche ne enfatizza gli elementi tonificanti:

Il senso dell'ebbrezza, corrispondente in realtà a un *di più di forza*; nel modo più forte nel periodo di accoppiamento dei sessi; nuovi organi, nuove abilità, colori, forme [...] l'« abbellimento » è conseguenza della forza *accresciuta*. Abbellimento come conseguenza necessaria dell'aumento di forza. Abbellimento come espressione di una volontà *vittoriosa*, di un coordinamento intensificato, di un'armonizzazione di tutti i desideri forti [...]. La semplificazione logica e geometrica è conseguenza dell'aumento di forza; inversamente, la *percezione* di tale semplificazione accresce a sua volta il senso di forza. Vertice dell'evoluzione: il grande stile [...]. Lo stato di piacere che si chiama *ebbrezza* è esattamente un alto senso di *potenza* [...]. Le sensazioni di spazio e tempo cambiano: immense distanze vengono abbracciate e quasi *percepite* per la prima volta; l'estensione dello sguardo su maggiori moltitudini e vastità; il *raffinamento dell'organo* per la percezione di molte cose piccolissime e fuggevolissime; la *divinazione*, la forza di capire per il più lieve suggerimento, per ogni suggestione; la *sensualità* « intelligente » [...] la *fortezza* come senso d'imperio nei muscoli, come agilità e piacere nel movimento, come danza, come leggerezza e *presto* [...]. Gli artisti, se servono a qualcosa, hanno forti inclinazioni (anche fisicamente), esuberanza,

energia animale, sensualità; senza una certa sovreccitazione del sistema sessuale un Raffaello non è pensabile [...] (14 [117], VIII, 3, 83-84).

Tutto il contrario dell'arte come catarsi, quale che sia l'interpretazione che si dà della dottrina aristotelica: l'arte non ha come scopo né di quietare le passioni attraverso uno sfogo momentaneo, né di placarle mediante una spiegazione della superiore razionalità delle vicende umane. Ciò sarebbe possibile solo se essa si muovesse nella luce di « soluzioni finali »; ma al di fuori dell'orizzonte dell'ascesi nichilistica, non c'è che eccitamento, manifestazione di forza, sensazione di potenza. Due elementi, oltre al riferimento al corpo e alla sensualità, sembrano rilevanti nel testo riportato: l'acutizzarsi della sensibilità che è conseguenza dell'eccitamento vitale (dunque: intensificata capacità di percezione, estensione dello sguardo a più ampi orizzonti, raffinamento degli organi che diventano capaci di cogliere il piccolissimo e il fuggevole) e l'idea del bello nel suo senso tradizionale, quasi classico, come risultato di questo stato di eccitazione (abbellimento come manifestazione della forza, della volontà vittoriosa; con connessa *semplificazione* delle forme). Del primo tratto fa parte anche « una sovrabbondanza di *mezzi di comunicazione*, insieme con un'estrema *ricettività* agli stimoli e ai segni. È il culmine della comunicatività e della traducibilità fra esseri viventi — è la fonte dei linguaggi [...] » (14 [119], *ibid.*, 86). Il secondo elemento spiega come mai Nietzsche, pur pensando la volontà di potenza e l'oltreuomo in termini, ci è parso, prevalentemente dissolutivi, possa essere un partigiano del « grande stile » [25]. È, se si vuole, una tarda eco della dottrina della tragedia, in cui le belle forme apollinee erano radicate e avevano il loro senso nel caos vitale dionisiaco. E come nello scritto sulla

[25] Sul problema del « grande stile » in Nietzsche, e sui suoi riflessi nella cultura e nella letteratura del Novecento, ha di recente richiamato l'attenzione C. Magris, *L'anello di Clarisse*, Torino 1984, cap. I.

tragedia, anche nell'estetica fisiologica del tardo Nietzsche sembra che, alla fine, « Apollo parli la lingua di Dioniso » — che ci sia, cioè, una conclusiva prevalenza degli elementi dissolutivi, dionisiaci, esasperatamente « sperimentali », che rendono problematica la nozione di « grande stile ». Che cosa si deve pensare, infatti, di un frammento come quello della primavera del 1888, che sotto il titolo « Volontà di potenza come arte. '*Musica*' *e il grande stile* » sembra mettere in dubbio che l'unica forma di arte sana, come volontà di potenza, sia quella che sa « dominare il caos che si è, costringere il proprio caos a diventare forma »? Intorno agli artisti che lavorano così si forma come il deserto, la paura del loro sacrilegio. « Tutte le arti conoscono tali ambiziosi del grande stile: perché essi mancano nella musica? Perché un musicista non ha mai costruito finora come l'architetto che creò il palazzo Pitti? [...] C'è qui un problema. Appartiene la musica forse a quella cultura *in cui è già finito il regno di ogni specie di uomo della violenza*? Sarebbe alla fine il concetto di grande stile già in contraddizione con l'anima della musica, con la ' donna ' nella nostra musica? » (14 [61], VIII, 3, 37-38). Sembra qui profilarsi il sospetto, in Nietzsche, che l'idea dell'opera d'arte come grande costruzione, come forma compatta che esprime una « vittoria » della volontà (sui materiali, sulla molteplicità, ecc.) possa ancora esser legata all'epoca della violenza — l'epoca del risentimento, dovremmo intendere; oppure la musica è, in contraddizione con altri testi nietzscheani, relegata tra le arti naturalmente decadenti? Senza voler esagerare l'importanza di questo testo, esso conferma almeno una difficoltà effettiva nell'estetica fisiologica di Nietzsche: quella di conciliare pienamente il senso di superamento, e dunque anche di dissoluzione, che ha la volontà di potenza, con la volontà di forma. Non sarà in contrasto con la forza costruttiva e la compattezza della forma anche il carattere « miope » dei giudizi di bellezza, che è descritto in un altro appunto dell'epoca (10 [167], VIII, 2, 196)? Dire di qualcosa che è bello significa valutarlo positivamente rispetto alle nostre esigenze di conserva-

zione e accrescimento; ma si tratta di una valutazione che guarda solo agli effetti più vicini, e in ciò ha contro l'intelletto. Anche questa miopia, però, sembra poco conciliabile con un'idea del bello come opera del grande stile. *La gaia scienza*, in un aforisma già citato (FW 120), si domandava, in conclusione di una pagina sulla « salute », « se l'esclusiva volontà di salute non sia un pregiudizio, una viltà e forse un residuo della più squisita barbarie e arretratezza ». Ebbene, nell'estetica fisiologica degli ultimi scritti di Nietzsche questo sospetto investe in fondo anche la nozione di forma e di grande stile; la volontà forte si manifesta bensì nell'abbellimento, nella semplificazione, nella compattezza della forma; ma oltre questo c'è qualcosa d'altro, la possibilità che un'arte non più legata all'epoca della violenza, e al pregiudizio dell'esclusiva volontà di salute, realizzi meglio il programma dell'oltrepassamento dell'umano che Nietzsche persegue. (Si può legittimamente vedere, anche e soprattutto in questa opposizione non conciliata, un carattere profetico dell'estetica nietzscheana rispetto alla storia delle poetiche novecentesche: dove la volontà sperimentale si è esercitata sia in termini dissolutivi e destrutturanti, sia in poetiche dominate da un ideale rigorosamente costruttivo, tecnicistico, formalistico).

L'uomo è l'animale che ha inventato la « cattiva coscienza », e altre tecniche per tormentarsi. Ora, con questo rivolgersi di una specie animale contro di sé, contrario a ogni principio e istinto di conservazione, non è solo nata una nuova crudeltà, ma anche una possibilità di trasformazione del tutto inedita. « D'altro canto, col fatto di un'anima animale rivolta contro se stessa, si era presentato sulla terra qualcosa di tanto nuovo, profondo, inaudito, enigmatico, colmo di contraddizioni e *colmo d'avvenire*, che l'aspetto della terra ne fu sostanzialmente trasformato » (GdM II, 16, 285). L'ascesi, come tutti gli elementi che compongono la visione morale-metafisica del mondo, si rovescia alla fine nel suo opposto: come Dio muore a causa della religiosità e moralità dei suoi fedeli, così l'ascesi che nasce dalla morale del risentimento diventa anche una promessa di avvenire, opera nella direzione della liberazione dell'uomo dalla pura volontà di salute, di sopravvivenza, di sicurezza. Solo perché l'uomo è divenuto, anche attraverso l'ascesi, capace di guardare al di là dei propri interessi di conservazione, solo per questo è possibile qualcosa come la volontà di potenza non reattiva, l'oltreuomo, la « grande salute »; tutte cose che si rispecchiano nella capacità di vivere l'esperienza del tragico. « La *profondità dell'artista tragico* sta nel fatto che il suo istinto estetico abbraccia le conseguenze più lontane, che non si ferma... a quanto è prossimo, che afferma l'*economia in grande*, la quale giustifica (e non solo [...] giustifica) il *terribile*, il *male*, il *problematico* » (10 [168], VIII, 2, 198). Si tratta « solo » di una radicalizzazione del disinteresse del giudizio estetico kantiano nella sua interpretazione schopenhaueriana? È probabile che tutto questo ci sia in queste dottrine di Nietzsche; ma la radicalizzazione consiste nel fatto che la volontà di potenza, cioè « il mondo », è arte e nient'altro che arte; e che il disinteresse radicale dell'animale uomo è l'unico che a Nietzsche appare adeguato a caratterizzare l'esistenza in un mondo dove non ci sono fondamenti ed essenze, e l'essere è riportato a puro accadimento interpretativo.

CRONOLOGIA DELLA VITA E DELLE OPERE

1844 Il 15 ottobre nasce a Röcken, non lontano da Lipsia, Friedrich Wilhelm Nietzsche, primogenito del pastore Karl Ludwig, a sua volta figlio di un pastore, e di Franziska Oehler, figlia anche lei di un pastore: è il giorno del compleanno del re, che il padre ammira molto, tanto da chiamare il figlio con gli stessi nomi. Il padre era stato precettore alla corte di Altenburg. Oltre ai genitori vivono in casa la nonna paterna, la sorella del padre Rosalie e una sorellastra di lui, Friederike.

1846 Il 10 luglio nasce la sorella di Nietzsche, Elisabeth.

1848 Nasce il fratello di Nietzsche, Joseph, che morirà due anni dopo. I moti del '48 sconvolgono il padre, fervente monarchico, che alla fine di agosto si ammala (affezioni al sistema nervoso e al cervello).

1849 Il 30 luglio muore il padre in seguito ad un progressivo aggravamento dei disturbi avvertiti l'anno precedente.

1850 La madre si trasferisce a Naumburg con i due figli; la decisione di trasferirsi a Naumburg fu presa dalla nonna paterna, che aveva in quella cittadina molti parenti. Anche le due zie si trasferiscono nella stessa casa. Nietzsche intorno a Pasqua incomincia a frequentare la locale scuola. Amicizia con i coetanei Wilhelm Pinder e Gustav Krug.

1851 Insieme a Pinder e Krug entra nella scuola privata del candidato Weber, dove si insegna religione, latino e greco. In casa Krug prova le prime emozioni musicali. La madre gli regala un pianoforte. Gli viene impartita un'educazione musicale.

1856 Scrive poesie e compone musica. Muore la nonna materna. Trasferimento in un'altra casa, senza la zia Rosalie.

1858 La famiglia si trasferisce per la seconda volta in un'altra casa di Naumburg. In ottobre entra nella scuola di Pforta. Continua a comporre musica, soprattutto sacra e a scrivere poesie. Vari progetti letterari.

1859 Inizio dell'amicizia con Paul Deussen. Carl von Gersdorff arriva a Pforta.

1864 Conclude gli studi ginnasiali a Pforta. Dopo le vacanze estive viene immatricolato come studente di teologia a Bonn. Diventa membro del seminario di storia dell'arte e dell'associazione accademica Gustav-Adolf. Aderisce con Deussen alla *Burschenschaft* « Franconia ». Tra le altre segue le lezioni di filologia classica di Ritschl.

1865 Alla fine di gennaio decide di non comporre più musica. In maggio decide di trasferirsi a Lipsia per studiare filologia classica. Intanto anche Ritschl, per porre fine alla polemica con Otto Jahn, decide di trasferirsi a Lipsia. Si accentuano in Nietzsche alcuni disturbi che si erano manifestati già negli anni della scuola: catarro e reumatismi. Soffre di forti dolori al capo e di nausea. Dopo il trasferimento a Lipsia viene curato da due medici per sifilide. Continua gli studi su Teognide. Legge Schopenhauer.

1866 Tiene conferenze su Teognide e Suida. Inizi agli studi su Diogene Laerzio. Stringe amicizia con Erwin Rohde.

1867 Lo studio su Teognide esce sul « Rheinisches Museum », XXII nuova serie. In gennaio tiene una conferenza sulla tradizione degli scritti aristotelici. Studia Omero e Democrito. Legge Kant (forse però solo attraverso l'esposizione di Kuno Fischer). Il 9 ottobre comincia il servizio militare nel reparto a cavallo di un reggimento di artiglieria di stanza a Naumburg.

1868 Scrive varie recensioni di opere di filologia classica. Progetta una dissertazione sul problema del rapporto tra Omero e Esiodo. Vorrebbe laurearsi in filosofia con una tesi su Kant. Legge la *Critica del giudizio* di Kant e la *Storia del materialismo* di Lange. In marzo si ferisce gravemente al petto cadendo da cavallo. Alla metà di ottobre può lasciare il servizio militare e tornare a Lipsia. La sera dell'8 novembre in casa dell'orientalista Hermann Brockhaus incontra per la prima volta Richard Wagner.

1869 Ottiene la cattedra di lingua e letteratura greca presso l'università di Basilea, grazie all'appoggio di Ritschl e di Usener. In aprile raggiunge Basilea. Il 28 maggio tiene la prolusione sul tema: *Omero e la filologia classica.* Si reca spesso, d'ora in poi, a Tribschen, dove vivono Richard e Cosima Wagner. L'Università di Lipsia gli ha intanto conferito il dottorato sulla base degli studi da lui pubblicati sul « Rheinisches Museum », compreso quello sulle fonti di Diogene Laerzio. Con grande rispetto entra in rapporto con Jakob Burckhardt. Rinuncia alla cittadinanza prussiana, senza tuttavia chiedere quella svizzera.

1870 Tra gennaio e febbraio tiene due conferenze, una sul dramma musicale greco, l'altra su Socrate e la tragedia. Queste due conferenze, insieme allo scritto sulla visione

dionisiaca del mondo, non pubblicato, costituiscono il primo nucleo del libro sulla nascita della tragedia. Conosce Franz Overbeck, di cui diventa vicino di casa. Il 9 aprile viene nominato professore ordinario. In giugno, Rohde si reca a Basilea per visitare Nietzsche. In agosto, in occasione della guerra franco-prussiana, Nietzsche chiede un congedo per arruolarsi come infermiere volontario. Viene però colpito dalla difterite e da dissenteria; in settembre viene rimpatriato su un treno di feriti. Dopo un periodo di convalescenza a Naumburg, il 21 ottobre riparte per Basilea. Durante il secondo giorno di viaggio ha delle frequenti crisi di vomito.

1871 Pubblica il *Certamen quod dicitur Homeri et Hesiodi* e gli indici della nuova serie del « Rheinisches Museum für Philologie » (1842-1869). Nei mesi di gennaio e febbraio porta a termine la prima stesura della *Nascita della tragedia*: l'editore Engelmann di Lipsia la rifiuta. In ottobre il manoscritto è accettato dall'editore di Wagner, Fritzsch. Il 29 dicembre il libro è pronto per essere messo in vendita. In gennaio Nietzsche aveva chiesto la cattedra di filosofia, lasciata libera da Gustav Teichmüller. La domanda non viene accolta. Nietzsche aveva anche proposto Rohde come proprio successore. Tra luglio e agosto tenta ancora di fare ottenere all'amico una cattedra a Zurigo: anche questo tentativo fallisce. Viene introdotto in casa Bachofen.

1872 Esce *La nascita della tragedia dallo spirito della musica.* Wagner esprime in una lettera a Nietzsche il suo entusiasmo per il libro. Il 16 gennaio tiene la prima delle cinque conferenze *Sul futuro delle nostre istituzioni educative*; l'ultima il 23 marzo. In maggio, Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf, che l'anno precedente aveva fatto con grande rispetto visita a Nietzsche, pubblica un opuscolo contro di lui; Wagner e Rohde prendono le difese di Nietzsche. Alla fine di luglio, riceve una visita di Deussen. Il 31 agosto incontra Malwida von Meysenbug, fervente wagneriana e sostenitrice dei moti del '48. Nietzsche vorrebbe lasciare l'insegnamento universitario per dedicarsi interamente alla propaganda wagneriana. In maggio si era recato a Bayreuth, dove i Wagner si erano trasferiti per edificare il tempio della musica wagneriana, ma inaspettatamente non vi si reca durante le vacanze natalizie. Scrive il testo *Su verità e menzogna in senso extramorale* e progetta *Il libro del filosofo.*

1873 Esce, di nuovo presso l'editore Fritzsch di Lipsia, la prima delle Considerazioni inattuali, quella su *David Strauss.* Scrive *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, senza concluderne la stesura; questo scritto doveva rientrare

in un'opera più ampia sui presocratici. Progetta una seconda Inattuale, con il titolo *Il filosofo come medico della cultura*. Dalla biblioteca universitaria di Basilea prende in prestito numerose opere di fisica e chimica. A partire da quest'anno, si accentuano tutte le sue sofferenze fisiche, soprattutto emicranie e vomito.

1874 Escono: la 2ª edizione della *Nascita della tragedia* e la seconda e la terza delle Inattuali, quella *Sull'utilità e il danno degli studi storici per la vita* e quella su *Schopenhauer come educatore*. In aprile compone l'*Inno all'amicizia* per pianoforte a quattro mani. Fa dei progetti di matrimonio. In settembre, Rohde passa due settimane a Basilea. Entra in un rapporto più stretto con Paul Rée, che già nel '73 aveva seguito il corso di Nietzsche sui presocratici. Trascorre le vacanze natalizie a Naumburg, dove i suoi amici Krug e Pinder gli presentano le loro mogli.

1875 Abbandona il progetto di scrivere una quarta Inattuale su *Noi filologi*; decide invece di pubblicare come quarta Inattuale *Richard Wagner a Bayreuth*, che in un primo momento gli era sembrata non pubblicabile. Per tutto l'anno i suoi appunti hanno come tema la religione. Gli viene fatto dono, da parte di due suoi allievi (uno è Adolf Baumgartner, con la madre del quale Nietzsche ha stretto l'anno precedente una fruttuosa amicizia: Marie Baumgartner ha tradotto in francese la terza Inattuale), degli appunti relativi alle lezioni di Burckhardt sulla storia della cultura greca. Legge con interesse gli *Studi sulla storia della chiesa antica* di Overbeck e le *Considerazioni psicologiche* di Rée. In ottobre gli rende visita Gersdorff. All'inizio del semestre invernale, arriva a Basilea, per seguire le lezioni di Nietzsche e di Overbeck, il giovane musicista Heinrich Köselitz, più noto con lo pseudonimo di Peter Gast: diventerà uno dei discepoli più fedeli.

1876 Prima dell'inizio del festival di Bayreuth, previsto per agosto, esce la quarta Inattuale, *Richard Wagner a Bayreuth*, presso l'editore Schmeitzner di Chemnitz. Il 23 luglio Nietzsche arriva a Bayreuth, dove rimane fino al 27 agosto; riparte cioè prima della conclusione del festival. Le sue condizioni di salute sono intanto peggiorate. In settembre deve curarsi gli occhi con l'atropina. Prima dell'estate ha dovuto ridurre l'attività didattica; a partire dal mese di ottobre ottiene un anno di congedo per motivi di salute. Parte con Paul Rée per l'Italia. A Ginevra si unisce a loro Albert Brenner, un allievo di Nietzsche. Il 22 ottobre arrivano a Genova, da dove si imbarcano per Napoli. Il 27 ottobre sono

a Sorrento, ospiti di Malwida von Meysenbug, nella Villa Rubinacci, da lei presa in affitto. La sera stessa, Nietzsche rende visita ai Wagner, anch'essi a Sorrento. Prima della sua partenza, Overbeck si era sposato e Rohde aveva annunciato il suo fidanzamento. In giugno e luglio aveva dettato a Peter Gast degli aforismi per una ulteriore Inattuale: questi aforismi confluiranno in *Umano, troppo umano*. Muore Ritschl.

1877 Marie Baumgartner ha tradotto in francese anche la quarta Inattuale, che esce presso Schmeitzner. Serate di lettura a Sorrento: Tucidide, il Vangelo di Matteo, Voltaire, Diderot, Michelet, Ranke, *Storia dei Papi*. Verso la metà di maggio arriva a Ragaz, per cure termali; Overbeck gli fa visita; Nietzsche gli parla della sua intenzione di lasciare definitivamente la cattedra. Alla metà di giugno raggiunge Rosenlauibad, percorrendo l'ultimo tratto di strada a piedi, tra l'11 e il 17 giugno. A Rosenlauibad legge, tra l'altro, il libro di Rée sull'origine dei sentimenti morali. Ancora progetti matrimoniali (se necessario sposerebbe anche una donna presa dalla strada). In agosto Rohde si sposa. Il 1° settembre lascia Rosenlauibad per tornare a Basilea e riprendere l'attività universitaria. Il 2 settembre comincia a dettare a Peter Gast il testo di *Umano, troppo umano*, che già il 3 dicembre viene offerto all'editore Schmeitzner, che dovrà tenerlo segreto fino al maggio dell'anno successivo. Riceve l'ultima lettera di Cosima Wagner.

1878 La rottura con Wagner è ormai definitiva. In gennaio Nietzsche regala le partiture con dedica donategli da Wagner. In maggio esce la prima parte di *Umano, troppo umano*. In agosto compare sui « Bayreuther Blätter » un velato attacco di Wagner contro Nietzsche. Alla fine di dicembre il manoscritto della seconda parte di *Umano, troppo umano* è pronto.

1879 Le condizioni di salute di Nietzsche peggiorano. Spesso non è in grado di tenere le sue lezioni. A partire dal 19 marzo cessa interamente la sua attività didattica. Si reca a Ginevra per cure. In maggio chiede ed ottiene di essere collocato a riposo. Trascorre le settimane successive a Wiesen e a St. Moritz. In settembre raggiunge Naumburg. È intanto uscita la seconda parte di *Umano, troppo umano. Un libro per spiriti liberi*. In appendice: *Opinioni e sentenze diverse*. Durante l'estate a St. Moritz, nasce *Il viandante e la sua ombra*.

