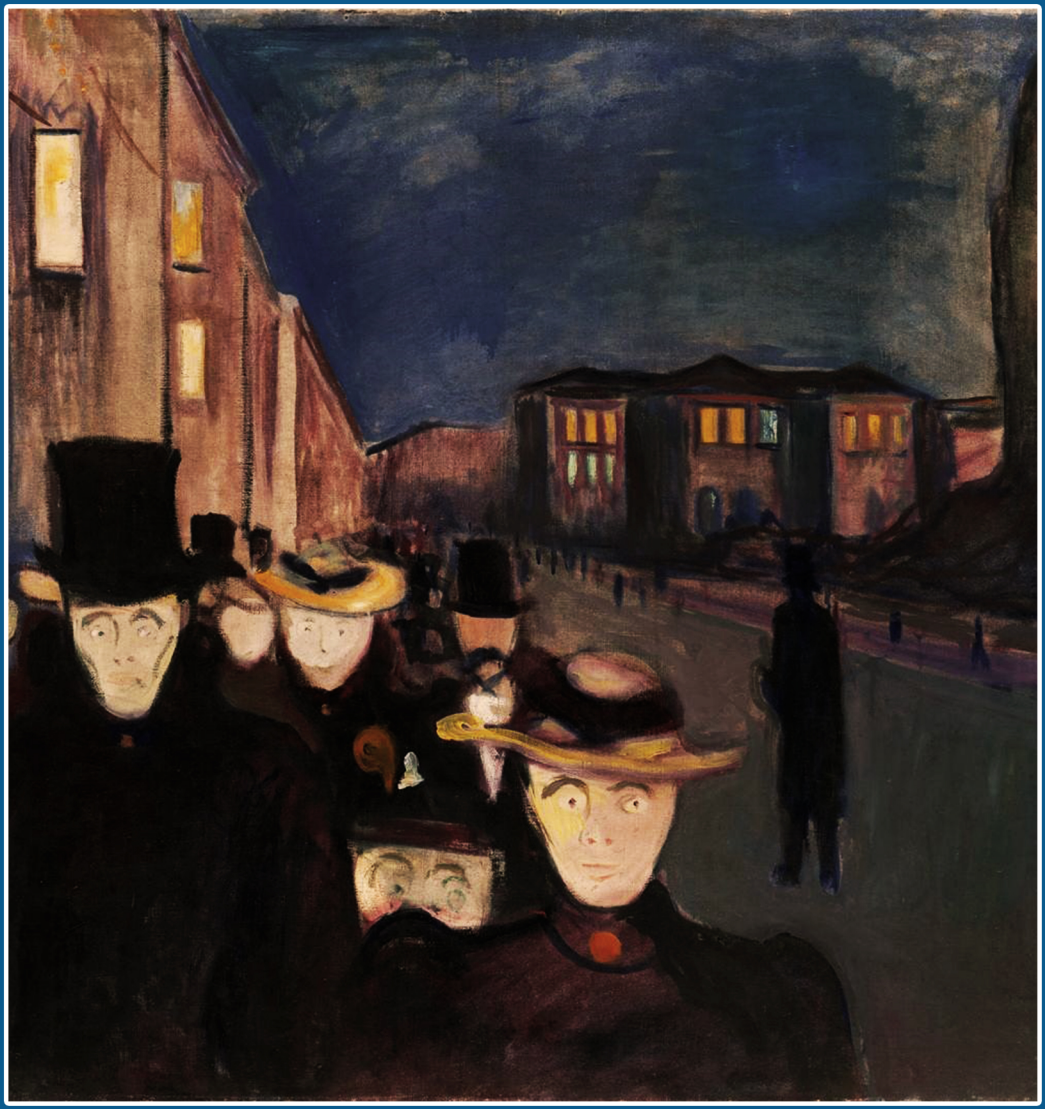
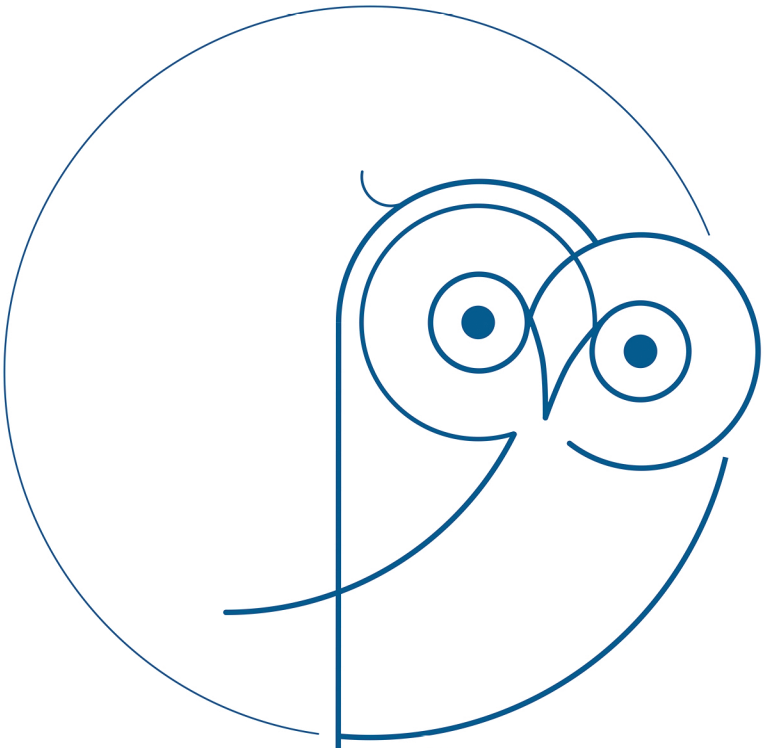
InCircolo
Rivista di filosofia e culture