1880 Esce, sempre presso Schmeitzner, *Il viandante e la sua ombra*. È probabile che già in gennaio abbia cominciato a prendere i primi appunti per *Aurora*. Tra le letture di questo periodo particolarmente numerose quelle riguar-

danti il problema morale; legge anche il libro di Overbeck, pubblicato nel '73, *Sulla cristianità della nostra attuale teologia*. Il 10 febbraio lascia Naumburg diretto a Riva del Garda, dove lo raggiunge pochi giorni dopo Peter Gast. Il 15 marzo raggiungono entrambi Venezia. Paul Rée aiuta finanziariamente Peter Gast con grande discrezione. Luglio e agosto a Marienbad. Quando apprende che Schmeitzner si occupa di pubblicazioni antisemite, manifesta tutta la sua indignazione. All'inizio di settembre ritorna a Naumburg, che lascia quasi subito per recarsi a Heidelberg e poi a Basilea, per incontrare gli Overbeck. In ottobre si reca a Locarno, quindi a Stresa. A partire dall'8 novembre si stabilisce a Genova, con l'intenzione di vivere nella più completa solitudine.

1881 Il manoscritto di *Aurora*, dopo essere stato decifrato e riscritto da Peter Gast, come del resto è accaduto per le altre opere di Nietzsche, viene inviato a Schmeitzner per la stampa. Il libro esce nei primi giorni di luglio. Progetta un soggiorno a Tunisi insieme a Gersdorff. In maggio lascia Genova diretto a Vicenza, dove lo attende Peter Gast. Insieme proseguono per Recoaro: durante questo soggiorno viene coniato per Köselitz lo pseudonimo di Peter Gast. All'inizio di luglio raggiunge per la prima volta Sils-Maria, dove tornerà ogni estate. Durante un'escursione ha l'idea dell'eterno ritorno. Il 1° ottobre ritorna a Genova. La salute è sempre pessima, anche la vista subisce un peggioramento. Il 27 novembre assiste per la prima volta alla *Carmen* di Bizet: ne è entusiasta.

1882 All'inizio dell'anno lavora ad una prosecuzione di *Aurora*. Alla fine di gennaio spedisce a Peter Gast le prime tre parti. L'opera, compresa la quarta parte, uscirà alla fine di agosto con il titolo *La gaia scienza*, sempre presso Schmeitzner. In febbraio Paul Rée visita Nietzsche a Genova, portandogli una macchina da scrivere. Alla fine di marzo, a bordo di un mercantile a vela va a Messina, dove rimane fino al 20 aprile. La stesura degli *Idilli di Messina* precede però di alcuni giorni questo viaggio. Questi idilli, le uniche poesie pubblicate da Nietzsche al di fuori di un'opera aforistica, vengono pubblicati nel numero di maggio della « Internationale Monatsschrift », pp. 269-75. Su invito di Malwida von Meysenbug e di Paul Rée, Nietzsche, proveniente da Messina, arriva a Roma il 24 aprile. A Roma conosce in casa Meysenbug Lou von Salomé, che vorrebbe sposare. Incarica Rée di portare la sua proposta a Lou. Lou parte con la madre per il lago d'Orta dove Nietzsche e Rée le raggiungono pochi giorni dopo. Lunga passeggiata di Lou e Nietzsche

sul « monte sacro ». Grande irritazione di Rée per la loro lunga assenza. I tre avevano in precedenza progettato di trascorrere insieme un periodo di studio a Vienna o a Parigi. Tra l'8 e il 13 maggio Nietzsche visita Overbeck a Basilea. In seguito raggiunge a Lucerna Rée e Lou. Il 16 maggio Nietzsche torna a Naumburg, mentre Rée e Lou si recano a Stibbe, nella Prussia orientale, presso la madre di Rée. Nietzsche, che ha svelato le sue intenzioni alla sorella, affitta una casa a Tautenburg, per trascorrervi un periodo di tempo con Lou e la sorella. Nella casa di Tautenburg Lou resta dal 7 al 26 agosto. Nietzsche, il 27 agosto si reca a Naumburg e in seguito a Lipsia, dove in ottobre incontrerà per l'ultima volta Rée e Lou. Il 18 novembre riparte per Genova. In seguito si trasferisce a Portofino, a Santa Margherita e poi, dal 3 dicembre, a Rapallo. La prima parte di *Così parlò Zarathustra* risale a questo periodo.

1883 Fino a febbraio resta a Rapallo, dove gli arriva la notizia della morte di Wagner. Alla fine di febbraio si trasferisce nuovamente a Genova. Mentre esce la prima parte di *Zarathustra*, Nietzsche scrive la seconda, che uscirà ancora nel corso dell'anno, e prepara la terza. Frequenti litigi e riconciliazioni con la sorella, che rivede in giugno a Roma, in casa di Malwida von Meysenbug. Trascorre l'estate a Sils-Maria. In settembre torna a Naumburg, quindi decide di trascorrere l'inverno a Nizza.

1884 Il 18 gennaio conclude la stesura della terza parte di *Zarathustra*, che uscirà in aprile. Nuovi litigi con la sorella, a causa del suo fidanzamento con Bernhard Förster, un antisemita e un wagneriano. In febbraio da Nizza scrive a Peter Gast che la musica è la cosa migliore e che mai come in quel momento vorrebbe essere musicista. Conversazioni con il dott. Joseph Paneth di Vienna, uno zoologo interessato alla filosofia e amico di Freud. Il 20 aprile lascia Nizza diretto a Venezia, dove lo attende Peter Gast. Rompe i rapporti anche con la madre. Dalla metà di luglio alla fine di settembre soggiorna a Sils-Maria. Tra il 26 e il 28 agosto gli fa visita Heinrich von Stein, di cui riporta un'ottima impressione. Come già in altri momenti, ritorna l'idea della vita monacale, di un ordine filosofico (con Lou e Rée). La madre e la sorella gli propongono un incontro a Naumburg per una riconciliazione. Nietzsche dapprima rifiuta, poi propone un incontro a metà strada, a Zurigo. Dalla fine di settembre alla fine di ottobre è a Zurigo, dove avviene la riconciliazione con la sorella. Il 4 ottobre scrive alla madre in tono benevolo. Incontra Gottfried Keller. Trascorre il mese di novembre a Mentone, quindi ritorna a

Nizza. Il progetto per la quarta parte dello *Zarathustra* risale alla metà di novembre.

1885 Non trovando un editore disposto a pubblicare *Zarathustra IV*, Nietzsche chiede a Gersdorff un aiuto finanziario per farlo stampare privatamente. Il 9 aprile lascia Nizza e raggiunge Peter Gast a Venezia. All'inizio di maggio le prime copie di *Zarathustra IV* sono inviate a Overbeck: l'editore dell'edizione privata è Naumann di Lipsia. Il 22 maggio la sorella si sposa con il dott. Förster, che ha intenzione di fondare una colonia tedesca sulla base di principi razziali. Nietzsche non è presente alle nozze. Il 7 giugno arriva a Sils-Maria, dove resterà fino alla metà di settembre. In seguito resta fino al 1° novembre a Naumburg, poi raggiunge Monaco, quindi Firenze. L'11 novembre è nuovamente a Nizza.

1886 Per la pubblicazione di *Al di là del bene e del male* deve nuovamente ricorrere all'edizione privata, presso Naumann; le prime copie sono pronte all'inizio di agosto. Dopo il fallimento dell'editore Schmeitzner le opere di Nietzsche pubblicate presso di lui vengono trasferite presso l'editore Fritzsch, che ripubblica, con nuove prefazioni di Nietzsche, i due volumi di *Umano, troppo umano*. Fritzsch ripubblica anche *La nascita della tragedia. Ovvero: grecità e pessimismo*, cui Nietzsche premette un tentativo di autocritica. Burckhardt scrive a Nietzsche che *Al di là del bene e del male* si spinge troppo lontano rispetto alla sua vecchia testa. Durante l'estate, a Sils-Maria, progetta un'opera in quattro volumi sulla volontà di potenza e un'altra sull'eterno ritorno. Intanto, in febbraio, la sorella e il marito sono partiti per il Paraguay. Tra maggio e giugno, Nietzsche, lasciata Nizza, è a Naumburg e a Lipsia, dove assiste alle lezioni di Rohde, che da aprile è diventato professore. Dopo il soggiorno estivo in Engadina, trascorre una parte del mese di ottobre a Ruta Ligure, poi ritorna a Nizza. Prepara le prefazioni per le nuove edizioni di *Aurora* e della *Gaia scienza*.

1887 In giugno escono le nuove edizioni di *Aurora* e della *Gaia scienza* (quest'ultima comprende ora un quinto libro e un'appendice costituita dalle *Canzoni del principe Vogelfrei*), presso Fritzsch. Anche lo *Zarathustra* viene ripubblicato presso lo stesso editore: questa edizione comprende soltanto le prime tre parti. Il 3 aprile, Nietzsche lascia Nizza diretto a Cannobio, sul Lago Maggiore. Trascorre poi una settimana a Zurigo, fino al 6 maggio, quindi raggiunge Chur, dove resta fino all'8 giugno. A Chur apprende del fidanzamento di Lou con il dott. Andreas; grande depressione. Rompe l'amicizia con Rohde per il

giudizio irrispettoso da lui espresso circa H. Taine, con il quale Nietzsche aveva avuto nell'autunno precedente un intenso scambio epistolare. A partire dal 12 giugno è a Sils-Maria, dove scrive la *Genealogia della morale*, che esce presso Neumann in novembre; le spese sono di nuovo a carico di Nietzsche. Dopo avere trascorso alcune settimane a Venezia, il 22 ottobre ritorna a Nizza. Riceve la prima lettera da Georg Brandes, professore all'università di Copenhagen, che l'anno seguente terrà un corso su Nietzsche. Tra le pubblicazioni di quest'anno bisogna ricordare anche una composizione musicale, l'*Inno alla vita*, per coro misto e orchestra (la melodia risale al 73/74, mentre le parole sono quelle di una strofa della poesia *Preghiera alla vita* di Lou von Salomé): anche in questo caso l'editore è Fritzsch.

1888 Nietzsche resta a Nizza fino al 2 aprile, quindi raggiunge Torino, di cui riporta un'ottima impressione. A Nizza lavora all'opera sulla « svalutazione di tutti i valori », ossia a quella che diventerà *L'anticristo*. A Torino lavora al *Caso Wagner*, che il 17 luglio invia a Naumann per la stampa. Il 5 giugno ha intanto lasciato Torino per recarsi a Sils-Maria, dove resta fino al 20 settembre. Trascorre poi l'ultima parte dell'anno nuovamente a Torino. A Sils-Maria lavora al libro sulla volontà di potenza e scrive il *Crepuscolo degli idoli*. A Torino scrive *Ecce homo*, concluso il 4 novembre e spedito a Naumann, e *Nietzsche contra Wagner*, spedito a Naumann il 15 dicembre. Intanto è uscito *Il caso Wagner* ed è stata portata a termine la stampa di tutte le altre opere di Nietzsche scritte durante questo anno, compresa *Ditirambi di Dioniso*.

1889 Il 3 gennaio Nietzsche dà gravi segni di squilibrio mentale; nei giorni successivi scrive lettere esaltate ad amici e a personaggi pubblici. Burckhardt riceve una di queste lettere e, allarmato, avverte Overbeck, che l'8 gennaio è a Torino; con lui Nietzsche ritorna a Basilea, dove viene ricoverato in una clinica per malattie nervose. La diagnosi è « paralisi progressiva ». Il 17 gennaio la madre, accorsa a Basilea, riporta il figlio nella clinica universitaria per malattie nervose di Jena: con lei ci sono due infermieri. Presso l'editore Naumann escono intanto il *Crepuscolo degli idoli*, *Nietzsche contra Wagner*, *Ecce homo*. Di quest'ultima opera Overbeck aveva consigliato a Peter Gast di rimandare temporaneamente la pubblicazione. Nei primi giorni di giugno, a causa del fallimento finanziario della progettata impresa coloniale in Paraguay, il marito della sorella di Nietzsche si toglie la vita. In novembre compare Julius Langbehn, uno

studioso di storia dell'arte, che offre la sua collaborazione: accompagna Nietzsche nelle sue passeggiate fuori della clinica e parla con lui. La reazione di Nietzsche è, dopo tre settimane, negativa. Dopo il febbraio dell'anno seguente, Langbehn, che avrebbe voluto ottenere la tutela di Nietzsche, scompare dalla scena.

1890 Il 24 marzo Nietzsche può lasciare la clinica e abitare con la madre a Jena. Il 13 maggio madre e figlio lasciano Jena e tornano a Naumburg: è quasi una fuga. Il 16 dicembre la sorella rientra dal Paraguay.

1891-97 Le condizioni di Nietzsche peggiorano rapidamente: nel '92 non è più in grado di riconoscere nessuno degli amici che gli fanno visita, sovente ha degli accessi d'ira, tanto che Peter Gast teme per l'incolumità della madre. Nel '93 subentra una paralisi della spina dorsale, che gli impedisce di uscire per le passeggiate che fino ad allora la madre gli aveva fatto fare; in casa deve servirsi di una sedia a rotelle. A partire dal '94 Nietzsche, che non parla più, spesso urla mentre il volto esprime grande serenità. Il 20 aprile 1897, all'età di 71 anni, muore la madre di Nietzsche. La sorella porta il malato a Weimar, presso di sé. Ma chi si occupa materialmente del malato è Alwine Freytag, da anni al servizio della madre. Intanto, nel '92, l'editore Fritzsch cede i diritti delle opere di Nietzsche a Neumann e Peter Gast comincia a curare un'edizione delle opere: in autunno esce lo *Zarathustra*, che per la prima volta comprende tutte le sue quattro parti. In seguito escono le *Considerazioni inattuali*, compreso il capitolo di *Ecce homo* ad esse relativo. Nel '93 escono *Umano, troppo umano, Al di là del bene e del male* e *Genealogia della morale*. All'inizio del '94 la sorella di Nietzsche blocca l'edizione di Peter Gast e fonda il Nietzsche-Archiv che si occuperà d'ora in poi dell'edizione completa.

1900 Verso mezzogiorno di sabato 25 agosto Nietzsche muore.

STORIA DELLA CRITICA *

Nietzsche, nell'estate del 1888 a Sils-Maria, era già pienamente consapevole di essere diventato un uomo illustre. Nessuno dei suoi libri aveva però suscitato un particolare interesse nei filosofi delle università, che probabilmente non potevano scorgere nel suo pensiero quella connessione con la tradizione filosofica che avrebbe consentito loro di intraprendere un dialogo con lui. Per molti decenni, infatti, l'influsso di Nietzsche si fece sentire soprattutto nell'ambito artistico. Dalla documentazione fornita da R. F. Krummel [1] si vede tuttavia come al pensiero di Nietzsche venisse in realtà attribuita già molto presto una posizione nell'ambito della storia della filosofia. Per esempio, nell'edizione del 1880 del *Grundriss der Geschichte der Philosophie* di F. Überweg [2], Nietzsche viene ricordato come seguace di Schleiermacher, Schopenhauer e Beneke, mentre nella *Geschichte der neueren Philosophie* di R. Falkenberg [3], viene ricordato nel capitolo dedi-

* Nella preparazione e nella stesura delle pagine che seguono mi sono giovato della sostanziale collaborazione di Ugo M. Ugazio, che mi ha anche aiutato nella compilazione della Bibliografia. Desidero ringraziarlo cordialmente.

[1] R. F. Krummel, *Nietzsche und der deutsche Geist. Ausbreitung und Wirkung des Nietzscheschen Werkes in deutschen Sprachraum bis zum Todesjahr des Philosophen. Ein Schriftumsverzeichnis der Jahre 1867-1900*, Berlin-New York 1974; nel 1983 è uscito un secondo volume relativo agli anni 1901-1918.

[2] F. Überweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 3ª parte, 5ª ed., Leipzig 1880.

[3] R. Falkenberg, *Geschichte der neueren Philosophie von Nikolaus von Kues bis zur Gegenwart*, Leipzig 1886.

cato agli oppositori dell'idealismo conservatore, come discepolo di Schopenhauer e Wagner e considerato un Rousseau tedesco che si fa voltairiano, per ritornare poi con lo *Zarathustra* ad una posizione mistico-religiosa. Anche nella *Philosophie der Gegenwart* di M. Brasch [4], uscita nel 1888, si parla di Nietzsche: « indubbiamente una delle più interessanti ed affascinanti fisionomie dell'intero gruppo degli schopenhaueriani ». Ma questi riconoscimenti non facevano che aumentare la sua fama presso gli artisti, in particolare presso gli scrittori [5]. Questa fama, del resto, non proveniva dalle opere più propriamente estetiche, non solo quindi dagli scritti dei primi anni '70, ma anche dalle sue altre opere, quelle in cui appariva egli stesso come un artista. Il modello da lui fornito finì quindi per diventare davvero, per gli amici e i discepoli e poi per una cerchia sempre più vasta di pubblico, un destino, nel senso che con lui l'artista era entrato nella filosofia, con tutti i suoi umori e i suoi presagi di artista. Fu proprio questo atteggiamento, che egli aveva consapevolmente ereditato dai primi filosofi greci e ritrovato poi nei moralisti francesi e in Tolstoj e Dostojevski, a stimolare i grandi scrittori del XX secolo, da Kafka a Musil, da Rilke a Thomas Mann, da Strindberg a Gide. L'esperimento tentato dal Nietzsche educatore, nonostante la sostanziale nullità degli effetti che produsse sui discepoli diretti, non fu quindi in nessun modo un fallimento. Persino il « crollo » mentale di Nietzsche era destinato a diventare un evento « artistico ». E fu proprio la discussione sulla natura di questo crollo a fornire lo spunto per le prime discussioni. Così, se da una parte la sorella ne sostenne la casualità e lo mise in rapporto con l'eccesso di lavoro svolto dal fratello negli ultimi mesi dell''88, tesi che mirava soprattutto a salvare dall'ombra della malattia mentale non solo la reputazione della famiglia ma anche l'intera opera del

[4] M. Brasch, *Die Philosophie der Gegenwart*, Leipzig 1888.
[5] Su Nietzsche e la letteratura tedesca, cfr. AA. VV., *Nietzsche und die deutsche Literatur*, München-Tübingen 1978.

filosofo, dall'altra parte il medico J. Möbius [6] credette di riconoscere in tutti i libri pubblicati da Nietzsche il marchio della follia. In realtà, il problema dell'origine luetica di questa follia non ha potuto essere risolto e ha reso difficile la discussione filosofica intorno all'opera almeno fino alla prima guerra mondiale: il sospetto che già prima del '70 il cervello di Nietzsche fosse compromesso dall'infezione luetica ha costituito un'obiezione decisiva contro il suo sistema di pensiero. D'altra parte, il suo stesso stile aforistico era stato considerato più adatto a un moralista che a un filosofo.

I teologi, dal canto loro, almeno quelli che avevano conosciuto personalmente Nietzsche [7], pensavano che il suo crollo psichico potesse avere avuto come causa il mancato superamento del cristianesimo e la contemporanea permanenza di un'insopprimibile volontà di incontrare di nuovo Dio, tesi questa che potrebbe trovare una conferma nelle testimonianze lasciate dalla madre relativamente ai colloqui da lei avuti con il figlio negli anni stessi della malattia [8]. I teologi, del resto, quando si sono occupati di Nietzsche, hanno spesso lasciato aperta la possibilità che l'anticristo nietzscheano sia in realtà un nuovo cristiano [9].

Fino al 1900, quindi, l'interesse per Nietzsche è alimentato, da una parte, da motivi biografici, che coinvolgono oltre la sorella la cerchia degli amici più stretti, com-

[6] J. Möbius, *Nietzsche*, Leipzig 1902.
[7] Cfr. soprattutto F. Overbeck, *Erinnerungen an F. Nietzsche*, in « Die neue Rundschau », XVII (1906, pp. 209-31 e 320-30, e J. Kaftan, *Aus der Werkstatt des Übermenschen*, in « Deutsche Rundschau », XXXI (1905), pp. 90-110 e 237-60; nel 1897, Kaftan aveva già scritto un altro saggio su Nietzsche, *Das Christentum und Nietzsches Herrenmoral*, Berlin 1897. Su Nietzsche e Kaftan, cfr. il secondo vol. della biografia di Nieztsche curata da C. P. Janz, München 1978, pp. 617-22 (trad. it., Roma-Bari 1981, pp. 569-74).
[8] Per questo, cfr. Janz, *op. cit.*, p. 122 (trad. it., p. 116).
[9] Sull'influsso positivo esercitato da Nietzsche sulla teologia, cfr. P. Köster, *Nietzsche-Kritik und Nietzsche-Rezeption in der Theologie des XX. Jahrhundert*, in « Nietzsche-Studien », nn. 10/11 (1981-82), pp. 615-85.

presa L. Salomé [10], e, dall'altra parte, dall'importanza che il suo pensiero acquista nella letteratura e nell'arte: non è casuale il fatto che G. Brandes [11], considerato spesso come lo scopritore di Nietzsche, fosse uno studioso di storia della letteratura e che J. Langbehn, studioso di storia dell'arte e amico tardivo di Nietzsche, intitolasse il suo libro più importante *Rembrandt come educatore* [12].

In questi stessi anni viene dibattuto anche il problema del possibile influsso che la lettura di Stirner potrebbe aver esercitato su Nietzsche. Agli inizi degli anni '90 R. Schellwien [13] aveva tracciato un parallelo tra i due pensatori, senza tuttavia toccare il problema della possibile lettura da parte di Nietzsche dell'opera stirneriana. Ma l'idea che Nietzsche avesse tratto ispirazione da Stirner era destinata a rafforzarsi, nonostante gli sforzi compiuti dalla sorella per mostrarne l'infondatezza. I coniugi Overbeck, soprattutto sulla base di un ricordo diretto della signora Overbeck, ritenevano che quella lettura ci fosse stata. P. Gast era perplesso, perché era sicuro che Nietzsche non gli avesse mai parlato di Stirner, mentre era sua abitudine parlare con le persone della sua cerchia dei libri che gli erano sembrati importanti [14].

Nel primo decennio del nostro secolo compaiono numerosi studi dedicati alla presentazione complessiva del

[10] Karl Löwith, nell'appendice al suo libro sull'eterno ritorno, considera il libro di Lou Salomé come il primo libro importante su Nietzsche; K. Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen*, Berlin 1935 (trad. it., Roma-Bari 1982).

[11] G. Brandes, *Aristokratischer Radikalismus. Eine Abhandlung über F. Nietzsche*, in « Deutsche Rundschau », XVI (1890), pp. 52-89 (il saggio era apparso un anno prima in lingua danese).

[12] J. Langbehn, *Rembrandt als Erzieher. Von einem Deutschen*, Leipzig 1890. Sul ruolo svolto da Langbehn dopo il crollo psichico di Nietzsche, cfr. Janz, *op. cit.*, vol. III, pp. 91-113. Più in generale sull'influsso esercitato da Nietzsche sulle arti figurative cfr. D. Schubert, *Nietzsche-Konkretionsformen in der bildenden Kunst 1890-1933. Ein Überblick*, in « Nietzsche-Studien », 10/11 (1981-82), pp. 278-317.

[13] R. Schellwien, *M. Stirner und F. Nietzsche*, Leipzig 1892.