NIETZSCHE UMANISTA



ISSN 2531-4092



InCircolo

In Circolo. Rivista di filosofia e culture

InCircolo – Rivista di Filosofia e Culture, fondata da Franco Sarcinelli (registrazione presso il Tribunale di Milano n. 358 del 23/12/2015; ISSN 2531-4092), intende intervenire sui principali temi della ricerca filosofica contemporanea, senza preclusioni di scuola e di provenienza accademica. La Rivista è liberamente accessibile online all'indirizzo http://www.incircolorivistafilosofica.it, ha cadenza semestrale e si avvale del lavoro volontario di tutti coloro che la producono. Gli articoli scientifici, pubblicati nelle sezioni La Questione Filosofica e Laboratorio, sono sottoposti ad un processo di revisione tra pari a singolo o a doppio cieco secondo quanto indicato dall'Art. 9 del Regolamento per la classificazione delle riviste di area non bibliometrica. I contributi pubblicati nelle altre sezioni possono non essere sottoposti a revisione secondo quanto indicato dall'Art. 9, comma 5 del medesimo Regolamento, sebbene in alcuni casi il Direttivo si riservi la possibilità di sottoporli a revisione.

Direzione e Redazione: via L. Settembrini, 47 20124 Milano

COMITATO DIRETTIVO: Alberto Frigo, Fabio Fossa

COMITATO EDITORIALE: Francesca Brencio, Matteo Canevari, Bianca Cepollaro, Diego D'Angelo, Danilo Manca

COMITATO DI REDAZIONE: Sara Fumagalli (Caporedattrice), Franco Sarcinelli (Caporedattore), Michele Pacifico, Emilio Renzi, Federico Squillacioti, Gianni Trimarchi

COMITATO SCIENTIFICO INTERNAZIONALE: Joselyn BENOIST (Université Paris 1) – Alberto Giovanni BIUSO (Università di Catania) – Silvana BORUTTI (Università di Pavia) – Vinicio BUSACCHI (Università di Cagliari) – Eduardo CASAROTTI (Universidad Católica del Uruguay) – Vincenzo COSTA (Università del Molise) – Umberto CURI (Università di Padova) – Guido CUSINATO (Università di Verona) – Roberto DIODATO (Università Cattolica di Milano) – Rossella FABBRICHESI (Università degli studi di Milano) – Alba JIMÉNEZ (Universidad Complutense de Madrid) – Marco FERRAGUTI (Università degli Studi di Milano) – Sandro MANCINI (Università di Palermo) – Diego MARCONI (Università di Torino) – Patricio MENA MALET (Universidad de la Frontera Chile) – Fabio MERLINI (IUFFP Lugano) – Fulvio PAPI (Professore Emerito Università di Pavia) – Dario SACCHI (Università Cattolica di Milano) – Gabriele SCARAMUZZA (Università degli Studi di Milano) – Carlo SINI (Professore emerito Università degli Studi di Milano) – Paolo SPINICCI (Università degli Studi di Milano) – Nicla VASSALLO (Università degli Studi di Genova) – Salvatore VECA (Istituto Universitario di Studi Superiori di Pavia) – Andrea ZHOK (Università degli Studi di Milano)

COLLABORATORI: Stefano Barutta, Katia Serena Cannata, Marta Libertà De Bastiani, Claudio Muti, Gioacchino Orsenigo

WEBMASTER: Alessandro Colleoni

EDITING: Andrea Bonato, Katia Serena Cannata, Alessandro Colleoni, Matteo De Toffoli, Federico Squillacioti, André Velasquez

DIRETTORE RESPONSABILE: Alessandro Sarcinelli

Contatti: redazioneincircolo@gmail.com

INDICE

PRESENTAZIONE ..... P. 1

FOREWORD 4

SEZIONE PRIMA - LA QUESTIONE FILOSOFICA

Un Nietzsche umanista? di Carlotta Santini 7

«Qui la vista è sgombra, lo spirito sollevato» di Karl Pestalozzi 13

Fraternità e responsabilità di Carlo Scolari 45

Filosofo, redentore, folle di Massimo Canepa 69

Nietzsche's Humanism in Thus spoke Zarathustra di Elisabeth Flucher 93

Humanity as the Will to Power di Anton Heinrich Rennesland 118

Philosophy of health di Marina Silenzi 138

«È giunto vicino al segreto degli Elleni». Il Nietzsche umanista di Giorgio Colli di Ludovica Boi ... 159

Superstizione, "sopravvivenza", salute di Alice Giordano 177

Zarathoustra éducateur di Fabien Jegoudez 199

Nietzsche e i grandi umanisti di Adriano Ercolani 221

SEZIONE SECONDA - LABORATORIO

Il principio responderabilità di Paolo Parrottino 243

L'accelerazione come stile di vita di Federico Squillacioti 268

The Nature/Culture Divide di Iñaki Xavier Larrauri Pertierra 290

SEZIONE TERZA - CULTURE

« L'esprit abstrait » dans l'idéalisme allemand et sa réception par Marcien Towa dans Identité et transcendance di Aristide Rodrigue Nzameyo 308

SEZIONE QUARTA - INTERSEZIONI

Il marxismo francofortese di Pier Paolo Pasolini di Francesco Garbelli 328

L'umano senza umanesimo: Warburg e Nietzsche di Maurizio Ghelardi 345

SEZIONE QUINTA - CONTROVERSIE

The Challenge of Spinoza's Philosophy. Ovvero Si può essere spinozisti oggi? di Andrea Sangiacomo 361

Spinoza's Mistake: the Desire for Eternal Joy di Andrea Sangiacomo 364

Being a Spinozist Today di María Jimena Solé 381

Spinozism as a Radical Anti-Nihilism di Ursula Renz 391

A Social Perspective on Desire di Marta Libertà De Bastiani 407

Outside of human nature di Beth Lord 421

The Consolations of Spinozism di Ericka Tucker 433

SEZIONE SESTA - CORRISPONDENZE

Nijmegen, a Written Account di Sofia Quaglia 451

SEZIONE SETTIMA - PRATICHE FILOSOFICHE

Passaggi di Pierpaolo Casarin 455

Dall'infanzia, la filosofia di Silvia Bevilacqua 474

SEZIONE OTTAVA - LETTURE E EVENTI

Recensione a "Etica delle macchine" di Fabio Fossa 490

Recensione a "Le Mythe de la singularité" di Gianni Trimarchi 494

Recensione a "L'albero intricato" di Marco Ferraguti 499

Recensione a "Le conferenze di Parigi. Meditazioni Cartesiane" di Franco Sarcinelli 507