[14] Per questo cfr. Janz, *op. cit.*, pp. 212 sg.

pensiero nietzscheano. Il loro intento è, in genere, quello di collegare tra loro le varie dottrine proposte da Nietzsche per scoprirne le contraddizioni e per stabilire quale significato si possa attribuire a tali contraddizioni. L'ambito in cui la filosofia di Nietzsche viene calata è generalmente quello morale. A. Drews [15], illustrando il passaggio al terzo periodo della filosofia di Nietzsche, scrive:

> Nietzsche non mira ad un superamento della morale come tale, ma solamente ad un superamento della morale eteronoma che impone i suoi comandi al singolo dall'esterno e ha come conseguenza l'intristimento e la sottomissione del sé personale. Egli vorrebbe contrapporre a questa vecchia morale contraria all'individualità una nuova morale autonoma che scaturisca direttamente dalla volontà dell'individuo stesso e si accordi quindi con la sua natura (pp. 311 sg.).

Nietzsche, quindi, secondo Drews, in accordo con i grandi etici tedeschi da Kant a E. von Hartmann, cercherebbe soprattutto di insegnare all'uomo l'autonomia: in questo senso, egli non penserebbe più la volontà schopenhauerianamente come volontà di vita, volontà cioè di conservare qualcosa che altrimenti dovrebbe morire, ma come volontà di potenza, volontà di dilatare il sentimento di potenza fino a farlo coincidere con una necessità che sappia ricreare ogni volta dal dolore l'impulso alla vita. Di qui l'immoralismo, l'esaltazione dell'egoismo, l'individualismo e il relativismo così volentieri attribuiti a Nietzsche in questi anni; di qui anche la sua ispirazione poetica, la sua idea di essere fiamma (pp. 313-22). L'intenzione etica di Nietzsche ha, secondo Drews, anche un altro significato: la volontà di potenza sarebbe l'eliminazione delle leggi di natura. Nietzsche viene qui accostato a Kant.

> Anche Kant ha negato la legalità della natura, il mondo delle cose in sé, e insegnato che tutte le cosiddette leggi di natura sono semplicemente leggi della nostra propria coscienza,

[15] A. Drews, *Nietzsches Philosophie*, Heidelberg 1904.

che attribuiamo inconsciamente alla natura per poterla descrivere (pp. 402 sg.).

Nietzsche però, a differenza di Kant, non opererebbe la distinzione tra natura immanente alla coscienza e natura trascendente rispetto ad essa, in quanto il suo intento sarebbe quello di mettere in luce l'erroneità del mondo « vero » e di indagare piuttosto sui motivi che hanno portato alla convinzione della verità del mondo. A questo punto, visto che anche il mondo vero è falso, non resterebbe che il mondo apparente. Drews insiste a questo proposito sulla passione di Nietzsche per il paradosso, senza sforzarsi di comprenderne il significato: dietro il paradosso Nietzsche nasconderebbe l'impossibilità di chiarire il suo realismo della volontà senza ricorrere ad una metafisica, impossibilità che risalirebbe al « suo passato positivistico » (p. 407).

L'avvicinamento alla filosofia kantiana, all'imperativo kantiano inteso come dovere di eternare eticamente l'esistenza umana, era stato compiuto già da A. Riehl [16], E. Horneffer [17], O. Ewald [18] e, dopo Drews, sarà ripreso da altri studiosi fino a G. Simmel [19].

H. Vaihinger [20] ha affrontato il pensiero di Nietzsche dal punto di vista della teoria della conoscenza, mostrando anch'egli l'importanza di Kant, bene espressa nella famosa frase secondo cui l'intelletto prescrive le leggi alla natura senza trarle da essa. Vaihinger pone al centro della sua analisi il ruolo svolto in Nietzsche dalle « finzioni regolative », quelle finzioni che costituiscono il mondo, al di

[16] A. Riehl, *F. Nietzsche, der Künstler und der Denker*, Stuttgart 1897.

[17] E. Horneffer, *Nietzsches Lehre von der ewigen Wiederkunft und deren bisherigen Veröffentlichungen*, Leipzig 1900.

[18] O. Ewald, *Nietzsches Lehre in ihren Grundbegriffen. Die ewige Wiederkunft des Gleichen und der Sinn des Übermenschen*, Berlin 1903.

[19] G. Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche*, Leipzig 1907 (trad. it., Torino 1923).

[20] H. Vaihinger, *Nietzsche als Philosoph*, Berlin 1902.

fuori della loro riducibilità al vero o al falso. Ci sono aspetti del mondo che possono essere compresi solo come finzioni e la cui perdita determina un impoverimento del mondo stesso, come nel caso del mito e della religione. Vaihinger parte evidentemente dalla sua filosofia del « come se ».

Lo studio del rapporto di Nietzsche con il romanticismo tedesco è in genere un tema che apre delle prospettive che oltrepassano l'ambito ristretto di un tema particolare. Così, secondo K. Joël [21], il richiamo a Dioniso e al superamento dionisiaco del nichilismo mostrerebbe la tendenza propriamente romantica di Nietzsche. Il suo interesse per la Grecia arcaica sarebbe l'aspetto più importante di questa tendenza, in quanto mostrerebbe la preferenza accordata a elementi asiatici estranei alla razionalità occidentale, che comparirebbe solo come impoverimento di una vita più ricca legata all'originarietà dell'infinito. La lotta che tuttavia Nietzsche ha intrapreso contro il romanticismo sarebbe, secondo Joël, una lotta contro un romanticismo inautentico e decaduto. Accostando citazioni di Nietzsche a citazioni di Novalis, F. Schlegel e Tieck, Joël mostra la prossimità di Nietzsche al primo romanticismo. Questo rapporto verrà dibattuto spesso nella letteratura nietzscheana, anche quando esso non costituisce l'oggetto principale della ricerca [22]. È questo il caso del libro di E. Bertram [23], un autore vicino al circolo di

[21] K. Joël, *Nietzsche und die Romantik*, Jena 1905.

[22] I rapporti tra Nietzsche e il primo romanticismo sono stati studiati in maniera particolarmente approfondita da E. Behler in vari saggi. In particolare: *Die Kunst der Reflexion. Das frühromantische Denken im Hinblick auf Nietzsche*, in AA. VV., *Untersuchungen zur Literatur als Geschichte*, scritti in onore di Benno von Wiese, Berlin 1973, pp. 219-48; *Nietzsche Auffassung der Ironie*, in « Nietzsche-Studien », 4 (1975), pp. 1-35; *F. Schlegel 'Rede über die Mythologie' im Hinblick auf Nietzsche*, in « Nietzsche-Studien », 8 (1979), pp. 182-209.

[23] E. Bertram, *Nietzsche. Versuch einer Mythologie*, Berlin 1918. L'interpretazione di Bertram è stata particolarmente importante per la comprensione che Thomas Mann ha avuto del pensiero di Nietzsche; su questo cfr. B. Boeschenstein, *E. Bertrams*

S. George. Per Bertram, Nietzsche deve diventare « leggenda », perché quel che la storia ci tramanda non proviene mai da una connessione oggettiva di fatti. Anche il pensiero di Nietzsche deve quindi essere ricostruito mitologicamente. L'« opera » stessa, che pure è qualcosa di concreto, si conserva solo nella misura in cui entra nella leggenda del suo autore: quel che si conserva oltre i limiti temporali della persona è sempre, dice Bertram citando Burckhardt, magia, gesto religioso, qualcosa che si sottrae a ogni corrispondenza meccanica e razionale. La leggenda non è quindi qualcosa che sia scritto, ma è qualcosa che vive solo quando la si legga, quando la si legga di nuovo (p. 14), perché non c'è una lettura oggettiva. L'efficacia di Nietzsche risiede dunque nel « simbolo » che egli rappresenta: passione per la conoscenza e misteri eleusini, cristianesimo e paganesimo, spirito dionisiaco e spirito tardo-luterano (questo nonostante l'avversione di Nietzsche per il luteranesimo, avversione simile secondo Bertram a quella per Wagner). L'elemento nordico starebbe accanto all'elemento greco, l'etica cristiana dell'ascesi accanto all'amore greco per la simulazione, accanto all'orrore per la verità senza veli, accanto alla passione per il mito. Alla fine, però, sarebbe prevalsa la volontà di conoscere, pur rivelandosi questa volontà come una volontà di morte, perché Nietzsche, come Hebbel, sapeva che l'uomo è come il basilisco che quando vede se stesso muore (p. 390).

L. Klages [24] ha inteso stabilire con il pensiero di Nietzsche un rapporto più preciso, pur ricercando anch'egli una sorta di interiorità dell'interpretazione. Secondo lui, Nietzsche non è ancora stato capito nella sua peculiarità, non

« Nietzsche » - eine Quelle für T. Manns « Doktor Faustus », in « Euphorion », 72 (1978), n. 1, pp. 68-83; sull'immagine di Nietzsche nel circolo di George cfr. H. Raschel, *Das Nietzsche-Bild im George-Kreis. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Mythologeme*, Berlin-New York 1983.

[24] L. Klages, *Die psychologischen Errungenschaften F. Nietzsches*, Leipzig 1926.

è ancora stato compreso quel che con lui è cominciato. Nietzsche avrebbe dato un impulso decisivo all'indagine sui caratteri dell'uomo, contribuendo a portare sull'anima anziché sullo spirito l'interesse della ricerca: la conoscenza dell'anima è la più difficile perché essa non può ricorrere a nulla di esterno per svilupparsi. L'affermazione di Zarathustra che il tu è più vecchio dell'io ha, secondo Klages, un'importanza decisiva, perché capovolge un assioma che aveva trovato in Cartesio la sua espressione metafisica. Se per incontrare l'altro devo rivolgermi a una realtà primaria che mi si presenta come fenomeno, per incontrare me stesso devo sospendere questa tendenza e rendermi estraneo a me stesso (p. 18). Ora, secondo Klages, Nietzsche sarebbe stato il primo ad accorgersi che la « psicologia » che ricerca i fatti dell'anima, psicologia che esiste da oltre due millenni, non conoscerà mai l'anima, proprio perché non compirà lo sforzo dell'autoestraniamento. Ma il « conosci te stesso » è nel contempo anche conoscenza dell'« essere »: l'essere attinto in questo modo si contrappone al flusso del tempo nell'anima; l'io si costituisce come affermazione di sé. La formula con cui Nietzsche ha espresso tutto questo è « volontà di potenza » e la volontà di potenza deve riferirsi a valori per vivere: essa sceglie quei valori che possiede e nega quelli che non possiede. Nietzsche, secondo Klages, avrebbe quindi scelto come mezzo contro la disperazione l'autoinganno e sarebbe diventato il più fine analista dei mezzi che l'individuo, i popoli, le specie scelgono per ingannare se stessi. Ma questo non è solo qualcosa di negativo, perché chi avrà considerato tutti questi mezzi sarà contemporaneamente anche in cammino verso la conoscenza di se stesso. La stessa fiducia riposta nel mondo esterno e la convinzione dell'identità personale risalirebbero a questa volontà di autoinganno.

Con il libro di A. Baeumler [25] si apre una fase nuova nella letteratura su Nietzsche, non solo perché esso rap-

[25] A. Baeumler, *Nietzsche, der Philosoph und Politiker*, Leipzig 1931.

presenta l'interpretazione nazista del suo pensiero, ma anche perché con esso una delle grandi parole della filosofia nietzscheana, la volontà di potenza, viene usata contro la tradizione metafisica occidentale e nel contempo collocata rispetto ad essa. Baeumler considera la volontà di potenza come il pensiero centrale della « metafisica » di Nietzsche e l'opera che Nietzsche aveva progettato per la sua illustrazione diventa l'opera principale. Volontà di potenza non significa volere la potenza, ma è la formula che esprime il divenire stesso. La volontà che continuamente vuole nella lotta non ha uno scopo, perché è essa stessa l'accadere, il *Geschehen*, ossia, secondo la versione di Baeumler, la volontà come potenza. A questo punto, però, Baeumler deve espellere dal pensiero di Nietzsche, in nome del sistema che ha scelto per interpretarlo, la dottrina dell'eterno ritorno, perché essa reintrodurrebbe nel mondo qualcosa che è estraneo alla lotta: Baeumler distingue infatti un mondo eracliteo del continuo divenire da un mondo dionisiaco del ritorno. Il secondo sarebbe solo una visione personale di Nietzsche, irrilevante per il sistema della volontà di potenza (p. 80). Se quindi nel mondo eracliteo non c'è che « l'innocenza del divenire », il passaggio all'essere tentato da Nietzsche ed espresso nell'af. 617 della *Volontà di potenza*, « imprimere al divenire il carattere dell'essere », è necessariamente un tentativo che non può trovare alcuna conciliazione con un sistema che pensa la volontà come potenza: il divenire, infatti, dev'essere liberato, entro tale sistema, proprio del carattere dell'essere. Baeumler nota come la dottrina dell'eterno ritorno si formi in Nietzsche prima che egli giunga al sistema della volontà di potenza, che quindi è anche un superamento di essa. La stessa volontà di potenza, poi, è solo un altro nome per « la più alta giustizia », la giustizia cioè che si colloca al di sopra delle piccole prospettive del bene e del male e che in fondo è la potenza del tutto. Scrive Baeumler:

Giustizia è solo un'altra parola per la presenza di questo tutto, per l'autoconservazione di questo tutto, che per essere

potenza in tutta l'eternità si mantiene in tutta l'eternità in equilibrio, e che si mantiene in equilibrio solo per affermarsi per tutta l'eternità nella lotta delle qualità le une contro le altre (p. 93).

Così ai più forti spetta il dominio e ai più deboli la servitù. All'interno di una tale prospettiva metafisica, avviene l'interpretazione del Nietzsche politico, nella seconda parte dell'opera. La politica prevista da Nietzsche consisterebbe in un attacco contro l'occidente. Le sue guerre dovrebbero portare a uno stato dell'uomo nordico. La simpatia dimostrata da Nietzsche per la Francia non sarebbe in contraddizione con questa prospettiva, in quanto si tratterebbe solo di una mossa provocatoria, volta a suscitare interesse intorno alle idee proposte.

Come si è accennato più sopra, Baeumler inaugura le grandi interpretazioni nietzscheane degli anni '30, interpretazioni che in un certo senso costituiscono una risposta al tentativo baeumleriano di fare di Nietzsche un vero e proprio teorico del nazismo e della violenza razziale: stiamo parlando delle interpretazioni di Jaspers, Löwith e Heidegger.

K. Jaspers [26], che si è proposto di comprendere il « filosofare » di Nietzsche più ancora del risultato filosofico del suo pensiero, ha cercato in Nietzsche, soprattutto nel *Nachlaß* degli anni '80, quel trascendere che il pensiero si impone per oltrepassare i limiti posti dai valori e dalle verità esistenti. Al centro dell'interesse di Jaspers vi è la « volontà di verità » insita nel pensiero di Nietzsche, cui corrisponde una « volontà di morte ». Intorno a questa ambivalenza della verità si articolerebbe tutto il pensiero di Nietzsche, che è luce e labirinto, spirito ed essere. L'ultimo segreto della verità, cui Nietzsche giunge attraverso il mito, è che la verità è la morte e che quel che si cela nella passione per la verità di nuovo è la morte (p. 230). Nel labirinto in cui Teseo-Nietzsche è alla ricerca

[26] K. Jaspers, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlin 1936.

della verità, l'ultimo travestimento della morte è proprio Arianna. In questa riconosciuta ambiguità della morte, ambiguità che Jaspers accosta alla concezione hölderliniana del tragico in cui il dio stesso compare nella morte, l'uomo moderno ha colto solo il nulla e, nello scacco della sua esistenza terrena, il silenzio di un dio assente: le dottrine del superuomo, della volontà di potenza e dell'eterno ritorno, alla luce di questa impostazione esistenzialistica, sono invece cifre della trascendenza, una trascendenza la cui meta non è né Dio né il mondo, ma il continuo aprirsi della possibilità. Secondo Jaspers, quindi, il pensiero di Nietzsche, vicinissimo a quello di Kierkegaard, oscillerebbe tra l'empietà e una religiosità difficile da definire.

K. Löwith [27] collega le forme del « tu devi », « io voglio » e « io sono » rispettivamente alle figure del viandante, di Zarathustra e di Dioniso, le quali a loro volta corrispondono alla filosofia del mattino, che si spinge fino ai limiti del nulla nella sua ricerca della verità, alla scoperta dell'ora del meriggio, della morte di Dio e del superuomo, e infine alla dottrina dell'eterno ritorno come suprema affermazione della vita. All'evento negativo della morte di Dio corrisponde la nascita del nichilismo, inteso come una svalutazione dei valori supremi che non produce disperazione ma appunto l'affermazione della vita stessa. Nietzsche riproporrebbe quindi, secondo Löwith, nel momento più acuto della crisi della visione moderna del mondo, la visione antica di esso, quella in cui tutto eternamente ritorna, il circolo al posto della linea. Ma questa riproposta fallisce, perché in Nietzsche resta irrisolto il rapporto tra mondo e uomo. Nietzsche, che con l'idea dell'eterno ritorno ha voluto essere greco, è stato in realtà profondamente cristiano, nel momento in cui ha manifestato una insopprimibile volontà di futuro, anch'essa destinata tuttavia al fallimento dopo la perdita del dio

[27] Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen*, cit.

cristiano che avrebbe dovuto comparire come direzione del movimento. Scrive Löwith:

> La sua dottrina si spezza in due, giacché la volontà di eternizzare l'esistenza del moderno ego, gettata nell'esistenza, non si accorda con l'eterna circolarità del mondo naturale (p. 125).

La dottrina dell'eterno ritorno sarebbe quindi, secondo Löwith, una teodicea in cui è ricercata l'armonia tra l'andamento del mondo e l'esistenza umana.

M. Heidegger [28], nel quale forse si trova la risposta più esauriente alla tesi di Baeumler, chiede che Nietzsche venga collocato, nell'ambito della storia della metafisica, accanto a Platone e ad Aristotele: il suo problema, infatti, è quello stesso della metafisica, il problema dell'essere. Questo problema emerge, secondo Heidegger, soprattutto nell'ultima opera progettata da Nietzsche, nella *Volontà di potenza*: la volontà di potenza è il carattere stesso che Nietzsche attribuisce all'essente in quanto progettato nel suo stesso essere. Una tale metafisica della volontà rientra pienamente nella linea della filosofia tedesca da Leibniz in poi: questa metafisica eredita dalla filosofia platonica e dalla tradizione giudaico-cristiana l'oblio dell'essere. L'organizzazione sistematica dell'essente tentata dalla metafisica occidentale trova così in Nietzsche la sua espressione più completa. Con lui dell'essere non resta più nulla, mentre il mondo viene posto sotto il controllo della tecnica, evento planetario e compimento della metafisica. Se quindi la volontà di potenza è il carattere fondamentale dell'essente nella sua totalità organizzata, essa richiede necessariamente che anche l'*essentia* di tale essente eternamente ritorni perché l'essente in quanto volontà di potenza può solo volere se stesso: l'eterno ritorno è così il « come » del-

[28] M. Heidegger, *Nietzsche*, 2 voll., Pfullingen 1961 (si tratta di corsi tenuti da Heidegger all'università di Friburgo tra il 1935 e il 1940; e di saggi del 1940-46).

l'essente, ossia la sua *existentia*. Anche la concezione nietzscheana della verità dev'essere intesa, secondo Heidegger, a partire dalla volontà di potenza. La volontà di potenza è il criterio stesso della verità nella conoscenza e anche la misura per la trasfigurazione della vita nell'arte: essa fa sì che arte e verità si manifestino come quel prendere possesso di sé che le è proprio. In questo senso, la verità resta legata a un'altra delle parole fondamentali che Heidegger individua in Nietzsche, alla giustizia. L'epoca moderna, però, con Cartesio, ha trasformato la verità in certezza di sé e ha inteso le cose come oggetti della rappresentazione: Nietzsche ha concluso questo movimento intendendolo come nichilismo. Heidegger dice:

> Il nichilismo è quel processo storico in cui il sovrasensibile perde il suo potere e si annulla, cosicché l'essente stesso perde il suo valore e il suo senso. Il nichilismo è la storia dell'essente stesso in cui la morte del dio cristiano lentamente ma inesorabilmente viene alla luce del giorno (p. 33 del II vol.).

La svalutazione dei valori prevista da Nietzsche sarebbe, secondo Heidegger, la fine stessa dei valori durati finora, anzi con Nietzsche giungerebbe alla fine il bisogno stesso di valori. Proprio in questo senso, però, Nietzsche penserebbe ancora secondo i valori, penserebbe l'essere come valore (p. 35).

Negli anni immediatamente successivi alla seconda guerra mondiale, la preoccupazione principale è quella di sciogliere il pensiero di Nietzsche dalle responsabilità che i nazisti gli avevano addossato quando si erano serviti del suo pensiero per dare un fondamento « spirituale » e « tedesco » ai loro crimini [29]. Il romanzo di Thomas Mann *Doktor Faustus*, che risale agli anni della guerra, ha colto con grande sensibilità la dolorosa sensazione che la catastrofe della Germania fosse in qualche modo legata alla esperienza spirituale di Nietzsche.

[29] Sulle responsabilità del pensiero di Nietzsche nei confronti della nascita e dello sviluppo del nazionalsocialismo cfr. E. Sandvoss, *Hitler und Nietzsche*, Göttingen 1969.

Anche F. G. Jünger [30] ha avvertito questa sensazione e ha voluto mostrare come la profezia di Nietzsche, proprio in quanto tale, non dovrebbe essere letta in senso immediatamente storico, perché altrimenti si finisce per attribuire a Nietzsche la responsabilità di una rovina di cui in fondo lui stesso era già una conseguenza (pp. 169-72).

In questi anni, seguendo la via aperta da Jaspers, si nota la tendenza a leggere Nietzsche in chiave esistenzialistica, come teorico della crisi della coscienza europea, e a proseguire con Jaspers l'accostamento di Nietzsche a Kierkegaard, accostamento tentato anche da Löwith già nel '33 [31]. Rientrano in questa tendenza gli studi di W. Struve [32], L. Giesz [33], W. Rehm [34], J. Lavrin [35]. Questo ricupero filosofico di Nietzsche è caratterizzato anche dalla preferenza accordata agli scritti del periodo medio, da *Umano, troppo umano* alla *Gaia scienza*: il libro di H. Schöck [36] ha inaugurato questa tendenza, che avrà una particolare fortuna negli anni '50.

Nuovo interesse acquista intanto il rapporto di Nietz-

[30] F. G. Jünger, *Nietzsche*, Frankfurt 1949.

[31] K. Löwith, *Kierkegaard und Nietzsche, oder philosophische und theologische Überwindung des Nihilismus*, in « Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte », 11 (1933), pp. 43-66. Per un inquadramento complessivo della *Nietzsche-Forschung* a partire dagli anni '30 e particolarmente per il confronto con il pensiero di Kierkegaard, cfr. W. Ries, *Grundzüge des Nietzsche-Verständnisses in der Deutung seiner Philosophie. Zur Geschichte der Nietzsche-Literatur in Deutschland (1932-1963)*, Dissertazione, Heidelberg 1967.