Recensione a "Insegnare filosofia in università" di Andrea Revelli 513

CONTRIBUTI SPECIALI

Gabriele Scaramuzza. Per un'estetica del brutto di Manuele Bellini..... 517

PRESENTAZIONE

«Nietzsche umanista» oppure «Nietzsche umanista?». La *Questione filosofica* di questo numero, curata da **Carlotta Santini**, raccoglie la sfida concettuale rappresentata dal rapporto tra una affermazione senz'altro vera (Nietzsche fu un umanista a pieno titolo, in quanto filologo e storico della cultura) e una domanda che vale come una tesi (l'autore di *Umano, troppo umano* può considerarsi un pensatore umanista?). Iscrivendosi nello spazio aperto da questa duplice opzione, i contributi raccolti nella sezione, e presentati in dettaglio da Carlotta Santini nel suo editoriale, propongono un approccio inedito di Nietzsche. Ne esce infatti una immagine del filosofo tedesco come critico di un certo *umanesimo*, propugnatore di un pensiero radicalmente *anti-umanitarista* ma al contempo – o forse proprio per questo – capace di elaborare una riflessione *autenticamente centrata sull'umano*.

La seconda sezione, *Laboratorio*, propone tre contributi che affrontano alcune tematiche centrali della riflessione filosofica contemporanea. **Paolo Parrottino** rischia una lettura incrociata delle tesi di Girard sulla logica del capro espiatorio e della ricostruzione hobbesiana dello stato di natura. Lo scopo è quello di schizzare una etica della "responderabilità" che permetta di ripensare il fondamento delle dinamiche sociali e politiche. **Federico Squillacioti** ci offre una ampia panoramica sul dibattito attuale attorno alla nozione di "accelerazionismo" e le sue molteplici declinazioni in ambito socioeconomico. Distinguendo differenti e talvolta opposti approcci del concetto di "accelerazione", l'autore ne evidenzia la plasticità e la forza ermeneutica, anche in rapporto alla attuale contingenza pandemica. Chiude la sezione un articolo di **Iñaki Pertierra** che prolunga la riflessione consacrata dal numero 9 della rivista alla coppia "Natura – Cultura". Il rapporto tra le due nozioni viene qui ripensato alla luce delle più recenti riformulazioni della teoria evoluzionistica. Ciò permette a Pertierra di ribaltare, in maniera abile e talvolta sorprendente, alcuni pregiudizi impliciti nel riferimento alla coppia natura-cultura, solo apparentemente dicotomica.

La sezione *Culture* accoglie un contributo di **Aristide R. Nzameyo** consacrato al filosofo camerunense Marcien Towa (1931-2014). Seguendo l'interpretazione della nozione di "spirito astratto" proposta da Towa nella sua opera maggiore, l'autore ci consente di scoprire la vasta e complessa ricezione di alcuni temi dell'idealismo tedesco nel dibattito filosofico africano.

Conformemente al suo titolo, la sezione *Intersezioni* presenta due testi a cavallo rispettivamente tra ideologia e letteratura e tra filosofia e storia dell'arte. Nel suo

contributo sul marxismo francofortese di Pasolini, **Francesco Garbelli** ricostruisce le varie fasi del confronto condotto dal poeta italiano con i pensatori della Scuola di Francoforte, in particolare con Adorno e poi, a partire dal 1968, con Marcuse. **Maurizio Ghelardi**, grande esperto ed editore delle opere di Warburg, propone invece una densa analisi del debito dello storico dell'arte Aby Warburg nei confronti di Nietzsche, del quale fu al contempo lettore accanito, critico e continuatore. Il testo di Ghelardi costituisce in questo senso una appendice essenziale al dossier proposto dalla *Questione filosofica*.

La sezione *Controversie* accoglie per la prima volta una vera e propria tribuna di confronto articolata attorno ad un testo di **Andrea Sangiacomo**, al quale hanno reagito cinque noti specialisti del pensiero di Spinoza. Sangiacomo lancia infatti nel suo contributo una provocazione, segnalando un errore teorico plateale che minerebbe la coerenza della dottrina spinozista e, soprattutto, la renderebbe inefficace dal punto di vista pratico. Ci si può domandare allora se la filosofia di Spinoza sia veramente una *Etica*, e cioè se si possa concretamente vivere spinozianamente ed attendersi i risultati che il filosofo olandese prospetta. Attorno a questo interrogativo Sangiacomo e i suoi interlocutori rispondono con una vera e propria controversia, fatta di tesi e *sed contra*.

In *Corrispondenze*, **Sofia Quaglia** ci propone una testimonianza della sua esperienza di studio e ricerca all'Università di Nimega. Il confronto con differenti pratiche di insegnamento e di interazione tra studenti e docenti permette all'autrice di gettare una luce indiretta su analogie e differenze con le pratiche e le tradizioni dell'università italiana.

Nella sezione *Pratiche Filosofiche* ospitiamo due contributi consacrati alla "philosophy for children", firmati da **Pierpaolo Casarin** e **Silvia Bevilacqua**, da anni impegnati nella diffusione e valorizzazione di questa pratica oramai ampiamente attestata anche in Italia. Casarin sottolinea in particolare la specificità della "philosophy for children" in quanto filosofia *sui generis*, la cui specificità, definita dal contesto di applicazione, impone un ripensamento tanto delle figure dell'insegnante e del discente che delle forme e funzioni dell'indagine filosofica. Bevilacqua ampia ulteriormente lo spettro della riflessione iscrivendo la nascita della "philosophy for children" all'interno di un più vasto rinnovamento dell'approccio all'infanzia, sia in quanto realtà psicologica e sociale, che come figura dell'immaginario, e in particolare dell'immaginario filosofico.

Come di consueto la sezione *Letture ed eventi* accoglie alcune recensioni di volumi recentemente pubblicati. In questo caso si va dalle questioni legate all'etica delle macchine e all'intelligenza artificiale, alla storia della biologia e della fenomenologia, fino ai dibattiti in corso nell'ambito di didattica della filosofia.

Del percorso del pensiero sull'estetica di Gabriele Scaramuzza si occupa infine *Contributi speciali.* Il testo di **Manuele Bellini**, "Gabriele Scaramuzza. Per una estetica del brutto", mette in evidenza l'originalità della ricerca di un autore che, sulle tracce della estetica di Dino Formaggio, assume il brutto come categoria in grado di esplicitare valori estetici pregnanti nell'opera d'arte, in particolare quella contemporanea.

Vorremmo infine spendere qualche parola, a nome dei decani di *InCircolo* e di tutta la redazione, a ricordo di Marcello Montedoro (in foto), amico e collaboratore recentemente scomparso. Marcello non era di formazione filosofica. Dalle Puglie aveva studiato Ingegneria a Pavia e aveva lavorato alla Olivetti Software & Systems, fino a raggiungere l'età della pensione. Ma una costante voglia di conoscere e di condividere problemi di rilevanza teorica l'avevano portato a frequentare prima gli incontri di *InCircolo* e successivamente le riunioni per preparare la nostra rivista, sino a diventarne per un certo periodo, con slancio e intelligenza, un partner nella formazione dei più giovani collaboratori di redazione. Per questo lo salutiamo con grande affetto, ora che ci ha lasciati per sempre.