[32] W. Struve, *Die neuzeitliche Philosophie als Metaphysik der Subjektivität. Kierkegaard und Nietzsche*, Freiburg i. B. 1949.

[33] L. Giesz, *Nietzsches Existenzialismus und Wille zur Macht*, Stuttgart 1950.

[34] W. Rehm, *Kierkegaard und der Verführer*, München 1949 (il capitolo XX è dedicato al confronto tra Kierkegaard e Nietzsche, pp. 513-22).

[35] J. Lavrin, *Nietzsche, an Approach*, London 1948.

[36] H. Schöck, *Nietzsches Philosophie des « Menschlich-Allzumenschlichen ». Kritische Darstellung der Aphorismen-Welt der mittleren Schaffenzeit als Versuch einer Neuorientierung des Gesamtbildes*, Tübingen 1948.

sche con il cristianesimo. O. Flake [37] pensa che Nietzsche rappresenti il punto più alto del soggettivismo religioso e morale cominciato con Lutero, un soggettivismo la cui conclusione poteva essere solo il nichilismo, nel cui vuoto hanno trovato posto gli idoli dello stato, della razza, della sopraffazione. Un atteggiamento diverso ha W. Weymann-Weyhe [38], secondo il quale Nietzsche appartiene positivamente alla storia della coscienza cristiana come una delle sue possibili espressioni. In questo senso Nietzsche starebbe accanto a Kierkegaard, anche se solo Kierkegaard sarebbe in grado di dare un fondamento alla storia umana concependo la persona non in una solitudine sovrumana ma nella sua posizione di fronte a Dio. In realtà, l'idea che Nietzsche possa essere letto come un pensatore cristiano risale già, come si è accennato più sopra, ai primi anni della recezione di Nietzsche. E. Benz, nel 1937, aveva ribadito quest'idea, parlando di Nietzsche come dell'iniziatore di una particolare *imitatio Christi* [39]. Ma, come ha fatto notare K.-H. Volkmann-Schluck [40], la teologia odierna è ancora impreparata di fronte ai problemi posti dall'attacco nietzscheano contro il cristianesimo.

È stato Jaspers nel '46 ad affrontare di nuovo il tema del cristianesimo in Nietzsche [41], mettendo in luce come sia innanzi tutto necessario distinguere tra la realtà del cristianesimo e l'esigenza che in esso si esprime. Allo stesso modo, bisogna separare, per comprendere Nietzsche, la

[37] O. Flake, *Nietzsche, Rückblick auf eine Philosophie*, Baden Baden 1946.

[38] W. Weymann-Weyhe, *Die Entscheidung des Menschen. Nietzsche als geschichtliche Wirklichkeit*, Freiburg i. B. 1948.

[39] E. Benz, *Nietzsches Ideen zur Geschichte des Christentums und der Kirche*, in « Zeitschrift für Kirchengeschichte », 56 (1937), pp. 169-313; 2ª ed. ampliata, Leiden 1956.

[40] K.-H. Volkmann-Schluck, *Zur Gottesfrage bei Nietzsche*, in Id., *Leben und Denken, Interpretationen zur Philosophie Nietzsches*, Frankfurt 1968, p. 40 (per l'intero saggio pp. 25-47). Il saggio fu pubblicato per la prima volta in occasione della *Festschrift* per il 60º compleanno di Heidegger (*Anteile*, Frankfurt 1950).

[41] K. Jaspers, *Nietzsche und das Christentum*, München 1963 (1ª ed. 1946).

dottrina della fede, inventata da Paolo come fede in un aldilà dove solo i « buoni » troveranno posto, dalla dottrina della vita, praticata da Gesù stesso come esperienza del cuore. Ora, la tesi di Jaspers è che Nietzsche, partendo da questa circostanza, non abbia fatto altro che coltivare quei germi di autodissolvimento che il cristianesimo ha racchiuso in sé sin dall'inizio. Secondo Jaspers, l'origine stessa del nichilismo di Nietzsche va ricercata nel suo atteggiamento cristiano (p. 43). Quella sofferenza che Nietzsche ha provato nei confronti dell'uomo sarebbe un'eredità del racconto biblico sul peccato originale. Jaspers cita a questo proposito la frase: « Nell'uomo vi è qualcosa di fondamentale che non è riuscito » [42]. L'autodissolvimento del cristianesimo non è tuttavia il solo tratto cristiano di Nietzsche. Jaspers si è sforzato di mostrare come tra le figure di Dioniso e di Gesù, Nietzsche instauri una dialettica che riproduce un dibattito rimasto aperto lungo tutto il corso della storia della coscienza occidentale, quello fra trascendenza e immanenza. La contrapposizione nietzscheana di Gesù e Dioniso è per Jaspers anche la contrapposizione di due diverse spiegazioni della sofferenza, quella cristiana e quella tragica. Nella prima, la sofferenza diverrebbe simbolo della caducità e insanabilità del mondo ed è un'obiezione contro la vita, mentre nella seconda la sofferenza viene riassorbita nella totalità dell'essere, la cui sacralità è sufficiente per giustificare un'immensità di dolore (af. 1052 della *Volontà di potenza*).

La tesi che l'attacco portato al cristianesimo da Nietzsche sia un'espressione di religiosità è sostenuta anche da W. Nigg [43], che ha considerato Nietzsche come un rivoluzionario della religione: in lui ha visto un'incarnazione del destino metafisico dell'uomo moderno (p. 226). Per mostrare la religiosità di Nietzsche, Nigg deve anzi separare cristianesimo e religiosità: ha potuto così interpretare

[42] Cit. da Jaspers, ivi, p. 53.

[43] W. Nigg, *Religiöse Denker*, Zürich 1948 (su Nietzsche pp. 217-312) e Id., *Prophetische Denker*, Zürich-Stuttgart 1957 (su Nietzsche pp. 437-538).

in chiave religiosa l'ateismo nietzscheano, anche quando esso giunge alla constatazione che la fede in Dio è una menzogna. In questo stesso senso P. Tillich [44] parla, a proposito di Nietzsche, di una ricerca di Dio oltre Dio.

Anche B. Welte [45] ha inteso valutare positivamente l'ateismo nietzscheano. Egli parla di una « doppia dialettica » della volontà umana il cui sbocco è una « tragica ambivalenza »: la passione umana per le realizzazioni nel tempo si scontrerebbe dialetticamente con la volontà di infinito, la quale a sua volta a causa del demone del rifiuto (*Entzugsdämonie*) si convertirebbe in volontà negativa. Dall'altra parte, l'incondizionato della volontà si trasformerebbe in volontà dell'incondizionato: la fede in Dio compare qui come un modo per sottrarsi alla vicinanza del finito. Scrive Welte:

> Così l'uomo è sempre contemporaneamente attratto e respinto dai poli delle sue due grandi possibilità. Nella sua volontà di credere nell'incondizionato sarà sempre presente anche un non-voler-credere, e, nella sua volontà incondizionata verso quel che egli ha ed è, sarà sempre presente contraddittoriamente la sofferenza e l'impotenza della finitezza. Egli si troverà coinvolto in un sì *e* in un no, ovunque e in tutte le possibilità di realizzazioni che gli si presentano, nei poli estremi o in qualche punto intermedio, e questo coinvolgimento non gli permetterà mai di raggiungere la quiete (p. 49).

La tesi dell'appartenenza di Nietzsche alla storia della coscienza cristiana è stata in seguito ripresa più volte e ulteriormente approfondita. Basti qui ricordare i nomi di G.-G. Grau [46], E. Biser [47], secondo il quale la sentenza

[44] P. Tillich, *Sein und Sinn*, vol. XI dei *Gesammelte Werke*, Stuttgart 1969, pp. 132-39.

[45] B. Welte, *Nietzsches Atheismus und das Christentum*, Darmstadt 1958.

[46] G.-G. Grau, *Christlicher Glaube und individuelle Redlichkeit. Eine religionsphilosophische Studie über Nietzsche*, Frankfurt 1958.

[47] E. Biser, *'Gott ist tot'. Nietzsches Destruktion des christlichen Bewusstsein*, München 1962.

nietzscheana « Dio è morto » rientrerebbe in quella tradizione teologica che ha staccato il concetto di essere da quello di Dio per potersi spingere nell'ultra-essente (Pseudo-Dionigi, Scoto Eriugena, Cusano, ma anche, secondo Biser, Agostino e Tommaso d'Aquino), H. Wein [48], F. Ulrich [49], fino a P. Valadier [50].

Anche H. Blumenberg [51] inserisce Nietzsche nel movimento storico della trasformazione religiosa e culturale. Secondo lui, in Nietzsche ogni teleologia è teologia e come tale va criticata. Nietzsche sarebbe l'espressione tardiva e tuttavia decisiva del secondo superamento della gnosi; con questo superamento, Nietzsche non si accontenta di accettare che il mondo sin dall'inizio non abbia potuto essere creato per l'uomo, ma vuole l'autonomia rispetto alla realtà così come questa realtà è, vuole cioè che l'uomo si crei egli stesso lo spazio (*Spielraum*) per le sue opere, perché « non nella conoscenza, ma nell'azione sta la nostra salvezza » [52]. In questo senso, dopo la perdita della teleologia della natura, la tecnica sarebbe diventata il surrogato di quella teleologia e Nietzsche, malgrado il suo disprezzo per il senso pratico caratteristico dell'epoca moderna, diverrebbe il filosofo dell'epoca della tecnica (p. 95).

Il rapporto con il cristianesimo non ha certamente esaurito l'interesse che Nietzsche ha suscitato negli ultimi decenni: il riferimento alla tecnica fatto da Blumenberg indica già l'aprirsi, dopo Heidegger, di una ulteriore possibilità interpretativa.

Negli anni '50 la scena è dominata dalla nuova edi-

[48] H. Wein, *Positives Antichristentum. Nietzsches Christusbild in Brennpunkt nachchristlicher Anthropologie*, Den Haag 1962.

[49] F. Ulrich, *Die Macht des Menschen bei F. Nietzsche*, in AA. VV., *Potere e responsabilità*, Brescia 1963, pp. 154-98 (trad. it., pp. 503-37).

[50] P. Valadier, *Nietzsche et la critique du christianisme*, Paris 1974.

[51] H. Blumenberg, *Die Legimität der Neuzeit*, Frankfurt 1966.

[52] Cit. da Blumenberg, *op. cit.*, p. 95; l'appunto di Nietzsche risale al 1872 e fa parte del progetto per il « libro del filosofo ».

zione delle opere curata da K. Schlechta [53], in cui gli appunti per il libro sulla volontà di potenza compaiono in ordine cronologico anziché sistematico sotto la denominazione di « Appunti postumi degli anni '80 ». Schlechta faceva inoltre notare, nel *Nachwort* della sua edizione, come in tali appunti non vi fosse nulla di particolarmente rilevante rispetto agli scritti editi, nei quali doveva essere cercata la vera espressione del pensiero di Nietzsche. Come si è già detto, in questi anni, Nietzsche viene letto a partire dagli scritti editi, soprattutto quelli del periodo medio. Lasciando da parte le varie presentazioni generali del pensiero, bisogna ricordare i libri di W. Kaufmann [54], dello stesso K. Schlechta [55] e di H. M. Wolff [56].

W. Kaufmann vuole rivalutare l'apollineo, dimenticato a favore dell'ebbrezza dionisiaca. In Nietzsche ci sarebbe un'attenzione particolare per la costruzione della morale del superuomo, attenzione che sopravanzerebbe l'aspetto distruttivo nei confronti della morale tradizionale: l'apollineo, il cui modello sarebbe Socrate stesso, si esprimerebbe come sublimazione e spiritualizzazione.

K. Schlechta ritrova nell'immagine nietzscheana del « meriggio » sia tratti pagani sia tratti cristiani: l'inquietudine che Nietzsche esprime nell'ora meridiana è quella di chi ha rifiutato il cristianesimo senza riuscire poi a ritrovare la serenità antica del circolo. L'eternità del ritorno diventa così, secondo Schlechta, un inferno secolarizzato.

H. M. Wolff espone il pensiero di Nietzsche seguendone lo sviluppo cronologico, soffermandosi particolarmente sulla personalità spirituale del filosofo. Anche qui le opere edite sono considerate più importanti degli scritti

[53] F. Nietzsche, *Werke in drei Bänden*, München 1956; il *Nachwort* di Schlechta si trova nel vol. III, alle pp. 1433-52.

[54] W. Kaufmann, *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist*, New York 1956 (trad. it., Firenze 1974).

[55] K. Schlechta, *Nietzsches grosser Mittag*, Frankfurt 1954 (trad. it., Napoli 1981).

[56] H. M. Wolff, *F. Nietzsche. Der Weg zum Nichts*, Bern 1956 (trad. it., Bologna 1975).

inediti. Il problema dello spirito, quello della vita e quello della conoscenza sono ritenuti di maggiore interesse rispetto al problema dell'arte, a quello della cultura e a quello della politica.

Non si potrebbe concludere l'esame della *Nietzsche-Forschung* negli anni '50 senza un cenno all'interpretazione di Lukács [57], non tanto per il valore specifico che essa ha per la comprensione di Nietzsche, quanto piuttosto per l'effetto negativo che essa ha prodotto, soprattutto nel marxismo. È stato notato più volte come in realtà questa interpretazione coincida con quella nazista, con la sola differenza che il segno positivo diventa negativo. Nietzsche sarebbe il pensatore dell'irrazionalismo borghese del periodo imperialista. Secondo Lukács, in Nietzsche ogni contenuto « deriva dal timore — che poi si rifugia nel mito — della decadenza della propria classe » (p. 350, trad. it., p. 402). La falsità del sistema sociale borghese trova negli aforismi di Nietzsche la sua espressione più scintillante e nel contempo più lontana dalla ragione Nonostante la sua autorevolezza, questa interpretazione non sempre è stata accettata all'interno del marxismo; così è successo nella scuola di Francoforte, che ha sentito il suo debito nei confronti di Nietzsche a proposito del concetto di dialettica dell'illuminismo e che ha riconosciuto di avere ereditato da lui l'« eraclitismo » in cui storicità e nichilismo sono strettamente congiunti [58].

È un'impressione diffusa quella che dopo la seconda guerra mondiale l'interesse per Nietzsche sia stato maggiore fuori della Germania. Soprattutto in Francia, in Italia e negli Stati Uniti si è assistito ad una rinascita di studi

[57] G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, vol. IX dei *Werke*, Neuwied-Berlin 1962, pp. 270-350; trad. it., Torino 1959, pp. 308-402.

[58] Su Nietzsche e la scuola di Francoforte cfr. H. Röttges, *Nietzsche und die Dialektik der Aufklärung*, Berlin-New York 1972; P. Pütz, *Nietzsche im Lichte der kritischen Theorie*, in « Nietzsche-Studien », 3 (1974), pp. 175-91; R. Maurer, *Nietzsche und die kritische Theorie*, in « Nietzsche-Studien », 10/11 (1981-82), pp. 34-58.

su Nietzsche [59]. È negli anni '60 che questa tendenza si accentua ancora di più, quando comincia in Italia la pubblicazione della nuova edizione delle opere di Nietzsche a cura di G. Colli e M. Montinari; questa edizione esce quasi contemporaneamente, oltre che in italiano, anche in tedesco, francese e giapponese.

Ma prima di passare alle interpretazioni non tedesche, bisogna ancora fare un cenno al libro di E. Fink [60], che esce proprio nel 1960. In esso, pur essendo sostanzialmente ripresa l'interpretazione heideggeriana, è introdotta un'importante rettifica: Nietzsche non sarebbe soltanto il compimento della storia della metafisica, ma anche il primo tentativo riuscito di uscirne. Fink ha interpretato il superuomo a partire da un'ontologia del gioco, un'ontologia che è anche il supporto della filosofia che egli ha sviluppato, indipendentemente dalla sua interpretazione di Nietzsche. Nel gioco il superuomo pensato da Nietzsche riconoscerebbe la sua libera appartenenza ad un mondo apparente: questo non significa che « questo » mondo sia l'unico, ma solo che anche « questo » è apparente.

In Francia, l'interesse per Nietzsche è sempre stato molto grande, anche prima degli anni '60: basterebbero i nomi di C. Andler [61], di G. Bataille [62], di A. Gide [63] e di A. Camus [64] per confermarlo. Spetta però a G. Deleuze [65] il merito di avere dato inizio alla nuova lettura

[59] Cfr., per esempio, P. Pütz, *F. Nietzsche*, Stuttgart 1978², p. 106.

[60] E. Fink, *Nietzsches Philosophie*, Stuttgart 1960 (trad. it., Padova 1973).

[61] C. Andler, *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, 6 voll., Paris 1920-31.

[62] Di G. Bataille si vedano i saggi tradotti in italiano nel vol. *Nietzsche. Il culmine e il possibile*, Milano 1970, con una introduzione di M. Blanchot (un altro interprete « francese » di Nietzsche).

[63] A. Gide ha dedicato al pensiero di Nietzsche una delle « lettres à Angèle » contenute nel vol. *Prétextes*, Paris 1923, pp. 166-82 (1ª ed. 1903).

[64] A. Camus, *Nietzsche et le nihilisme*, in *L'homme révolté*, Paris 1951, pp. 88-105.

[65] G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris 1962 (trad. it., Firenze 1978).

di Nietzsche in Francia. Anche secondo lui la filosofia di Nietzsche è un tentativo di uscire dalla metafisica: questo tentativo si concretizzerebbe nell'opposizione nietzscheana alla dialettica, nella quale sono raccolti tutti gli aspetti del pensiero metafisico, dall'invenzione socratica del concetto alla considerazione cristiana del dolore, dalla teleologia al pensiero soltanto reattivo. Deleuze introduce la nozione di « differenza » per mostrare come in Nietzsche la concezione del divenire della vita come forza sia soprattutto un « flusso » che si muove attraverso « differenti » livelli. Vicina a questa interpretazione è quella di P. Klossowski [66], secondo il quale, però, la forza espressa nel pensiero di Nietzsche è orientata verso il « complotto », la cui premessa è l'idea dell'eterno ritorno. Ma l'idea dell'eternità del ritorno mette in crisi, secondo Klossowski, il fatto stesso dell'identità personale, rivelandosi così come la meno adatta all'organizzazione di un complotto. Infatti, questo complotto non richiederebbe un'organizzazione politica, del tipo di quella prevista da Marx per la rivoluzione del proletariato, ma avverrebbe come graduale autonomizzarsi del patologico, interesserebbe cioè gli emarginati e gli schizofrenici. Klossowski ritiene quindi che Nietzsche non possa essere accostato né a Marx né a Freud, perché il suo sforzo si muove in una direzione diversa, verso il delirio.

A differenza dei due autori appena menzionati, J. Granier [67] ha condotto il suo studio sul concetto di verità in maniera più tradizionale. Il pensiero di Nietzsche gli appare come una « metafilosofia ». La verità verrebbe concepita da Nietzsche in due modi: come qualcosa di originario e come saggezza. La verità come saggezza avrebbe la funzione di rendere accettabile l'apparenza, di impedire cioè che la vita resti paralizzata nel constatare che ogni sua azione avviene soltanto nell'apparenza. L'arte svolgerebbe qui il suo compito principale.

[66] P. Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, Paris 1968 (trad. it., Milano 1981).

[67] J. Granier, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris 1966.

Il rapporto tra arte e filosofia è anche il punto di partenza del libro di B. Pautrat [68]: il riferimento di Nietzsche a Dioniso significherebbe la scomparsa della distinzione tradizionale tra arte e filosofia, e il venire in primo piano del problema dello stile e di quello della testualità del testo. I primi scritti di Nietzsche, di carattere filologico, dovrebbero essere posti accanto allo *Zarathustra*. L'opposizione tra apollineo e dionisiaco, nella *Nascita della tragedia*, in quanto opposizione tra il *melos* e il *logos*, tra la musica in senso schopenhaueriano e il linguaggio ridotto attraverso astrazioni e generalizzazioni a parole e concetti, instaura quella che Pautrat chiama « legge di impurità ». Questa legge allude al fatto che apollineo e dionisiaco non si oppongono in maniera assoluta, ma piuttosto l'apollineo deriva dal dionisiaco; questa derivazione non ha evidentemente un carattere storico, né all'interno del pensiero di Nietzsche né più in generale nell'evolversi della cultura, comportandosi piuttosto come una « struttura ». In base a questa struttura, Nietzsche penserebbe al posto dell'essere la differenza, intesa come impurità, come dionisía, collocandosi quindi fuori della metafisica. Il problema della metafisica diventa quindi un problema di linguaggio: la metafisica è l'asservimento del linguaggio ad una determinata condizione sociale. Considerare la testualità del testo non è solo un metodo per leggere Nietzsche, ma è qualcosa che si trova già nel testo di Nietzsche, il quale ha concepito il suo lavoro come decostruzione dell'impianto metafisico. Si tratta quindi, come ha scritto P. Lacoue-Labarthe richiamandosi a Derrida [69], di

[68] B. Pautrat, *Versions du soleil*, Paris 1971: sulle interpretazioni « francesi » di Nietzsche, cfr. G. Vattimo, *Nietzsche e il testo della metafisica*, in AA. VV., *Riscoprire Nietzsche*, Palermo 1980, pp. 99-128.

[69] P. Lacoue-Labarthe nel II vol. di *Nietzsche aujourd'hui?*, Paris 1973, p. 21. Le recenti interpretazioni francesi di Nietzsche, ad esempio quelle di Pautret, cit., e di S. Kofman (1972; v. Bibliografia), sono molto influenzate da Derrida. Questi ha parlato spesso di Nietzsche nelle sue opere, e in particolare in *Éperons. Les styles de Nietzsche*, Venezia 1976.

capire come Nietzsche stesso si sia posto il problema della nascita della testualità. L'impurità iniziale, l'opposizione-implicazione di Apollo e Dionisio, non ha quindi un inizio, ma è sempre ripetuta, per esempio nella tragedia, nel pensiero dell'eterno ritorno o nella volontà di potenza. In conclusione, secondo questa linea interpretativa, il « testo » non è più, come nella metafisica, un segno che rimanda ad un significato, a qualcosa che sta fuori del testo, ma è un insieme di *signifiants* che richiamandosi a vicenda non consentono più l'accesso ad una condizione definitiva che starebbe alla loro base. La rinuncia al significato corrisponde in Nietzsche alla scelta della poesia e della parodia del testo metafisico.