FOREWORD

«Nietzsche the humanist» or «Nietzsche the humanist?». The *Philosophical Question* debated in the first section of this issue, edited by **Carlotta Santini**, faces the conceptual challenge posed by the relation between a statement that is undoubtedly legitimate (as a philologist and a scholar in the history of culture, Nietzsche was indeed a humanist) and a question that sounds almost like a claim (can we truly label the author of *Human, All Too Human* as a humanist?). Exploring the domain opened by this twofold inquiry, the essays gathered in the first section –thoroughly presented by Santini in her editorial preface – investigate a new approach to Nietzsche's thought. As a result, the German philosopher is studied as a critic of a specific kind of *humanism*, as a propagator of a radically *anti-humanitarian* philosophy but– at the same and, maybe, for this very reason – also as a thinker capable of elaborating a reflection *authentically centred on the human.*

Section II, *Laboratory*, hosts three essays focused on some of the most relevant themes in contemporary philosophy. **Paolo Parrottino** embarks upon a crossed interpretation of Girard's claims on the logic of scapegoating and Hobbes' reconstruction of the state of nature, aiming at sketching an ethics of "responderability" which would allow to rethink the foundations of social and political dynamics. **Federico Squillacioti** proposes a thorough overview on the contemporary debate concerning the intricated notion of "accelerationism" and its many socioeconomical specifications. Distinguishing between the different (and, sometimes, even opposed) approaches to the concept of "accelerationism", the author highlights its plasticity and hermeneutical productivity also in relation to the current pandemic emergency. Finally, **Iñaki Pertierra** resumes the reflection on Nature and Culture (the main topic of our issue 9) by discussing these notions in light of the latest formulations of the evolutionary theory. Thanks to this, the author can effectively – and, sometimes, even surprisingly – deconstruct some implicit preconceptions related to the Nature-Culture dyad, which is a dichotomy only in appearance.

In Section III, *Cultures*, **Aristide R. Nzameyo** dedicates an essay to the Cameroonian philosopher Marcien Towa (1931-2014). Following the reading of the notion of "abstract spirit" that Towa proposes in his major work, Nzameyo leads the readers throughout the vast and complex reception of some German Idealism themes in the African philosophical debate.

Section IV, *Intersections*, presents two contributions that stress the boundaries between ideology and literature on the one hand and, on the other hand, between philosophy and the history of arts. In his essay on Pasolini, marxism and the Frankfurt School, **Francesco Garbelli** sheds light on Pasolini's close confrontation with authors such as Adorno and, starting from 1968, Marcuse. Furthermore, **Maurizio Ghelardi** – renowned expert and editor of Aby Warburg's works – analyses the influence that Nietzsche had on Warburg's reflection and his discussion of Nietzsche's ideas. In this sense, Ghelardi's essay counts as an interesting appendix to Section I.

Section V, *Controversies*, gathers a group of five critical contributions surrounding a work by **Andrea Sangiacomo** where the author provocatively claims that Spinoza's philosophy incorporates a crucial mistake that would put in jeopardy his entire doctrine and would condemn it to practical pointlessness. In light of this, it becomes doubtful the extent to which Spinoza's philosophy is truly an *Ethics*, i.e., if it is truly possible to actually live in accordance to Spinoza's thinking and to accomplish the results anticipated by the Dutch philosopher. On this crucial problem the five authors develop a controversy composed of further claims and *sed contra.*

In Section VI, *Correspondence*, **Sofia Quaglia** reports her experience as an Erasmus student at Radboud University and discusses similarities and differences with the traditions and common practices of Italian universities.

In Section VII, *Philosophical Practices*, **Pierpaolo Casarin** and **Silvia Bevilacqua** focus their attention on Philosophy for Children. Casarin underlines the peculiarity of Philosophy for Children as a *sui generis* kind of philosophy, which calls for a redefinition of both the roles of teachers and students, and the forms and functions of philosophical inquiry. Bevilacqua widens the scope of the discussion even further to inscribe Philosophy for Children in the context of a new approach to infancy both as a psychological and social reality, and as an object of philosophical imagination.

Section VIII, *Reviews and Events*, hosts reviews of recently published books concerning topics as different as the ethics of AI and Robotics, the history of biology, phenomenology, and the didactics of philosophy.

The issue closes with the Section *Special Contributions*, where **Manuele Bellini** presents Gabriele Scaramuzza's philosophical works by focusing on his original research in the field of aesthetics and his ideas on the category of ugliness.