Ancora negli anni '60, D. Grlić [70], appartenente al gruppo della rivista « Praxis », ha tentato una lettura antiesteticistica di Nietzsche: in Nietzsche l'estetica non dev'essere intesa come una disciplina particolare, ma come una ontologia che si occupa della verità dell'esistenza umana. Se egli si è servito di categorie estetiche, è stato solo per smantellare l'estetica come disciplina volta a studiare un particolare ambito dell'attività umana. Muovendosi nella stessa direzione, M. Djurić [71], che si rifà soprattutto a Heidegger e a Fink, pone l'accento sulla consapevolezza di Nietzsche che il nichilismo sia un fenomeno patologico, il risultato cioè della « spaventosa generalizzazione » (framm. dell'87-88) che tutto sarebbe privo di senso. L'avvento del nichilismo non è stato quindi per Nietzsche un attacco contro la metafisica, ma la constatazione di una radicale rottura della sua storia. Ma solo il nichilismo « compiuto » è in grado di sopportare la portata di questo evento, mentre quello « incompiuto » è solo il segno della debolezza della cultura occidentale che ha creduto di potersi salvare

[70] D. Grlić, *L'antiesthétisme de F. Nietzsche*, in « Praxis », 2 (1966), pp. 338-42.

[71] M. Djurić, *Die geschichtliche Erfahrung des Nihilismus*, in « Wiener Jahrbuch für Philosophie », 8 (1975), pp. 212-49; altri scritti di Djurić sono comparsi sulle « Nietzsche-Studien », dedicati alle fonti antiche dell'eterno ritorno (1979) e nuovamente al nichilismo (1980).

cercando ancora un senso del mondo. Djurić riconduce il nichilismo al superamento radicale di ogni aldilà e lo accosta poi alle esigenze avanzate in questa stessa direzione dal giovane Marx [72]: la « verità dell'aldiqua » al posto del perduto « aldilà della verità » (*Marx Engels Werke*, vol. I, Berlino 1957, p. 379). Il superuomo nietzscheano è quindi, secondo Djurić, l'uomo che sa che tutto è volontà di potenza, mentre l'uomo durato finora è quello che ha coperto questa verità. In rapporto all'esigenza rivoluzionaria di Marx, neanche il nichilismo compiuto corrisponde al superamento dell'attuale situazione e finisce per rientrare, come ha visto bene Heidegger, nella metafisica tradizionale. Il nichilismo dell'ultimo Nietzsche resta comunque, secondo Djurić, un momento preparatorio della rivoluzione, nel senso che favorisce lo scioglimento di ogni rigidità del pensiero.

Che l'arte non potesse costituire per Nietzsche una esperienza particolare accanto ad altre è quanto ha inteso mostrare D. Jähnig [73]: Nietzsche, con questo atteggiamento, ha inteso soprattutto incontrare di nuovo i Greci. Come per i Greci, l'arte sarebbe per Nietzsche il compiersi della totalità del mondo, il fare cioè quel che nella realtà non c'è. Come l'orgia dionisiaca dei Greci sospende di tanto in tanto la vita reale per consentire l'accesso alla globalità dell'essere, così l'arte è soprattutto compimento. La tragedia, raccogliendo in sé le tendenze dell'apollineo e del dionisiaco, esprime questa natura dell'arte; la sua nascita coincide con la fine del sentimento mitico.

In Italia intanto ci si sforzava soprattutto di liberare

[72] Ivi, p. 234.

[73] D. Jähnig, *Nietzsches Kunstbegriff (erläutert an der 'Geburt der Tragödie')*, in AA. VV., *Beiträge zur Theorie der Künste im 19. Jahrhundert*, vol. II, Frankfurt 1972, pp. 29-68; nel vol. *Welt-Geschichte: Kunst-Geschichte. Zum Verhältnis von Vergangenheit-serkenntnis und Veränderung*, Köln 1975, Jähnig ha raccolto i suoi scritti su Nietzsche (pp. 68-196); oltre a quello qui cit., scritti sulla concezione della storia, sulla nozione di « classico », su Nietzsche e Wagner.

Nietzsche dall'interpretazione lukácsiana. Anche qui esisteva già una tradizione di studi nietzscheani: i nomi più significativi sono quelli di L. Giusso [74], A. Banfi [75], G. Della Volpe [76], E. Paci [77], in cui Nietzsche veniva interpretato soprattutto dal punto di vista di una ragione critica, antidogmatica e antimetafisica. Nel 1965 esce il libro di N. M. De Feo su Nietzsche [78], in cui è attribuita una particolare importanza al problema della finitezza che Nietzsche avrebbe affrontato attraverso una dialettica delle contraddizioni. Questa dialettica consisterebbe nel continuo rovesciamento delle prospettive esistenti; la stessa trasvalutazione dei valori non mirerebbe tanto alla loro negazione, quanto piuttosto all'analisi della loro inversione. Ha quindi ragione Jaspers, secondo De Feo, nel considerare Nietzsche come il primo filosofo esistenziale.

Anche F. Masini [79] prende le mosse dalla dialetticità del pensiero nietzscheano, per mostrare come l'assoluta negatività del nichilismo che ha proclamato la morte di Dio si rovesci nella positiva affermazione dionisiaca della vita. Secondo Masini, questo movimento non porta all'irrazionalismo e non è un movimento che avviene all'interno del capitalismo, ma è una continua ridiscussione dei presupposti dell'esistenza, nella direzione di una nuova razionalità.

[74] L. Giusso, *Leopardi, Sthendal e Nietzsche*, Napoli 1933 e Id., *Nietzsche*, 1936.

[75] A. Banfi, *F. Nietzsche*, Milano 1924; inoltre, D. Formaggio ha raccolto le lezioni di Banfi su Nietzsche del 1933-34, *Introduzione a Nietzsche*, Milano 1974.

[76] G. Della Volpe, *Nietzsche e i problemi di un'estetica antiromantica*, Messina 1941.

[77] E. Paci, *F. Nietzsche*, Milano 1940.

[78] N. M. De Feo, *Analitica e dialettica in Nietzsche*, Bari 1965; sulle letture recenti di Nietzsche in Italia, cfr. A. Maggiore, *Alcune recenti riletture di Nietzsche in Italia*, in « Rivista di storia della filosofia », 39 (1984), n. 2, pp. 303-22.

[79] F. Masini, *Lo scriba del caos. Interpretazione di Nietzsche*, Bologna 1978 (raccoglie gli scritti di Masini su Nietzsche dal 1967 in poi).

Secondo G. Vattimo [80] il pensiero di Nietzsche mette in crisi la soggettività metafisica, inaugurando così una nuova prospettiva nella quale i rapporti tra essere, verità e interpretazione alludono ad una concezione creativa dell'uomo: il dionisiaco liberato vuole consapevolmente una pluralità di maschere.

M. Cacciari [81] riconosce in Nietzsche l'anticipatore di quella crisi dei fondamenti che ha investito il nostro sapere nei primi due decenni del XX secolo. Con Nietzsche, il rapporto soggetto-oggetto entra definitivamente in crisi: il « pensiero negativo » rinuncia alla razionalizzazione del reale, per intraprendere invece la razionalizzazione della conoscenza. Rinunciando al progetto metafisico, Nietzsche non è un irrazionalista, ma anzi il più coerente dei razionalisti.

Anche in Germania, negli ultimi anni, si è assistito ad un rinnovamento degli studi su Nietzsche, soprattutto nell'ambito della filosofia « ermeneutica » inaugurata da Heidegger e ripresa da Gadamer.

Secondo W. Müller-Lauter [82], in Nietzsche, a differenza di Schopenhauer, che ha concepito la volontà come qualcosa di originariamente indistinto che poi attraverso uno sviluppo giunge alle sue varie individuazioni, la volontà è sin dall'inizio una contrapposizione di differenti volontà di potenza: per lui, infatti, non c'è una negazione della volontà. Anche la volontà di nulla è una volontà; in essa, però, non è più possibile definire che cosa è

[80] G. Vattimo, *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Milano 1974; nel '67 Vattimo aveva già pubblicato *Ipotesi su Nietzsche*, Torino; altri suoi scritti su Nietzsche si trovano in *Le avventure della differenza*, Milano 1979, e *Al di là del soggetto. Nietzsche Heidegger e l'ermeneutica*, Milano 1981.

[81] M. Cacciari, *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Milano 1976; Id., *Pensiero negativo e razionalizzazione*, Venezia 1977; Cacciari, Masini, Moravia e Vattimo hanno inoltre pubblicato quattro saggi su Nietzsche nel vol. F. Nietzsche, *Il libro del filosofo*, Roma 1978.

[82] W. Müller-Lauter, *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, Berlin-New York 1971.

voluto. Le volontà di potenza sono dei quanti di potenza che si esprimono solo opponendosi ad altri quanti. Non si tratta dunque né di un essere, né di un divenire, ma di un pathos, secondo la formulazione dello stesso Nietzsche: il pathos si riferisce alla qualità della volontà che si incontra. Alla volontà di potenza si contrappone, secondo Müller-Lauter, la volontà di verità, che è l'espressione della vendetta e del risentimento dei deboli. La vita, infatti, non ha bisogno della verità, ma di prospettive in cui il mondo appaia come volontà di potenza. Dal prospettivismo nasce, secondo Müller-Lauter, l'esigenza del superuomo, inteso come colui che è capace di tenere sotto un unico giogo prospettive contrastanti, di accogliere cioè in sé le varie volontà di potenza: questo avviene o come furia distruttiva o come disposizione alla morte. Ma proprio qui fallisce la filosofia nietzscheana delle opposizioni, perché questi due modi di concepire il superuomo non possono essi stessi stare sotto un unico giogo. La conferma di questo fallimento si trova, secondo Müller-Lauter, nella dottrina dell'eterno ritorno, che produce conseguenze diverse a seconda che venga riferita all'una o all'altra concezione del superuomo.

Secondo F. Kaulbach [83], la filosofia di Nietzsche non è ancora stata considerata sotto il profilo dell'unità dei contenuti e del metodo: l'idea di una filosofia sperimentale è l'idea che consente di affrontare questo problema. In essa si esprime nel modo più radicale il dubbio metodico cartesiano, che rimane alla base di tutto il lavoro sperimentale della volontà di potenza. Anche la dottrina dell'eterno ritorno rientra in questo lavoro come una delle possibili varianti assunte temporaneamente. La radicalità del dubbio espresso in questa filosofia sperimentale consiste, secondo Kaulbach, nello sforzo di liberarsi dai fondamenti del sapere perché essi, in quanto tali, soffocano il dubbio metodico. Non ci possono più essere, quindi, nei

[83] F. Kaulbach, *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*, Köln-Wien 1980.

confronti dell'essente, criteri di verità, ma solo gradi di significatività; la tensione verso la verità non farebbe che coprire la volontà di significatività. Inevitabilmente però questa volontà genera dei conflitti di prospettive, che richiedono il ricorso alla razionalità: Nietzsche chiama questa razionalità *Gerechtigkeit*, giustizia. Ma la giustizia non assegna distributivamente alle varie prospettive il loro posto, perché essa non è altro che il riconoscimento della significatività acquisita da ogni prospettiva nel suo conflitto con le altre prospettive. La *meditatio vitae* nietzscheana si contrappone qui radicalmente all'indirizzo della filosofia dell'epoca moderna: secondo Kaulbach, Nietzsche si proporrebbe di uscire dall'opposizione tra il baconiano dominio sulla natura e l'idealismo della libertà umana, per mezzo di una « ragione estetica » immersa nell'universo pluralistico delle prospettive conoscitive. Kaulbach si riferisce a questo proposito a quella che Nietzsche chiama la « psicologia dell'arte », la cui direzione consentirebbe di pensare ad un proseguimento della terza critica kantiana: Kaulbach parla di libero gioco delle forze conoscitive e di libertà sotto la legge.

J. Figl [84], cogliendo un suggerimento di P. Ricoeur, secondo cui tutta la filosofia è interpretazione e Nietzsche rappresenta una svolta decisiva nella filosofia proprio in quanto ha concepito in modo radicale la filologia, propone una chiave per la lettura degli appunti sulla volontà di potenza con la formula « essere è interpretare », che nel linguaggio di Nietzsche suona: la volontà di potenza interpreta. L'intuizione che l'esistenza sia spaventosa e priva di fondamento ha portato Nietzsche a considerare come maschere i sistemi interpretativi finora escogitati per coprire l'infondatezza. Alla base di questo atteggiamento c'è, secondo Figl, un'ontologia nichilista, che corrisponde tanto allo smascheramento quanto a un'antropologia dove l'uomo è l'animale che interpreta per mezzo di segni. Il riferimento alla volontà rende necessaria l'introduzione di un soggetto dell'« evento interpretativo »: questo soggetto è, secondo Figl, « pluralisticamente costituito », formato cioè da quanti di potenza che solo all'interno dell'evento interpretativo stesso diventano soggetto.

Non ci sono probabilmente conclusioni da trarre: l'interpretazione del pensiero di Nietzsche oscilla nel corso della sua storia tra l'affermazione della sua inattualità più assoluta, fino a considerare Nietzsche « solo » un fenomeno artistico, e quella dell'attualità più agghiacciante, che gli fu attribuita dal nazionalsocialismo. Ma tali oscillazioni fanno parte di questo pensiero, la cui attualità consiste nella sua stessa inattualità, nel suo rifiuto del « tempo ». Il suo intento centrale, quindi, è sempre altrove, nel « sospetto » nei confronti dell'essere e della sua verità, avviato piuttosto lungo la linea che segue la genealogia delle verità di cui è fatto il mondo. Una storia delle interpretazioni deve allora, da una parte, seguire l'adeguarsi dell'interpretazione al tempo e, dall'altra, trovare il residuo inattuale, fino a scoprire nel pensiero stesso di Nietzsche, nel suo « testo », il problema dell'interpretazione.

[84] J. Figl, *Interpretation als philosophisches Prinzip. F. Nietzsches universelle Theorie der Auslegung im späten Nachlass*, Berlin-New York 1982.

BIBLIOGRAFIA

I. OPERE DI CARATTERE BIBLIOGRAFICO

Un repertorio bibliografico delle opere di Nietzsche è costituito dal *Verzeichnis der bis 1939 erschienenen Ausgaben der Werken, Kompositionen und Briefe Nietzsches* apparso sul « Jahresheft für 1939 der Stiftung Nietzsche-Archiv », Weimar 1939. Per la letteratura secondaria è fondamentale la *International Nietzsche Bibliography* curata da H. W. Reichert e K. Schlechta, Chapel Hill 1960; 2ª ed., aggiornata, ivi 1968; per il periodo 1968-72 un ulteriore aggiornamento è stato preparato dal Reichert, e pubblicato nel vol. II delle « Nietzsche-Studien », un annuario di studi nietzscheani che si pubblica a partire dal 1972 presso il de Gruyter di Berlino, sotto la direzione di M. Montinari, W. Müller-Lauter e H. Wenzel, e che va tenuto presente in generale da chi voglia seguire gli sviluppi degli studi su Nietzsche.

Il lettore italiano troverà ampie esposizioni della letteratura su Nietzsche nei libri di K. Löwith, *Nietzsche e l'eterno ritorno*, Roma-Bari 1982, pp. 199-233 (per il periodo 1894-1954), W. Kaufmann, *Nietzsche. Filosofo, psicologo, anticristo*, Firenze 1974, pp. 495-515 e, per il periodo compreso tra il 1945 e il 1966, G. Vattimo, *Ipotesi su Nietzsche*, Torino 1967, pp. 159-93.

Per quanto riguarda la letteratura più recente, oltre naturalmente alle recensioni che compaiono sulle cit. « Nietzsche-Studien », si può consultare il « Bulletin Nietzschéen » che appare sulle « Archives de Philosophie » a partire dal 1971 con scadenze irregolari, a cura di P. Valadier. Infine, nel 1981 e '82 è apparso, in due parti, sulla « Philosophische

Rundschau », a cura di B. Lypp, un resoconto delle ultime pubblicazioni di argomento nietzscheano.

II. EDIZIONI DELLE OPERE E DELLE LETTERE E TRADUZIONI IN LINGUA ITALIANA

La prima edizione complessiva delle opere di Nietzsche è quella pubblicata a cura dell'Archivio Nietzsche di Weimar (di cui era custode la sorella di Nietzsche, Elisabetta Förster-Nietzsche), nota come Grossoktavausgabe, Lipsia, Naumann, poi Kröner, 1895 sgg.; tale edizione esiste anche in ottavo piccolo (Kleinoktavausgabe) con la stessa numerazione di volumi e pagine (in questa edizione mancano però i voll. XVII-XIX). È divisa in tre sezioni: voll. I-VIII: opere pubblicate o preparate definitivamente per la stampa da Nietzsche stesso; voll. IX-XVI: scritti postumi (l'edizione « definitiva » del *Wille zur Macht*, però, è quella pubblicata in ottavo piccolo nel 1906, con 1067 paragrafi); voll. XVII-XIX: scritti filologici. Un *Register* è stato aggiunto all'edizione nel 1926. Altra edizione comunemente usata è la Musarion Ausgabe, in 23 voll., a cura di R. e M. Oehler e F. Würzbach, Monaco 1920-29 (gli ultimi due volumi di *Register*).

Nel 1933 l'Archivio Nietzsche intraprese la pubblicazione di una *Historisch-kritische Gesamtausgabe* delle opere e delle lettere di Nietzsche, stampata dall'editore Beck di Monaco: tale edizione si fermò, per le opere, al vol. V, e per le lettere al vol. IV. I cinque volumi delle opere comprendono: I: Scritti giovanili 1854-61; II: Scritti giovanili 1861-64; III: Scritti del periodo universitario e dell'epoca del servizio militare, 1864-68; IV: Idem, anni 1866-68; V: Scritti dell'ultimo periodo di Lipsia e del primo anno di Basilea 1868-69. I quattro volumi delle lettere comprendono: I: Lettere degli anni di studio: Naumburg, Pforta, Bonn, 1850-65; II: Lettere del periodo di Lipsia e del primo anno di Basilea, 1865-69; III: Lettere del periodo di Basilea, 1869-73; IV: Lettere del periodo di Basilea e di Sorrento, 1873-77. Tra i curatori di questa edizione critica c'era anche Karl Schlechta, che, dopo la seconda guerra mondiale, curò una nuova edizione, in tre volumi, di tutte le opere di Nietzsche con una scelta di lettere

(F. N., *Werke in drei Bänden*, München, Hanser, 1956; un volume di *Register* è stato aggiunto nel 1965). L'importanza dell'edizione Schlechta consisteva nel ripubblicare, oltre alle opere edite da Nietzsche stesso, tutto il materiale ordinato da Elisabetta e da Peter Gast nel 1906 nel *Wille zur Macht* rinunciando all'ordine sistematico arbitrario datovi allora (fondato su uno dei tanti piani di organizzazione che Nietzsche aveva lasciato), e presentandolo invece in ordine cronologico. Il lavoro di Schlechta, che suscitò vaste polemiche (se ne vedano alcuni « atti » nel « Merkur », novembre 1957 e agosto 1958), era fondato sulla tesi (giusta) che Nietzsche, negli ultimi tempi della sua vita cosciente, avesse rinunciato a preparare un *Hauptwerk* costituito da tutti gli appunti che andava stendendo, e che l'idea della grande opera sistematica fosse una falsificazione della sorella e di Peter Gast (su questo problema si veda ora la nota di G. Colli e M. Montinari al vol. VI, tomo III, della loro edizione citata sotto, pp. 461 sgg.). Schlechta avanzava però anche un'altra tesi, e su questa soprattutto si accese la discussione, cioè che gli inediti degli ultimi anni non contenessero sostanzialmente niente di nuovo, per la filosofia di Nietzsche, rispetto alle opere edite (cfr. il Philologischer Nachbericht della sua edizione, vol. III, p. 1402).

Nella edizione curata da G. Colli e M. Montinari tutti gli scritti e gli appunti lasciati da Nietzsche sono pubblicati in ordine cronologico. Questa edizione, pubblicata in Germania dall'editore de Gruyter di Berlino a partire dal 1967 (in Italia esce quasi contemporaneamente, presso la casa editrice Adelphi di Milano, la traduzione italiana), è suddivisa in otto sezioni (o volumi), disposte anch'esse secondo un ordine cronologico (la suddivisione in volumi e tomi non è esattamente la stessa nella traduzione italiana).

Piano dell'opera

Vol. I: Scritti giovanili e studi filologici fino al 1868.
Vol. II, t. I: Lezioni universitarie e studi filologici dal 1869 al 1873.
Vol. II, t. II: Lezioni universitarie e studi filologici dal 1874 al 1878.
Vol. III, t. I: La nascita della tragedia. Considerazioni inattuali, I-III.

Vol. III, t. II: La filosofia nell'epoca tragica dei Greci e Scritti dal 1870 al 1873.
Vol. III, t. III, parte I: Frammenti postumi 1869-1872.
Vol. III, t. III, parte II: Frammenti postumi 1872-1874.
Vol. IV, t. I: Considerazioni inattuali, IV (Richard Wagner a Bayreuth). Frammenti postumi 1875-1876.
Vol. IV, t. II: Umano, troppo umano, I. Frammenti postumi 1876-1878.
Vol. IV, t. III: Umano, troppo umano, II. Frammenti postumi 1878-1879.
Vol. V, t. I: Aurora, Frammenti postumi 1879-1881.
Vol. V, t. II: Idilli di Messina. La gaia scienza. Frammenti postumi 1881-1882.
Vol. VI, t. I: Così parlò Zarathustra.
Vol. VI, t. II: Al di là del bene e del male. Genealogia della morale.
Vol. VI, t. III: Il caso Wagner. Crepuscolo degli idoli. L'anticristo. Ecce homo. Nietzsche contra Wagner.
Vol. VI, t. IV: Ditirambi di Dioniso. Poesie dal 1882 al 1888 (con testo a fronte).
Vol. VII, t. I, parte I: Frammenti postumi 1882-1883.
Vol. VII, t. I, parte II: Frammenti postumi 1883-1884.
Vol. VII, t. II: Frammenti postumi 1884.
Vol. VII, t. III: Frammenti postumi 1884-1885.
Vol. VIII, t. I: Frammenti postumi 1885-1887.
Vol. VIII, t. II: Frammenti postumi 1887-1888.
Vol. VIII, t. III: Frammenti postumi 1888-1889.

Delle prime due sezioni è uscito finora soltanto un volume (sez. II vol. I) dedicato agli scritti filologici del periodo 1867-73, mentre interamente pubblicate sono le sezioni IV e VII; delle sezioni III, V, VI e VIII manca il volume conclusivo, dedicato ai *Nachberichte* (nascita dei testi, vita di Nietzsche nel periodo abbracciato nella sezione corrispondente, commento filologico).

Nel 1980 è uscita un'edizione economica in 15 volumi (l'ultimo contiene un *Register*), che non comprende gli inediti giovanili, gli scritti filologici e le lezioni universitarie di Basilea (ossia le prime due sezioni dell'edizione maggiore). A partire dal 1975 è cominciata anche la pubblicazione delle lettere di Nietzsche e di quelle a Nietzsche, sempre a cura di G. Colli e M. Montinari e presso gli stessi editori: l'edizione comprende tre sezioni, dal 1844 al 1869 la prima, dal 1869 al 1879 la seconda, dal 1880 al 1889 la terza. Le tre sezioni sono complete, mancando soltanto la pubblicazione dei tre volumi di *Nachberichte* e il vol. 8° della III sez. contenente il *Register*. È inoltre prevista una IV sez., comprendente cinque volumi, di cui l'ultimo di *Nachberichte*, in cui saranno pubblicate le lettere nelle quali si parla di Nietzsche e le testimonianze sulla sua vita (1844-1900). L'edizione italiana, sia delle opere sia delle lettere, non prevede la pubblicazione dei volumi di *Nachberichte*: ogni volume è tuttavia accompagnato da un'appendice di « Notizie e note ».

Prima di questa grande edizione dell'epistolario, a parte i quattro volumi della già ricordata *Historisch-kritische Gesamtausgabe*, che arrivano solo fino al 1877, l'unica edizione complessiva era quella curata dall'Archivio Nietzsche: *F. Nietzsches Gesammelte Briefe*, 5 voll. (il quinto in due parti), in cui la corrispondenza è suddivisa in base ai destinatari delle lettere: i voll. I-III uscirono dapprima presso Schuster e Loeffler, Berlino-Lipsia 1900-1904, e poi, insieme agli altri due, presso l'editore Insel, Lipsia 1907-1909. Questa edizione non comprendeva l'importante carteggio con Franz Overbeck, pubblicato a parte, a cura di R. Oehler e C. A. Bernoulli: F. N., *Briefwechsel mit Franz Overbeck*, Insel, Leipzig 1916.

Per quanto riguarda le traduzioni italiane delle opere bisogna ricordare che nel 1926-27 era già stata pubblicata una edizione completa presso l'editore Monanni di Milano (con il *Wille zur Macht* nell'edizione definitiva). Numerose le traduzioni di opere singole, oltre a varie antologie. Tra le traduzioni italiane dell'epistolario precedenti l'edizione Adelphi bisogna ricordare l'ampia scelta curata da B. Allason, *Epistolario*, Torino 1962; sono tradotte integralmente, inoltre, le *Lettere a Erwin Rohde*, Torino 1959, il *Carteggio Nietzsche-Wagner*, ivi 1959 e il *Carteggio Nietzsche-Burckhardt*, ivi 1961, tutti e tre a cura di M. Montinari. Sulle lettere si veda ora un ampio studio di C. P. Janz, *Die Briefe F. Nietzsches. Textprobleme und ihre Bedeutung für Biographie und Doxographie*, Zürich 1972. Ancora C. P. Janz ha pubblicato tutte le composizioni musicali di Nietzsche, F. Nietzsche, *Der musikalische Nachlass*, Basel 1976.

1. Studi biografici

Oltre alle ampie e dettagliate note di « Cronologia » annesse ai singoli volumi dell'edizione Colli-Montinari, opere di riferimento essenziale per la biografia di Nietzsche sono:

Andreas-Salomé L., *F. Nietzsche in seinen Werken*, Wien 1894; 2ª ed., Dresden 1924.
Förster-Nietzsche E., *Das Leben F. Nietzsches*, 3 voll., Leipzig 1895; 2ª ed., ivi 1904.
Deussen P., *Erinnerungen an F. Nietzsche*, Leipzig 1901.
Bernoulli C. A., *Nietzsche und Overbeck*, 2 voll., Jena 1908.
Halévy D., *La vie de Nietzsche*, Paris 1909; nuova ed. ampliata 1944 (trad. it., Torino 1912).
Stroux J., *Nietzsches Professur in Basel*, Jena 1925.
Schever F., *F. Nietzsche als Student*, Bonn 1933.
Andler Ch., *Nietzsche. Sa vie et sa pensée*, 6 voll., Paris 1920-31; riedito in 3 voll., ivi 1958 (opera fondamentale).
Podach E., *Nietzsches Zusammenbruch Beiträge zu einer Biographie auf Grund unveröffentlicher Dokumente*, Heidelberg 1930.
Id., *Gestalten um Nietzsche. Mit unveröffentlichen Dokumenten zur Geschichte seines Lebens und seines Werkes*, Weimar 1932.
Förster-Nietzsche E., *F. Nietzsche und die Frauen seiner Zeit*, con note a cura di K. Schlechta, München 1935.
Podach E., *Der kranke Nietzsche. Briefe seiner Mutter an F. Overbeck* (lettere 1889-97), Wien 1937.
Würzbach F., *Nietzsche. Sein Leben in Selbstzeugnissen, Briefen und Berichten*, Berlin 1942.
Zahn L., *F. Nietzsche. Eine Lebenschronik*, Darmstadt 1950.
Blunck R., *F. Nietzsche. Kindheit und Jugend*, München-Basel 1953.
Frenzel I., *F. Nietzsche in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Hamburg 1966.
Schlechta K., *Nietzsche-Chronik. Daten zu Leben und Werk*, München-Wien 1975.
Peters H. F., *Zarathustra's Sister. The Case of Elisabeth and F. Nietzsche*, New York 1977.
Janz C. P., *F. Nietzsche. Biographie*, München-Wien 1978-79 (la prima parte del primo vol. è costituita dal vol. citato di R. Blunck); ed. economica, ivi 1981 (trad. it., Roma-Bari 1980-82).
Verrecchia A., *La catastrofe di Nietzsche a Torino*, Torino 1978.
Ross W., *Der ängstliche Adler. F. Nietzsches Leben*, Stuttgart 1980.

Questioni biografiche particolari. Sulla malattia di Nietzsche:

Steiner R., *Die Philosophie Nietzsches als psychopathologisches Problem*, in « Wiener klinische Rundschau », 1900 (poi nella 2ª ed. del volume *F. Nietzsche. Ein Kämpfer gegen seine Zeit*, Dornach 1926; trad. it., Lanciano 1935).
Ireland W., *F. Nietzsche, a Study in mental Pathology*, in « Journal of Mental Science », 1901 (47), pp. 1-28.
Moebius P. J., *Ueber das Pathologische bei Nietzsche*, Wiesbaden 1902.
Gould G., *The Origin of the Ill Health of Nietzsche*, in « Biographic Clinics », vol. 2, Filadelfia 1903, pp. 285-322.
Hildebrandt K., *Der Beginn von Nietzsches Geisteskrankheit*, in « Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie », 1924 (89), pp. 283-309.
Benda E., *Nietzsches Krankheit*, in « Monatschrift für Psychiatrie und Neurologie », 1925 (60), pp. 65-80.
Hildebrandt K., *Gesundheit und Krankheit in Nietzsches Leben und Werk*, Berlin 1926.
Lange-Eichbaum W., *Nietzsche: Krankheit und Wirkung*, Hamburg 1946.
Podach E. F., *F. Nietzsches Werke des Zusammenbruchs*, Heidelberg 1961 (nuova edizione delle ultime quattro opere di Nietzsche: *Nietzsche contra Wagner*, *L'Anticristo*, *Ditirambi di Dioniso*, *Ecce homo*; quest'ultima risulta completamente rimaneggiata. Tutto è basato sulla tesi, che Podach vuol dimostrare con questa riedizione, secondo cui tutta l'opera dell'ultimo Nietzsche è prodotto di una mente malata; si veda anche il titolo seguente).
Id., *Ein Blick in Notizbücher Nietzsches*, Heidelberg 1963; su questi due lavori di Podach e sulle sue tesi cfr. i due titoli seguenti.
Heftrich E., *Die Grenzen der psychologischen Nietzsche-Erklärung*, in « Revue internationale de Philosophie », 1964, 1 (nr. 67), pp. 74-90.
Champromis P., *Podach, Nietzsches Werke des Zusammenbruchs oder Zusammenbruch der editorischen Werke Podachs*, in « Philosophische Rundschau », 1964-65, pp. 246-63.

Sui rapporti con Wagner:

Kulke E., *R. Wagner und F. Nietzsche*, Leipzig 1890.
Bellaigue C., *L'évolution musicale de Nietzsche*, in « Revue des deux mondes », 1905, pp. 898-923.
Glasenapp C. F., *Das Leben R. Wagners*, voll. IV, V, VI, Leipzig 1905-11.
Bélart H., *F. Nietzsches Freundschaftstragödie mit Richard Wagner und Cosima Wagner-Liszt*, Dresden 1912.
Foerster-Nietzsche E., *Wagner und Nietzsche zur Zeit ihrer Freundschaft*, München 1915.
Stefan P., *Die Feindschaft gegen Wagner. Eine geschichtliche und psychologische Untersuchung*, Regensburg 1919 (di Nietzsche si parla alle pp. 24-60).
Griesser L., *Nietzsche und Wagner. Neue Beiträge zur Geschichte und Psychologie ihrer Freundschaft*, Wien 1923.
Verweyen J. M., *Wagner und Nietzsche*, Stuttgart 1926.
Abraham G., *F. Nietzsche's Attitude toward R. Wagner*, in « Music and Letters », London 1932 (13), pp. 64-74.
Dippel P., *Nietzsche und Wagner. Eine Untersuchung über die Grundlagen und Motive ihrer Trennung*, Bern 1934.
Fehr M., *R. Wagners Schweizer Zeit*, vol. II (1855-72), Frankfurt a. M. 1953.
Love F. R., *Young Nietzsche and the Wagnerian Experience*, Chapel Hill 1963.
Hollinrake R., *Nietzsche and Wagner's Parsifal*, in « Oxford German Studies », 1969 (4), pp. 118-41.
Fubini E. (a cura di), *R. Wagner e F. Nietzsche*, Milano 1984 (Quaderni di « Musica e realtà », 4).

Altri aspetti particolari della biografia e della formazione intellettuale di Nietzsche:

Fouillée A., *Les jugements de Nietzsche sur Guyau d'après des documents inédits*, in « Revue de philosophie de la France et de l'étranger », 1901 (52), pp. 569-99.
Crusius O., *E. Rohde, ein biographischer Versuch*, Tübingen 1902.
Joel C., *Nietzsche und die Romantik*, Jena 1905.
Faguet E., *Nietzsche et les femmes*, in « Revue des deux mondes », 1912, pp. 81-95.
Binder E., *Malwida von Meysenbug und F. Nietzsche*, Berlin 1917.

Hirsch E., *Nietzsche und Luther*, in « Jahrbuch der Luther-Gesellschaft », 1921, pp. 61-106.
Strecker K., *Nietzsche und Strindberg. Mit ihrem Briefwechsel*, München 1921.
Clisson E., *Nietzsche et Bizet*, in « Revue musicale », 1922 (maggio), pp. 147-54.
Klein J., *Nietzsche and Bizet*, in « Musical Quarterly », 1925 (ottobre), pp. 482-505.
Bouillier V., *Baltasar Graciàn et Nietzsche*, in « Revue de la littérature comparée », 1926 (6), pp. 381-401.
Wahnes G. H., *H. von Stein und sein Verhältnis zu R. Wagner und F. Nietzsche*, Leipzig 1926.
Adam M., *Nietzsches Stellung zur Frau*, in « Die Frau », Berlin 1929, pp. 329-35.
Baeumler A., *Bachofen und Nietzsche*, Zürich 1929 (ristampato in A. B., *Studien zur deutschen Geistesgeschichte*, Berlin 1937).
Brann H. W., *Nietzsche und die Frauen*, Leipzig 1931; 2ª ed. ampliata, Bonn 1978.
Gaby V., *Malwida de Meysenbug, sa vie et ses amis*, Paris 1932.
Giusso L., *Leopardi, Stendhal e Nietzsche*, Napoli 1932.
Kolpaktschy G. e De La Herverie B., *Le mot d'un énigme; la source maçonnique de 'Ainsi parlait Zarathustra'*, in « Mercure de France », 1934, pp. 498-510.
Podach E., *F. Nietzsche und Lou Salomé. Ihre Begegnung 1882*, Zürich 1938.
Salin E., *Jacob Burckhardt und Nietzsche*, Basel 1938.
Martin A. von, *Nietzsche und Burckhardt*, München 1941.
Oehler M., *Nietzsches Bibliothek*, Weimar 1942.
Bluhm H., *Das Lutherbild des jungen Nietzsches*, in « Publications of the Modern Language Society of America », 1943 (58), pp. 264-88.
Williams W. D., *Nietzsche and the French*, Oxford 1952 (l'importanza della lettura dei pensatori francesi nella formazione e nello sviluppo di Nietzsche).
Gerber H. E., *Nietzsche und Goethe*, Bern 1954.
Baumgartner E., *Das Vorbild Emersons in Werk und Leben Nietzsches*, Heidelberg 1957.
Champromis P., *Nietzsche devant la culture française*, in « Romanische Forschungen », 1957 (68), nn. 1-2, pp. 74-115.
Binion R., *Frau Lou: Nietzsche's Wayward Discipline*, Princeton 1968.

Dickopp K. H., *Zum Wandel von Nietzsches Selbstverständnis*, in « Zeitschrift für philosophische Forschung », 1970 (24), pp. 50-71.
Bludau B., *Frankreich im Werk Nietzsches. Geschichte und Kritik der Einflussthese*, Bonn 1979.

2. Monografie generali sul pensiero

Questa parte della bibliografia è suddivisa in tre sezioni: la prima (A) comprende un elenco di opere basilari dal punto di vista storiografico sul pensiero di Nietzsche (e include anche studi fondamentali di forte impronta teoretica, come ad esempio i libri di Jaspers e di Heidegger); la seconda (B) include studi e scritti rappresentativi dei « confronti » filosofici a cui il pensiero di Nietzsche ha dato luogo, cioè lavori di intento non « storiografico » ma teoretico; la terza, infine (C), elenca opere che, pur di rilevanza filosofica meno specifica, sono indispensabili per capire la storia della figura di Nietzsche nella cultura del nostro secolo.

A) Oltre agli scritti di Ch. Andler, di L. Salomé e di C. P. Janz già ricordati sono da vedere:

Eisler R., *Nietzsches Erkenntnistheorie und Metaphysik*, Leipzig 1902.
Ewald O., *Nietzsches Lehre in ihren Grundbegriffen. Die ewige Wiederkehr des Gleichen und der Sinn des Uebermenschen*, Berlin 1903.
Drews A., *Nietzsches Philosophie*, Heidelberg 1904.
Hofmiller J., *Versuche*, München 1909; ed. riv. e aumentata: *Letzte Versuche*, ivi 1952.
Scheler M., *Abhandlungen und Aufsätze*, 2 voll., Leipzig 1915 (dalla 2ª ed. in poi col titolo *Vom Umsturz der Werte*; di Nietzsche si parla nei saggi « Das Ressentiment im Aufbau der Moralen » e « Versuche einer Philosophie des Lebens »; trad. it., Milano 1970).
Bertram E., *Nietzsche. Versuch einer Mythologie*, Berlin 1918; 8ª ed. aumentata, in base a manoscritti inediti, a cura di H. Buchner, Bonn 1965.
Römer H., *Nietzsche*, 2 voll., Leipzig 1921.
Heckel K., *Nietzsche. Sein Leben und seine Lehre*, ivi 1922.
Banfi A., *Nietzsche*, Milano 1924.

Klages L., *Die psychologischen Errungenschaften F. Nietzsches*, Leipzig 1926.
Baeumler A., *Nietzsche, der Philosoph und Politiker*, ivi 1931.
Hofmiller J., *F. Nietzsche*, Lubeck 1933 (rist. Hamburg 1947).
Löwith K., *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Berlin 1935; nuova ed., Stuttgart 1956; trad. it., *Nietzsche e l'eterno ritorno*, Roma-Bari 1982.
Giusso L., *Nietzsche*, Napoli 1936, 2ª ed., Milano 1942.
Jaspers K., *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlin 1936; 3ª ed., ivi 1950.
Heintel E., *Nietzsches « System » in seinen Grundbegriffen*, Leipzig 1939.
Paci E., *F. Nietzsche*, antologia con ampia introd., Milano 1940.
Brinton C., *Nietzsche*, Cambridge (Mass.) 1941; nuova ed., New York 1965.
Morgan G. A., *What Nietzsche means*, ivi 1941; nuova ed., New York 1965.
Copleston F., *F. Nietzsche Philosopher of Culture*, London 1942.
Kaufmann W., *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton 1950; nuova ed., New York 1968 (trad. it., Firenze 1974).
Heimsoeth H., *Metaphysische Voraussetzungen und Antriebe in Nietzsches Immoralismus*, Wiesbaden 1955.
Schlechta K., *Der Fall Nietzsche*, München 1958.
Wolff H. M., *F. Nietzsche. Der Weg zum Nichts*, Bern 1956 (trad. it., Bologna 1975).
Fink E., *Nietzsches Philosophie*, Stuttgart 1960 (trad. it., Padova 1973).
Heidegger M., *Nietzsche*, 2 voll., Pfullingen 1961.
Heftrich E., *Nietzsches Philosophie. Identität von Welt und Nichts*, Frankfurt 1962.
Ulmer K., *Nietzsche. Einheit und Sinn seines Werkes*, Bern 1962.
Schlechta K. - Anders A., *Nietzsche*, Stuttgart 1962.
Deleuze G., *Nietzsche et la philosophie*, Paris 1962 (trad. it., Firenze 1978).
Danto A. C., *Nietzsche as Philosopher*, New York 1965.
Morel G., *Nietzsche. Introduction à une première lecture*, 3 voll., Paris 1971.
Hollingdale R. J., *Nietzsche*, London 1973.
Baroni C., *Ce que Nietzsche a vraiment dit*, Paris 1975.

Montinari M., *Che cosa ha veramente detto Nietzsche*, Roma 1975.
Chaix-Ruy J., *Pour connaître la pensée de Nietzsche*, Paris 1977.

Si vedano inoltre scritti di vari autori nelle seguenti raccolte:

Numero dedicato a Nietzsche della « Revue internationale de Philosophie », n. 67 (1964, 1).
Nietzsche, atti del VII colloquio filosofico internazionale di Royaumont (luglio 1964), Paris 1967.
Numero dedicato a Nietzsche della « Revue philosophique de la France et de l'Etranger », n. 96 (1971, 3).
Nietzsche aujourd'hui?, Atti del colloquio internazionale di Cérisy-La-Salle (luglio 1972), Paris 1973.
Il caso Nietzsche, Cremona 1973.
Numero dedicato a Nietzsche della rivista « Nuova Corrente », nn. 68-69 (1979).
Nietzsche, a cura di J. Salaquarda, Darmstadt 1980.
Amicizie stellari, a cura di A. Marini, Milano 1982.
Nietzsche: verità-interpretazione, Atti del convegno di Rapallo (dicembre 1982), Genova 1983.

B)

Riehl A., *F. Nietzsche. Der Künstler und der Denker*, Stuttgart 1897 (trad. it., Palermo 1911).
Ziegler Th., *F. Nietzsche*, Berlin 1900.
Lasserre P., *La morale de Nietzsche*, Paris 1902.
Vaihinger H., *Nietzsche als Philosoph*, Berlin 1902.
Rensi G., *Studi e note*, Milano 1903.
Id., *L'immoralismo di F. Nietzsche*, in « Rivista ligure », 1906, n. 5, pp. 287-322.
Sestov L., *Tolstoi und Nietzsche* (ed. russa, Pietroburgo 1907), Köln 1923.
Id., *La filosofia della tragedia: Dostoevskij e Nietzsche* (ed. russa, Pietroburgo 1909), trad. it., Napoli 1950.
Grützmacher R. H., *Nietzsche*, Leipzig 1910 (nuova ed., ivi 1939).
De Pallarès V., *Le crépuscule d'un idole: Nietzsche, nietzschéisme, nietzschéens*, Paris 1910.
Croce B., *Saggio sullo Hegel, seguito da altri scritti di storia della filosofia*, Bari 1913.

Rickert H., *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*, Tübingen 1920.
Del Negro W., *Die Rolle der Fiktionen in der Erkenntnistheorie Nietzsches*, München 1923.
Hirsch M., *F. Nietzsche, der Philosoph der abendländischen Kultur*, Stuttgart 1924.
Von Balthasar H. U., *Apokalypse der deutschen Seele*, 3 voll., Leipzig 1936-39 (il vol. II è intitolato: *Im Zeichen Nietzsches*).
Della Volpe G., *Crisi critica dell'estetica romantica e altri saggi*, Messina 1941; 2ª ed., Roma 1963.
Bataille G., *Somme athéologique. III: Sur Nietzsche*, Paris 1945 (trad. it., Milano 1970).
Weber A., *Abschied von der bisherigen Geschichte. Ueberwindung des Nihilismus*, Bern 1946 (di Nietzsche si parla alle pp. 144-208).
Giesz L., *Nietzsche. Existenzialismus und Wille zur Macht*, Stuttgart 1950.
Landmann M., *Geist und Leben. Varia nietzscheana*, Bonn 1951.
Lukács G., *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin 1954 (trad. it., Torino 1959).
Mirri E., *La metafisica nel Nietzsche*, Bologna 1961.
Bartuschat W., *Nietzsche. Selbstsein und Negativität*, Diss., Heidelberg 1964.
De Feo N. M., *Analitica e dialettica in Nietzsche*, Bari 1965.
Granier J., *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris 1966.
Pütz P., *F. Nietzsche*, Stuttgart 1967.
Purkhart W., *Metaphysische Perspektiven im Denken F. Nietzsches*, Wien 1967.
Vattimo G., *Ipotesi su Nietzsche*, Torino 1967.
Habermas J., *Nachwort* al vol.: F. Nietzsche, *Erkenntnistheoretische Schriften*, Frankfurt 1968 (trad. it. nel vol. *Cultura e critica*, Torino 1980).
Volkmann-Schluck K. H., *Interpretationen zur Philosophie Nietzsches*, ivi 1968.
Klossowski P., *Nietzsche et le cercle vicieux*, Paris 1969 (trad. it., Milano 1981).
Rey J. M., *L'enjeu des signes. Lecture de Nietzsche*, Paris 1971.
Foucault M., *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, nel vol. di Vari Autori, *Hommage à J. Hyppolite*, Paris 1971.

Rohrmoser G., *Nietzsche und das Ende der Emanzipation*, Freiburg i. B. 1971.
Mueller-Lauter W., *Nietzsche: seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, Berlin 1971.
Pautrat B., *Versions du soleil*, Paris 1971.
Kofman S., *Nietzsche et la métaphore*, ivi 1972.
Greiner B., *F. Nietzsche: Versuch und Versuchung in seinen Aphorismen*, München 1972.
Kremer-Marietti A., *L'homme et ses labyrinthes. Essai sur F. Nietzsche*, Paris 1972.
Vattimo G., *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Milano 1974.
Colli G., *Dopo Nietzsche*, ivi 1974.
Guerin M., *Nietzsche, Socrate héroique*, Paris 1975.
Djurić M., *Die geschichtliche Erfahrung des Nihilismus*, in « Wiener Jahrbuch f. Philosophie », 8 (1975), pp. 212-49.
Jähnig D., *Welt-Geschichte: Kunst-Geschichte*, Köln 1975 (saggi su Nietzsche alle pp. 68-196).
Derrida J., *Éperons. Les styles de Nietzsche*, Venezia 1976.
Rupp G., *Rhetorische Strukturen und kommunikative Determinanz. Studien zur Textkonstitution des philosophischen Diskurses im Werk F. Nietzsches*, Bern-Frankfurt 1976.
Magnus B., *Nietzsche's Existential Imperative*, Bloomington (Ind.) 1978.
Masini F., *Lo scriba del caos. Interpretazione di Nietzsche*, Bologna 1978.
Margreiter R., *Ontologie und Gottesfrage bei Nietzsche*, Meisenheim/Glan 1978.
Bouda R., *Kulturkritik und Utopie beim frühen Nietzsche*, Frankfurt-Bern 1980.
Kaulbach F., *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*, Köln-Wien 1980.
Vattimo G., *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*, Milano 1981.
Figl J., *Interpretation als philosophisches Prinzip. F. Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlass*, Berlin-New York 1982.
Mazzarella E., *Nietzsche e la storia. Storicità e ontologia della vita*, Napoli 1983.
Vitiello V., *Utopia del nichilismo. Tra Nietzsche e Heidegger*, ivi 1983.

C) Per un inquadramento della « fortuna » di Nietzsche in vari ambiti linguistici o in determinati periodi si vedano:

Bianquis G., *Nietzsche en France*, Paris 1929.
Von Petzold G., *Nietzsche in englisch-amerikanischer Beurteilung bis zum Ausgang des Weltkrieges*, in « Anglia » (Halle), 1929 (53), pp. 134-218.
Deesz G., *Die Entwicklung des Nietzsche-Bildes in Deutschland*, Diss., Bonn 1933.
Lengyel B., *Nietzsches ungarische Nachwelt*, in « Jahrbuch des deutschen Instituts der Universität Budapest », 1939 (5), pp. 457-541.
Marcuse L., *Nietzsche in America*, in « South Atlantic Quarterly », 1951 (50), pp. 330-39.
Rusker U., *Nietzsche in der Hispania*, München-Bern 1962.
Sobejano G., *Nietzsche en España*, Madrid 1967.
Ries W., *Grundzüge des Nietzsche-Verständnisses in der Deutung seiner Philosophie. Zur Geschichte der Nietzsche-Literatur in Deutschland (1932-1963)*, Dissertazione, Heidelberg 1967.
Boudot P., *Nietzsche et l'au-delà de la crise. Nietzsche et les ecrivains français de 1930 à 1960*, Paris 1970.
Trachter D. S., *Nietzsche in England, 1890-1914. The Growth of a Reputation*, Toronto 1970.
Strong B., *Images of Nietzsche in America 1900-1970*, in « South Atlantic Quarterly », autunno 1971, pp. 575-94.
Krummel R. F., *Nietzsche und der deutsche Geist. Ausbreitung und Wirkung des Nietzsche Werkes im deutschen Sprachtum bis zum Todesjahr des Philosophen*, Berlino-New York 1974; un secondo volume, relativo al 1901-18, è uscito, ivi, nel 1983.
Stefani M. A., *Nietzsche in Italia. Rassegna bibliografica 1893-1970*, Assisi-Roma 1975.
Brandl H., *Persönlichkeitsidealismus und Willenskult. Aspekte der Nietzsche-Rezeption in Schweden*, Heidelberg 1977.
Michelini G., *Nietzsche nell'Italia di D'Annunzio*, Palermo 1978.
Davis R. D., *Nietzsche in Russia. A preliminary bibliography*, in « Germano-slavica » (Waterloo, Canada), 1977 (2), n. 3, pp. 201-20.
Kiss E., *Über die ungarische Wirkung F. Nietzsches bis 1918-9*, in « Annales Universitatis Scientiarum Budapestinensis de Rolando Eötvös nominatae », 1978 (2), pp. 137-51.

Gabel G., *F. Nietzsche. Leben und Werk im Spiegel westeuropäische Hochschulschriften. Eine Bibliographie*, Hamburg 1978.

Da vedere inoltre:

Lichtenberger H., *La philosophie de Nietzsche*, Paris 1898.
Zoccoli E., *F. Nietzsche, la filosofia religiosa - la morale, l'estetica*, Modena 1898.
Brandes G., *En Afhandling em aristokratisk radikalisme*, Copenhagen 1899.
De Gaultier J., *De Kant à Nietzsche*, Paris 1900.
Richter R., *F. Nietzsche Sein Leben und sein Werk. 15 Vorlesungen gehalten an der Universität Leipzig*, Leipzig 1903.
Orestano F., *Le idee fondamentali di F. Nietzsche nel loro progressivo svolgimento. Esposizione e critica*, Palermo 1903.
Willy R., *F. Nietzsche. Eine Gesamtschilderung*, Zürich 1904.
Seillière E., *La philosophie de l'impérialisme*, vol. II: *Apollon ou Dionysos. Etude critique sur F. Nietzsche et l'utilitarisme impérialiste*, Paris 1905.
Papini G., *Il crepuscolo dei filosofi*, Milano 1906.
Mencken H. L., *The Philosophy of Nietzsche*, Boston 1908 (nuova ed., Port Washington (N.Y.) 1967).
Mussolini B., *La filosofia della forza*, in « Pensiero romagnolo », autunno 1908.
Borgese G. A., *G. d'Annunzio*, Napoli 1909.
Meyer R. M., *Nietzsche Sein Leben und seine Werke*, München 1910.
Chatterton-Hill G., *The Philosophy of Nietzsche*, London 1913.
Hammer W., *Nietzsches Metaphysik*, Leipzig 1914.
Salter W., *Nietzsche The Thinker*, New York 1917.
Muckle F., *F. Nietzsche und der Zusammenbruch der Kultur*, München 1921.
Gundolf E. - Hildebrandt K., *Nietzsche als Richter unserer Zeit*, Breslau 1923.
Bubnoff N., *F. Nietzsches Kulturphilosophie und Umwertungslehre*, Leipzig 1924.
Castiglioni M., *Il poema eroico di F. Nietzsche*, Torino 1924.
Hildebrandt K., *Wagner und Nietzsche. Ihre Kampf gegen das 19. Jahrhundert*, Breslau 1924.
Zweig S., *Die Baumeister der Welt*, vol. II: *Der Kampf mit dem Dämon. Hölderlin, Kleist, Nietzsche*, Leipzig 1925 (trad. it., Milano 1938).
Lessing Th., *Nietzsche*, Berlin 1925.
De Gaultier J., *Les maîtres de la pensée antichrétienne: Nietzsche*, Paris 1926.
Vetter A., *Nietzsche*, München 1926.
Landry H., *F. Nietzsche*, Berlin 1931.
Maulnier T., *Nietzsche*, Paris 1933.
Hildebrandt K., *Ueber Deutung und Einordnung von Nietzsches 'System'*, in « Kant-Studien », 1936, pp. 221-93.
Lefebvre H., *Nietzsche*, Paris 1939 (antologia con ampia introduzione).
Cresson A., *Nietzsche, sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie*, Paris 1942.
Engelke K., *Die metaphysischen Grundlagen in Nietzsches Werk*, Würzburg 1942.
Barth H., *Wahrheit und Ideologie*, Zürich 1945 (pp. 207-83: « Nietzsches Philosophie als Kunst des Misstrauens »).
Flake O., *Nietzsche. Rückblick auf seine Philosophie*, Baden Baden 1946.
Weymann-Weyhe W., *Die Entscheidung des Menschen. Nietzsche als geschichtliche Wirklichkeit*, Freiburg i. B. 1948.
Mann Th., *Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung*, Berlin 1948 (anche compreso nel vol. *Neue Studien*, Stockholm/Berlin 1948; trad. it. nel vol. *Nobiltà dello spirito*, Milano 1953; il saggio è ripubblicato nel 1980 con i saggi su Schopenhauer e Freud).
Lavrin J., *Nietzsche. An Approach*, London 1948.
Jünger F. G., *Nietzsche*, Frankfurt 1949.
Camus A., *L'homme revolté*, Paris 1951.
Heller E., *The Disinherited Mind*, London 1952 (trad. it., Milano 1965).
Holz H. H., *Die abenteuerliche Rebellion. Bürgerliche Protestbewegungen in der Philosophie. Stirner, Nietzsche, Sartre, Marcuse*, Darmstadt-Neuwied 1976.
Heller P., *Probleme der Zivilisation. Versuche über Goethe, Th. Mann, Nietzsche und Freud*, Bonn 1978.
Sini C., *Semiotica e filosofia. Segno e linguaggio in Peirce, Nietzsche, Heidegger, Foucault*, Milano 1978.
Stelzer S., *Der Zug der Zeit. Nietzsches Versuch der Philosophie*, Meisenheim 1979.
Marcel G., *Nietzsche: l'homme devant la mort de Dieu* (Ine-

dito), in *G. Marcel et la pensée allemande*, Paris 1979, pp. 9-24.
Thiel M., *Nietzsche: ein analytischer Aufbau seiner Denkstruktur*, Heidelberg 1980.
Colli G., *Scritti su Nietzsche*, Milano 1980.
AA. VV., *Crucialità del tempo. Saggi sulla concezione nietzschiana del tempo* (a cura di M. Cacciari), Napoli 1980.
Montinari M., *Su Nietzsche*, Roma 1982.

3. Rapporti, influenze, confronti

Schellwien R., *Max Stirner und Nietzsche. Erscheinungen des modernen Geistes, und das Wesen des Menschen*, Leipzig 1892.
Kreibig (Laurentius) J. C., *Krapotkins Morallehre und deren Beziehung zu Nietzsche*, Dresden 1896.
Falkenfeld M., *Marx und Nietzsche*, Leipzig 1899.
Oudinot G., *T. Carlyle et F. Nietzsche*, in « Mercure de France », 1899, n. 31, pp. 622-46.
Selle C. F., *Die Philosophie der Weltmacht* (su Spencer e Nietzsche), Leipzig 1902.
Fouillée A., *Nietzsche et l'immoralisme*, Paris 1902.
Dernoschek G. A., *Das Problem des egoistischen Perfektionismus in der Ethik Spinozas und Nietzsches*, Leipzig 1905.
Caussy F., *La théorie des sacrifices d'après Nietzsche et J. de Maistre*, in « Mercure de France », 1906, n. 59, pp. 344-66.
Simmel G., *Schopenhauer und Nietzsche*, Leipzig 1907 (trad. it., Torino 1923).
Berthelot R., *Evolutionnisme et platonisme*, Paris 1908 (pp. 88-138: l'idea di vita in Guyau, Nietzsche e Bergson).
Schiedt R. C., *E. Haeckel and F. Nietzsche*, in « Reformed Church Review », 1908 (12), pp. 29-47 e 213-33.
Ewald O., *Darwin und Nietzsche*, in « Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik », 1909, supplemento 1, pp. 159-79.
Jackh E., *F. Nietzsche und D. F. Strauss*, in « Patria », Berlin 1909, pp. 210-47.
Allen G., *Self-Assertion in Nietzsche and Self-Surrender in Boehme: a Contrast and an Identity*, in « Hibbert Journal », 1909/10, pp. 411-27.
Baumgartner O., *Hölderlin und Nietzsches Zarathustra*, in « Wissen und Leben », Zürich 1911, pp. 853-63.

Berthelot R., *Un romantisme utilitaire. Etude sur le mouvement pragmatiste*, Paris 1911 (con pagine su Nietzsche e Peirce e Nietzsche e Poincaré).
Fischer O., *Nietzsche und Kleist*, in « Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und deutsche Literatur », 1911, pp. 506-19.
Mueller-Freienfels R., *Nietzsche und der Pragmatismus*, in « Archiv für Geschichte der Philosophie », 1913, pp. 339-58.
Bauer H., *Pascal et Nietzsche*, in « La revue germanique », 1914 (10), pp. 1-51.
Sodeur G., *Kierkegaard und Nietzsche*, Tübingen 1914.
Ziegler Th., *Menschen und Probleme*, Berlin 1914 (contiene saggi su Nietzsche e Hölderlin e su Nietzsche e Socrate).
Bauch B., *F. Nietzsche und der deutsche Idealismus*, in « Der Panther », 1917 (5), pp. 496-519.
Bertram E., *Nietzsches Goethebild*, in « Festschrift B. Litzmann », Bonn 1920, pp. 318-61.
Ludwig A., *Nietzsche und Shakespeare*, in « Jahrbuch der deutschen Shakespeare-Gesellschaft », 1920, pp. 24-57.
Caffi E., *Nietzsches Stellung zu Machiavellis Lehre*, Wien 1921.
Dietrich A., *Marx' und Nietzsches Bedeutung für die deutsche Philosophie der Gegenwart*, in « Die Dioskuren », 1922, pp. 338-80.
Gabetti G., *Nietzsche e Leopardi*, in « Il convegno », 1923, pp. 441-61 e 513-31, e 1924, pp. 5-30.
Liebmann W., *Nietzsche für und gegen Vaihinger. Die Rolle der Fiktionen in der Erkenntnistheorie F. Nietzsches*, München 1923.
Jacob G., *Th. Mann und Nietzsche. Zum Probleme der Decadence*, München 1926.
Löwith K., *Nietzsche im Lichte der Philosophie von L. Klages*, in « Reichls philosophischer Almanach », Darmstadt 1927, pp. 285-348.
Hasse H., *Vorstufen der Lehre Nietzsches von der ewigen Wiederkunft bei Schopenhauer*, in « Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft », 1929 (16), pp. 45-56.
Langer N., *Das Problem der Romantik bei Nietzsche*, Münster 1929.
Depenheuer K., *Nietzsche-Maeterlinck. Ein Beitrag zum Problem des Individualismus*, Krefeld 1930.
Rehm W., *J. Burckhardt*, Leipzig 1930 (il rapporto Nietzsche-Burckhardt è toccato alle pp. 172-200).

Jankelevitch S., *L'unique et le surhomme, le problème de la personnalité chez Stirner et chez Nietzsche*, in « Revue d'Allemagne », 1931, pp. 27-40 e 216-43.
Litt Th., *Nietzsche und die Philosophie des Lebens*, in « Handbuch der Philosophie », München 1931.
Spencer M., *Spinoza and Nietzsche: a Comparison*, in « Monist », 1931, pp. 67-90.
Berning A. H., *Ringen um die Idee. Nietzsche, Hölderlin und Karoline von Günderode*, in « Das Wort in der Zeit », 1933 (1), n. 5, pp. 1-12.
Drain H., *Nietzsche et Gide*, Paris 1933.
Löwith K., *Kierkegaard und Nietzsche oder philosophische und theologische Ueberwindung des Nihilismus*, Frankfurt a. M. 1933.
Brodersen A. - Jablonski W., *Herder und Nietzsche oder die philosophische Einheit des Goethejahrhunderts*, in « Skrifter. Norske videnskabers selskab », Trondhjem 1934, n. 10, pp. 1-45.
Fairly B., *Nietzsche and Goethe*, in « Bulletin of the John Rylands Library », 1934 (18), pp. 298-314.
Gurlitt W., *Von F. Nietzsche zu R. Steiner*, in « Anthroposophie », Stuttgart 1934 (16), pp. 237-48.
Rosengarten W., *Nietzsche und George, ihre Sendung und ihr Menschtum*, Leipzig 1934.
Bernhart J., *Meister Eckhart und Nietzsche. Ein Vergleich für die Gegenwart*, Berlin 1935.
Kein O., *Das Apollinische und das Dionysische bei Nietzsche und Schelling*, Berlin 1935.
Dehn F., *Rilke und Nietzsche*, in « Dichtum und Volkstum », 1936 (37), pp. 1-22.
Löwith K., *J. Burckhardt*, Lüzern 1936 (il rapporto Nietzsche-Burckhardt è toccato alle pp. 11-61).
Przywara E., *T. von Aquin, I. von Loyola, F. Nietzsche*, in « Zeitschrift für Askese und Mystik », 1936 (11), Innsbruck, pp. 257-95.
Platz H., *Nietzsche und Bourget*, in « Neuphilologische Monatsschrift », 1937 (8), pp. 177-86.
Ackermann O., *Kant im Urteil Nietzsches*, Tübingen 1939.
Jolivet H., *Strindberg et Nietzsche*, in « Revue de la littérature comparée », 1939 (19), pp. 390-406.
Schubart W., *Dostojewski und Nietzsche. Symbolik ihres Lebens*, Lüzern 1939.
Hultsch G., *F. Nietzsche und Luther*, Gütersloh 1940.

Kuehnemund R., *Faust and Zarathustra in our Time*, in « Germanic Review », New York 1940 (15), pp. 116-36.
Weber-Colonius E., *Nietzsche und Plotin. Versuch eines Vergleichs*, Kassel 1941.
Heyse H., *Kant und Nietzsche*, in « Kant-Studien », 1942/3 (42), pp. 3-27.
Bentley E. R., *A Century of Hero-Worship: a Study of the Idea of Heroism in Carlyle and Nietzsche with Notes on other Hero-Worshippers of modern Times*, Filadelfia-New York 1944.
Abegg E., *Nietzsches Zarathustra und der Prophet des alten Iran*, negli atti delle conferenze pronunciate a Ginevra in occasione del centenario della nascita di Nietzsche (14 e 15 ottobre 1944), Zürich 1945, pp. 64-82.
Aler J. M., *Im Spiegel der Form. S. George und Nietzsche*, Amsterdam 1947.
Struve W., *Die neuzeitliche Philosophie als Metaphysik der Subjektivität. Kierkegaard und Nietzsche*, Freiburg i. B. 1949.
Kamerbeek J., *Dilthey versus Nietzsche*, in « Studia philosophica », Basel 1950 (10), pp. 52-84.
Maillet A. - Roeschl H., *Blake et Nietzsche*, in *Nietzsche (1844-1900): études et témoignages du cinquantenaire*, Paris 1950, pp. 143-71.
Bonifazi C., *Christendom attacked: a Comparison of Kierkegaard and Nietzsche*, London 1953.
Steinacker E., *Nietzsche und Péguy*, in « Der Brenner », Innsbruck 1954 (18), pp. 169-76.
Brandt R., *Freud and Nietzsche: a Comparison*, in « Revue de l'Université d'Ottawa », 1955 (25), pp. 225-34.
Kaufmann W., *Nietzsche and Rilke*, in « Kenyon Review », 1955 (17), pp. 1-22.
Virtanen R., *Nietzsche and Corneille*, in « Symposium », 1957, pp. 225-39.
Hubbard S., *Nietzsche und Emerson*, Basel 1958.
Cordle T., *Malraux and Nietzsche's 'Geburt der Tragödie'*, in « Bucknell Review », 1959 (8), pp. 89-104.
Beerling R. F., *Hegel und Nietzsche*, in « Hegel-Studien », I, 1961, pp. 229-46.
Gaede E., *Nietzsche et Valéry*, Paris 1962.
Moeller J., *Nietzsche und die Metaphysik. Zu Heideggers Nietzscheinterpretation*, in « Tübinger theologische Quartalschrift », 1962 (142), pp. 283-310.

Puetz H. P., *Kunst und Künstlerexistenz bei Nietzsche und Thomas Mann*, Bonn 1963.
Boasson Ch., *On the Social and Legal Philosophers' Encounter with Nietzsche*, in « Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie », 1963, pp. 447-79.
Stavrou C. N., *Whitman and Nietzsche. A Comparative Study of their Thought*, Chapel Hill 1964.
Heller E., *The Artist's Journey into the Interior and Other Essays*, New York 1965 (i saggi: *The Importance of Nietzsche* e *Wittgenstein and Nietzsche*).
Seidler I., *Das Nietzschebild R. Musils*, in « Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte », 1965 (39), n. 3, pp. 329-49.
Hillebrand B., *Artistik und Auftrag. Zur Kunsttheorie von Benn und Nietzsche*, München 1966.
Abenheimer K. M., *Rilke and Nietzsche*, in « Philosophical Journal », 1967 (4), pp. 95-106.
Aspel P., *René Char et Nietzsche*, in « Liberté », Montréal 1968 (10), pp. 166-82.
Boehm R., *Husserl und Nietzsche*, nel vol. *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie*, Den Haag 1968.
Dyck J. W., *Kleist and Nietzsche: Lebensplan and Lust-Motiv*, in « German Life and Letters », 1968 (21), pp. 189-203.
La Valley A. J., *Carlyle and the Idea of the Modern: Studies in Carlyle's Prophetic Literature and its Relation to Blake, Nietzsche, Marx and Others*, New Haven-London 1968.
Toernqvist E., *Nietzsche and O'Neill: a Study in Affinity*, in « Orbis litterarum », 1968 (23), pp. 97-126.
Van de Viele J., *Heidegger et Nietzsche*, in « Revue philosophique de Louvain », 1968 (66), pp. 435-86.
White J., *Ulysses: the Metaphysical Foundations and Grand Design*, in « Modern Fiction Studies », 1969 (15), pp. 27-34 (sull'influenza esercitata da Nietzsche su Joyce).
Boudot P., *Nietzsche et l'au-delà de la liberté*, Paris 1970 (su Nietzsche e gli scrittori francesi tra il 1930 e il 1960).
Dickopp K. H., *Aspekte zum Verhältnis Nietzsche-Kant und ihre Bedeutung für die Interpretation des 'Willen zur Macht'*, in « Kant-Studien », 1970 (61), pp. 97-111.
Hefrich E., *Nietzsche im Denken Heideggers*, in *Durchblicke, M. Heidegger zum 80. Geburtstag*, Frankfurt a. M. 1970, pp. 331-49.
Seitter W., *F. Grillparzer und F. Nietzsche*, in « Jahrbuch der Grillparzer-Gesellschaft », 1970 (3), pp. 87-107.

Sondag Y., *Nietzsche, Schopenhauer, l'ascetisme et la psychanalyse*, in « Revue de philosophie de la France et de l'étranger », 1971 (96), pp. 348-59.
Geller P., *Nietzsche, Peirce et le désaveu du sujet*, in « Annales publiées trimestrielment par l'Université de Toulouse-Le Mirail », 1972 (8), n. 3, pp. 95-110.
Meyer-Wendt H. J., *Der frühe Hofmannsthal und die Gedankenwelt Nietzsches*, Heidelberg 1973.
Howey R. L., *Heidegger and Jaspers on Nietzsche*, Den Haag 1973.
Susini-Costantini H., *Gérard de Nerval, Frédéric Nietzsche. Une prophétie du Retour Eternel*, in « Cahiers internationaux de symbolisme », Genève 1973, nn. 24-5, pp. 119-31.
Masao A., *Zen and Nietzsche*, in « The Eastern Buddhist », Kyoto 1973 (6), n. 2, pp. 14-32.
Reboul O., *Nietzsche critique de Kant*, Paris 1974.
Dionne J. R., *Pascal et Nietzsche. Etude historique et comparée*, New York 1974.
Green E. H., *Blueprints for Utopia. The political Ideas of Nietzsche and D. H. Lawrence*, in « Renaissance and Modern Studies », Nottingham 1974 (18), pp. 141-61.
Wurzer W. S., *Nietzsche und Spinoza*, Meisenheim 1975.
Penzo G., *F. Nietzsche nell'interpretazione heideggeriana*, Bologna 1976.
Madera R., *Identità e feticismo. Forma di valore e critica del soggetto, Marx e Nietzsche*, Milano 1977.
Vattimo G., *Nietzsche heute?*, in « Philosophische Rundschau », 1977 (24), pp. 67-91 (trad. it. in *Riscoprire Nietzsche*, a cura di A. Fallica, Palermo 1980).
Weyembergh M., *F. Nietzsche et E. von Hartmann*, Bruxelles 1977.
Clair A., *Enigme nietzschéenne et paradoxe kierkegaardien*, in « Revue de Théologie et de Philosophie », Lausanne 1977, n. 3, pp. 196-221.
Rosenthal B., *Die Idee des Absurden. F. Nietzsche und A. Camus*, Bonn 1977.
AA. VV., *Nietzsche und die deutsche Literatur*, a cura di B. Hillebrand, 2 voll., Tübingen 1978.
Donadio S., *Nietzsche, H. James and the Artistic Will*, London-New York-Oxford 1978.
Behler E., *Nietzsche's Challenge to Romantic Humanism*, in « Canadian Review of Comparate Literature », Edmonton 1978 (5), n. 1, pp. 30-52.

Piga F., *Il mito del superuomo in Nietzsche e D'Annunzio*, Firenze 1979.
Blondel E., *'Wohin?', 'Wozu?': ein Kulturproblem. Wahrheit und Leben bei Hume und Nietzsche*, in « Perspektiven der Philosophie », Amsterdam 1980 (6), pp. 79-89.
Assoun P. L., *Nietzsche et Freud*, Paris 1980.
Market O., *Fichte und Nietzsche*, in « Perspektiven der Philosophie », 1981 (7), pp. 119-31.
Mistry F., *Nietzsche and Buddhism. Prolegomenon in a Comparative Study*, Berlin-New York 1981.
Stack G. J., *Nietzsche and Boscovich's Natural Philosophy*, in « Pacific Philosophical Quarterly », 1981 (62), pp. 69-87.
Reckermann A., *Nietzsche und Pascal*, in « Philosophisches Jahrbuch », 1982 (89), pp. 325-46.
Bohlmann O., *Yeates and Nietzsche. An Exploration of Major Nietzschean Echoes in the Writings of W. B. Yeates*, Tatowa (N. J.) 1982.
Bolz N. W., *Tod des Subjekts. Die neuere französische Philosophie im Zeichen Nietzsches*, in « Zeitschrift für philosophische Forschung », 1982 (36), n. 3, pp. 444-52.
Raschel H., *Das Nietzsche-Bild im George-Kreis*, Berlin-New York 1983.

4. Studi su aspetti e problemi particolari

a) Nietzsche e i Greci:

Wiesenthal M., *F. Nietzsche und die griechische Sophistik*, Heidelberg 1904.
Oehler R., *F. Nietzsche und die Vorsokratiker*, Leipzig 1904.
Bauer H., *La conception de l'hellénisme dans Goethe et dans F. Nietzsche*, in « La revue germanique », 1908, pp. 365-413.
Cipriani C., *Le dottrine amoraliste di F. Nietzsche e quelle dei sofisti*, Sassari 1910.
Nestle W. von, *Nietzsche und die griechische Philosophie*, in « Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und deutsche Literatur », 1912 (29), pp. 554-84.
Klugmann N. - Latzarus B., *F. Nietzsche et la pensée grecque*, Paris 1920.
Howald E., *F. Nietzsche und die klassische Philologie*, Gotha 1920.

Gurlitt L., *Die Erkenntnis des klassischen Altertums aus dem Geiste F. Nietzsches*, nel vol. *Den Manen F. Nietzsches*, a cura di M. Oehler, per il 75° compleanno di Elisabeth Förster-Nietzsche, München 1921, pp. 57-80.
Haiser F., *Im Anfang war der Streit. Nietzsches Zarathustra und die Weltanschauung des Altertums*, München 1921.
Nuesch E., *Nietzsche et l'antiquité. Essai sur un idéal de civilisation*, Paris 1925.
Knight A. H., *Some Aspects of the Life and Work of Nietzsche and particularly of his Connection with Greek Literature and Thought*, New York 1933.
Id., *Nietzsche and Epicurean Philosophy*, in « Philosophy », 1933 (8), pp. 431-45.
Reinhardt K., *Nietzsches Klage der Ariadne*, in « Die Antike », 1935 (11), pp. 85-109.
Mis L., *De Nietzsche à H. von Hofmannsthal*, in « La revue germanique », 1938, pp. 337-61 (l'interpretazione nietzscheana della tragedia greca vista da H. von Hofmannsthal e da H. Bahr).
Kerényi K., *Nietzsche und Ariadne*, in « Neue Schweizer Rundschau », 1944 (12), pp. 402-12.
Schlechta K., *Der junge Nietzsche und das klassische Altertum*, Mainz 1948.
Coulter J. A., *Nietzsche and Greek Studies*, in « Greek, Roman and Byzantine Studies », 1960 (3), pp. 46-51.
Vogt E., *Nietzsche und der Wettkampf Homers*, in « Antike und Abendland », 1962 (11), pp. 103-13.
Duval R., *Le point de départ de la pensée de Nietzsche: Nietzsche et le platonisme*, in « Revue des sciences philosophiques et théologiques », 1969 (53), pp. 601-37.
Der Streit um Nietzsches 'Geburt der Tragödie' (gli scritti di E. Rohde, R. Wagner, U. von Wilamowitz-Moellendorf), a cura di K. Gründer, Hildesheim 1969 (trad. it., *La polemica sull'arte tragica*, a cura e con introduzione di F. Serpa, Firenze 1972).
Schmidt H. J., *Nietzsche und Sokrates. Philosophische Untersuchungen zu Nietzsches Sokratesbild*, Meisenheim-Glan 1969.
Goth J., *Nietzsche und die Rhetorik*, Tübingen 1970.
Ramnoux C., *Etudes présocratiques*, Paris 1970.
Dannhauser W. J., *Nietzsche's View of Socrates*, Ithaca (N.Y.) 1974.

AA. VV., *Studies in Nietzsche and the Classical Tradition* (a cura di J. C. O'Flaherty), Chapel Hill (N.C.) 1976.
Hoelscher U., *Die Wiedergewinnung des antiken Bodens. Nietzsches Rückgriff auf Heraklit*, in « Neue Hefte für Philosophie », 1979, nn. 15-16, pp. 156-82.
Grant G. P., *Nietzsche and the Ancient: Philosophy and Scholarship*, in « Dionysius », 1979 (3), pp. 5-16.
Escobar R., *Nietzsche e la filologia*, Milano 1980.
Silk M. S. - Stern J. P., *Nietzsche on Tragedy*, Cambridge 1981.

b) Nietzsche e il cristianesimo:

Kaftan J., *Das Christentum und Nietzsches Herrenmoral*, Berlin 1897.
Id., *Aus der Werkstatt des Uebermenschen*, in « Deutsche Rundschau », 32 (1905), pp. 90-110 e 237-60.
Jacobi J., *The Nietzschean Ideal and the Christian Ideal. Superman and Saint*, in « American Catholic Quarterly », 1916 (luglio), pp. 463-91.
Figgis J. N., *The Will to Freedom, or the Gospel of Nietzsche and the Gospel of Christ*, New York 1917.
De Lubac H., *Le drame de l'humanisme athée*, Paris 1933.
Koehler G., *Nietzsche und der Katholizismus*, Fulda 1937.
Wenzel F., *Das Paulus-Bild bei Nietzsche*, Breslau 1937.
Hauff R. von, *Nietzsches Stellung zur christlichen Demut*, Tübingen 1939.
Dibelius M., *Der 'psychologische Typus des Erlösers' bei Nietzsche*, in « Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte », 1944 (22), pp. 61-91.
Jaspers K., *Nietzsche und das Christentum*, Hameln 1946, München 1952[2].
Buri F., *Kreuz und Ring. Die Kreuzestheologie des jungen Luther und die Lehre von der ewigen Wiederkunft in Nietzsches 'Zarathustra'*, Bern 1947.
Thompson R., *Nietzsche and Christian Ethics*, New York 1952.
Lotz J. B., *Zwischen Seligkeit und Verdammnis*, Frankfurt a. M. 1953.
Benz E., *Nietzsches Ideen zur Geschichte des Christentums*, Leiden 1956.
Grau G.-G., *Christlicher Glaube und intellektuelle Redlichkeit. Eine religionsphilosophische Studie über Nietzsche*, Frankfurt a. M. 1958.

Welte B., *Nietzsches Atheismus und das Christentum*, Darmstadt 1958.
Biser E., *'Gott ist tot'. Nietzsches Destruktion des christlichen Bewusstsein*, München 1962.
Wein H., *Positives Antichristentum. Nietzsches Christusbild im Brennpunkt nachchristlicher Anthropologie*, Den Haag 1962 (molto importante anche come punto di vista generale sul pensiero di Nietzsche).
Vollmer H., *Nietzsches Zarathustra und die Bibel*, Hamburg 1963.
Picht G., *Schuld und religiöse Erfahrung*, Freiburg i. B. 1968 (il saggio: *Zum Problem der 'Genealogie der Moral' bei Nietzsche*, pp. 39-60).
Gilson E., *The Idea of God and the Difficulties of Atheism*, in « Philosophy Today », 1969 (13), pp. 174-205.
Kaempfert M., *Säkularisation und neue Heiligkeit. Religiöse und religionsbezogene Sprache bei F. Nietzsche*, Berlin 1971.
Valadier P., *Nietzsche et la critique du christianisme*, Paris 1974.
Pfeil H., *Von Christus zu Dionysos. Nietzsches religiöse Entwicklung*, Meisenheim 1975.
Lauret B., *Schulderfahrung und Gottesfrage bei Nietzsche und Freud*, München 1977.
Goedert G., *Nietzsche critique des valeurs chrétiennes: souffrance et compassion*, Paris 1977.
Valadier P., *Jésus-Christ ou Dionysos. La foi chrétienne en confrontation avec Nietzsche*, Paris 1979.
Nietzsche e l'umanesimo cristiano, numero monografico della rivista « Aquinas », 1979 (22), n. 3.
Blondel E., *Nietzsche: le cinquième Evangile?*, Paris 1980.
Id., *'Götzen aushorchen'. Versuch einer Genealogie der Genealogie. Nietzsches philosophisches Apriori und die christliche Kritik des Christentums*, in « Perspektiven der Philosophie », 1981 (7), pp. 51-72.

c) L'estetica:

Zeitler J., *Nietzsches Aesthetik*, Leipzig 1900.
Lasserre P., *Les idées de Nietzsche sur la musique: la période wagnerienne 1871-1876*, Paris 1905.
Seillière E., *Les idées de Nietzsche sur la musique*, Paris 1910.

Filser B., *Die Aesthetik Nietzsches in der 'Geburt der Tragödie'*, Passau 1917.
Stein W., *Nietzsche und die bildende Kunst*, Berlin 1925.
Baugh H., *Nietzsche and the Music*, in « Musical Quarterly », 1926 (12), pp. 238-47.
Cysarz H., *Von Schiller zu Nietzsche*, Halle 1928.
Guerster E., *Nietzsche und die Musik*, München 1929.
Toepfer H., *Deutung und Wertung der Kunst bei Schopenhauer und Nietzsche*, Dresden 1933.
Besser K., *Die Problematik der aphoristischen Form bei Lichtenberg, Fr. Schlegel, Novalis und Nietzsche. Ein Beitrag zur Psychologie des geistigen Schaffens*, Berlin 1935.
Diem G., *Das Wesen der Kunst im Denken Nietzsches*, Schorndorf bei Stuttgart 1954.
Gonzales y Reyero A., *L'arte nel pensiero di F. Nietzsche*, in « Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Napoli », 5, 1955, pp. 233-59.
Grlic D., *L'antiesthétisme de F. Nietzsche*, in « Praxis », 2 (1966), pp. 338-420.
Sojcher J., *La question et le sens. Esthétique de Nietzsche*, Paris 1972 (antologia con ampia introduzione).
Lambert B., *Les grandes théories. Nietzsche et le théâtre*, in « Littérature », Paris 1973, n. 9, pp. 3-30.
Vattimo G., *Arte e identità. Sull'attualità dell'estetica di Nietzsche*, in « Revue internationale de Philosophie », Bruxelles 1974 (28), pp. 353-90.
Bonnholdt-Thomsen A., *Nietzsches 'Also sprach Zarathustra' als literarisches Phänomen. Eine Revision*, Frankfurt a. M. 1974.
Braeutigam B., *Reflexion des Schönen, schöne Reflexion. Ueberlegungen zur Prosa aesthetischer Theorie: Hamann, Nietzsche, Adorno*, Bonn 1975.
Remmert G., *Leiberleben als Ursprung der Kunst. Zur Aesthetik F. Nietzsches*, Bonn 1978.
Stern J. P., *A Study of Nietzsche*, Cambridge 1979.
Del Caro A., *Dionysian Aesthetics. The Role of Destruction in Creation as reflected in the Life and Works of F. Nietzsche*, Frankfurt a. M.-Bern-Cirencester 1981.

d) Altri studi speciali:

Gaede U., *Schiller und Nietzsche als Verkünder der tragischen Kultur*, Berlin 1908.

Riedman M., *Nietzsche als Psycholog*, Leipzig 1911.
Rogers A., *Nietzsche and Democracy*, in « Philosophical Review », 1912 (21), pp. 32-50.
Bertrand L., *Nietzsche et la guerre*, in « Revue des deux mondes », 1914, pp. 727-45.
Levenstein A., *Nietzsche im Urteil der Arbeiterklasse*, Leipzig 1914.
Groeper R., *Nietzsche und der Krieg*, in « Die Tat », 1916 (8), vol. I, pp. 25-38.
Brunst G., *Une énigme: Nietzsche et la guerre*, in « Mercure de France », 1919, pp. 385-406.
Cunningham G., *Nietzsche on Democracy*, in « Texas Review », 1919 (4), pp. 185-97.
Spindler J., *Die Figur des Teufels in Nietzsches 'Zarathustra' und in seinem 'Ecce homo' - Nietzsches Umkehr*, in « Preussische Jahrbücher », 1919 (177), pp. 54-77.
Foster G., *Nietzsche and the Great War*, in « Sewanee Review », 1920 (28), pp. 139-51.
Foerster G., *Machtwille und Maschinenwelt*, Potsdam 1930.
Becker O., *Nietzsches Beweis für seine Lehre von der ewigen Wiederkunft*, in « Blätter für deutsche Philosophie », 1936 (9), pp. 368-87.
Haeuptner G., *Die Geschichtsansicht des jungen Nietzsche*, Stuttgart 1936.
Eggert-Schroeder H., *Nietzsches Erlebnis des grossen Mittags*, in « Deutscher Almanach », 1937 (8), pp. 153-73.
Fuerstehal A., *Maske und Scham bei Nietzsche. Ein Beitrag zur Psychologie seines Schaffens*, Basel 1940.
Bollnow O. F., *Das Wesen der Stimmungen*, Frankfurt a. M. 1941 (i saggi: *Rausch und Seligkeit* e *Nietzsches Lehre vom grossen Mittag*).
Hildebrandt K., *Die Idee des Krieges bei Goethe, Hölderlin, Nietzsche*, nel vol. I di *Das Bild des Krieges im deutschen Denken*, a cura di A. Faust, Stuttgart 1941, pp. 373-409.
Spenlé J. E., *Nietzsche et le problème européen*, Paris 1943.
Norburn R., *Strange Prophet: Nietzsche and the Meaning of History*, in « Church Quarterly Review », London 1945 (139), pp. 177-203.
Reverdin H., *Nietzsche psychologue*, negli atti delle conferenze pronunciate a Ginevra in occasione del centenario della nascita, Zürich 1945, pp. 83-105.
Brunngraber R., *Was zu kommen hat. Von Nietzsche zur Technokratie*, Wien 1947.

Rudensky-Brin S. G., *Kollektivistisches in der Philosophie Nietzsches*, Basel 1948.
Schoeck H., *Nietzsches Philosophie des 'Menschlich-Allzumenschlichen'*, Tübingen 1948.
Cantoni R., *La figura del 'Freigeist' nella filosofia di Nietzsche*, in « Archivio di filosofia », 1953, n. 2, pp. 209-40.
Schlechta K., *Nietzsches grosser Mittag*, Frankfurt a. M. 1954 (trad. it., Napoli 1981).
Sonns S., *Das Gewissen in der Philosophie Nietzsches*, Winthertur 1955.
Allemann B., *Ironie und Dichtung*, Pfullingen 1956 (il capitolo dedicato a Nietzsche, pp. 98-118; trad. it., Milano 1971, pp. 101-21).
Stambaugh J., *Untersuchungen zum Problem der Zeit bei Nietzsche*, Den Haag 1959.
Vogel M., *Apollinisch und Dionysisch. Geschichte eines genialen Irrtums*, Regensburg 1966.
Arendt D., *Der Nihilismus: Ursprung und Geschichte im Spiegel der Forschungsliteratur seit 1945*, in « Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte », 1969 (43), pp. 344-66.
Bulhof I. N., *Apollos Wiederkehr. Eine Untersuchung der Rolle des Kreises in Nietzsches Denken über Geschichte und Zeit*, Den Haag 1969.
Politique de Nietzsche, Testi scelti e introdotti da R. J. Dupuy, Paris 1969.
Raub M., *Die Einsamkeit Zarathustras. Eine Untersuchung des 4. Teils von F. Nietzsches 'Zarathustra'*, in « Zeitschrift für Religions-und Geistesgeschichte », 1969 (21), n. 1, pp. 55-72.
Sandvoss E., *Hitler und Nietzsche*, Göttingen 1969.
Bueb B., *Nietzsches Kritik der praktischen Vernunft*, Stuttgart 1970.
O'Flaherty G. C., *Eros and Creativity in Nietzsche's 'Birth of Tragedy'*, nel vol. *Studies in German Literature of the 19th and 20th Centuries*, Chapel Hill 1970.
Philonenko A., *Mélancholie et consolation chez Nietzsche*, in « Revue de méthaphysique et de morale », 1971 (70), pp. 77-98.
Stambaugh J., *Nietzsche's Thought of Eternal Return*, Baltimore 1972.
Roettges H., *Nietzsche und die Dialektik der Aufklärung*, Berlin 1972.

Brose K., *Geschichtsphilosophische Strukturen im Werk Nietzsches*, Bern-Frankfurt a. M. 1973.
Funke M., *Ideologiekritik und ihre Ideologie bei Nietzsche*, Stuttgart-Bad Cannstadt 1974.
Hammer F., *Leib und Geschlecht. Philosophische Perspektiven von Nietzsche bis Merleau-Ponty und phänomenologisch-systematischer Aufriss*, Bonn 1974.
Dauer D. W., *Nietzsche and the Concept of Time*, nel vol. di AA. VV., *The Study of Time* (Atti della 2ª conferenza della Società internazionale per lo studio del tempo), Berlin-New York 1975, pp. 81-97.
Rodingen H., *Aussage und Anweisung. Zwei Auslegungs-und Verständigungsmuster dargestellt an Texte von Leibniz und Nietzsche*, Meisenheim 1975.
Schipperges H., *Am Leitfaden des Leibes. Zur Anthropologik und Therapeutik F. Nietzsches*, Stuttgart 1975.
Paronis M., *'Also sprach Zarathustra': die Ironie Nietzsches als Gestaltungsprinzip*, Bonn 1976.
Grimm R. H., *Nietzsche's Theory of Knowledge*, Berlin-New York 1977.
Bertin G. M., *Nietzsche, l'inattuale idea pedagogica*, Firenze 1977.
Goyard-Fabre S., *Nietzsche et la question politique*, Paris 1977.
Malet N., *L'homme et la femme dans la philosophie de Nietzsche*, in « Revue de méthaphysique et de morale », 1977 (82), pp. 38-63.
Chassard P., *Nietzsche. Finalisme et histoire*, Paris 1977.
Balmer H. P., *Freiheit statt Theologie. Ein Grundgedanke von Nietzsche*, Freiburg i. B. 1977.
Gianarolo P., *Le rêve dans la pensée de Nietzsche*, in « Revue de l'Enseignement Philosophique », 1977-78 (28), n. 5, pp. 11-32.
Escobar R., *Nietzsche e la filosofia politica del XIX secolo*, Milano 1978.
Puetz P., *Der Mythos bei Nietzsche*, in *Mythos und Mythologie in der Literatur des 19. Jahrhunderts*, a cura di H. Koopmann, Frankfurt a. M. 1979, pp. 251-62.
Henke D., *Gott und Grammatik. Nietzsches Kritik der Religion*, Pfullingen 1981.
Gerhardt W., *Zum Begriff der Macht bei Nietzsche*, in « Perspektiven der Philosophie », Amsterdam 1981 (7), pp. 73-101.

Masini F., *Il divino come ' seconda innocenza ' in F. Nietzsche*, in « Paradigmi », 1983 (1), n. 1, pp. 57-74.

e) Commentari:

Naumann G., *Zarathustra-Kommentar*, 4 voll., Leipzig 1899-1901.
Gramzow O., *Kurzer Kommentar zum Zarathustra*, Charlottenburg 1907.
Weichelt H., *F. Nietzsche: ' Also sprach Zarathustra ', erklärt und gewürdigt*, Leipzig 1910.
Messer A., *Erläuterungen zu Nietzsches ' Zarathustra '*, Stuttgart 1922.
Heller P., *' Von den ersten und letzten Dingen '. Studien und Kommentar zu einer Aphorismenreihe von F. Nietzsche*, Berlin 1972 (sugli aforismi 1-34 di *Umano, troppo umano*).

INDICE

FRIEDRICH WILHELM NIETZSCHE

I. Dalla filologia alla filosofia 3

1. Come leggere Nietzsche, p. 3 - 2. Dalla filologia alla filosofia come critica della cultura, p. 8

II. La decostruzione della metafisica 35

1. Arte e scienza in *Umano, troppo umano*, p. 35 - 2. L'autosoppressione della morale, p. 46 - 3. Filosofia del mattino, p. 62

III. La filosofia di Zarathustra 68

1. Mattino e meriggio, p. 68 - 2. Nichilismo, eterno ritorno, decisione, p. 81 - 3. La redenzione dal tempo, p. 91 - 4. La volontà di potenza e il destino del soggetto, p. 94 - 5. La volontà di potenza come arte, p. 104

Cronologia della vita e delle opere 115

Storia della critica 125

Bibliografia 157

I. Opere di carattere bibliografico, p. 159 - II. Edizioni delle opere e delle lettere e traduzioni in lingua italiana, p. 160 - III. Studi critici, p. 164