Sezione prima

La Questione filosofica

UN NIETZSCHE UMANISTA?

Editoriale

Carlotta SANTINI

(CNRS / École Normale Supérieure)

Contrariamente a questo editoriale, nel titolo del numero monografico non si è lasciato spazio ad interrogativi. L'intento era infatti quello di presentare una tesi forte, che invitasse a pensare il grande contributo di Nietzsche alla Storia della Filosofia sotto una nuova prospettiva, più amplia e più ecumenica rispetto alle tante "Letture di Nietzsche". Senza parlare delle letture orientate, faziose, o semplicemente erronee, che fanno di Nietzsche il sostenitore del nazionalismo tedesco, dell'antisemitismo e del darwinismo sociale, anche la ricerca accademica su questo autore, sebbene sia una delle più internazionali e diversificate, soffre dei mali tipici dello specialismo. Gli approcci scientifici a questo filosofo risultano dunque di volta in volta molto circoscritti, e quasi standardizzati: esiste per la ricerca un Nietzsche greco, un Nietzsche politico, un Nietzsche critico della morale, del Cristianesimo, un Nietzsche fisiologo dell'esistenza. In quest'ottica, la proposta di un Nietzsche Umanista, lungi dall'aggiungere un nuovo cassetto al casellario nietzscheano, voleva essere un invito ad osare uno sguardo olistico sull'opera dell'autore e sulla dimensione epocale del suo pensiero. Se l'esperimento può dirsi riuscito sta al lettore deciderlo, sfogliando le diverse letture proposte dagli interpreti che hanno collaborato a questo numero monografico. Le prospettive esemplificate dagli interventi pubblicati in questo numero convergono tutte a consegnarci l'immagine di un filosofo completo, che ha fatto della ricerca incessante, del rigore critico e dell'aspirazione ad una visione totalizzante, ma non semplificatoria dell'esistente, le sue cifre distintive.

Detto questo, è bene in questo editoriale tornare a mettere un punto interrogativo sull'assunto principale del nostro esperimento. È davvero possibile parlare di un Nietzsche Umanista? Poiché infatti molti *caveat* potrebbero levarsi contro questa che sembra essere una rivisitazione "irenica", e dunque in sostanza una ulteriore semplificazione della complessità di un autore controverso come Nietzsche. «Troppo grande per essere solo buono» sono le parole con le quali Thomas Mann respingeva i tentativi dei suoi contemporanei di ricondurre il grande Goethe dalla parte dei "buoni

tedeschi", degli spiriti altruistici, degli umanisti "umanitari". Queste parole potrebbero attagliarsi a Nietzsche altrettanto bene. A parte il fatto che forse Nietzsche era davvero "più buono" di Goethe, nel senso che era più "umano" dell'olimpico poeta di Weimar, più vulnerabile di questi alla sofferenza, alla malattia, alla debolezza e al dubbio, e dunque tanto più capace di "comprenderle", se non di pensarle, di quanto non sia mai stato Goethe.

In che senso possiamo dunque parlare di un Nietzsche Umanista? In primo luogo, in maniera molto intuitiva ed immediata, Nietzsche è stato un umanista, nel senso più classico del termine. Nietzsche non è un filosofo di professione, tantomeno di formazione. Egli proviene da un'educazione classica e per un decennio ha insegnato le letterature antiche all'Università di Basilea. È dunque un erudito ed un pensatore per il quale la Cultura con la "C" maiuscola (non la *Kultur* tedesca, ma la *Cultur* di stampo latino tanto cara a Jacob Burckhardt) è al centro del suo interesse e della sua riflessione. Il suo primo, e forse ancora oggi più importante contributo alla storia del pensiero è la sua analisi del fenomeno tragico nell'antichità greca, e l'individuazione delle categorie ermeneutiche dell'apollineo e del dionisiaco, che hanno rivoluzionato la percezione del mondo antico da parte degli studiosi. Molto più che un fenomeno erudito, la scoperta nietzscheana delle due anime del mondo greco, del mirabile equilibrio della componente caotica e di quella regolativa della società arcaica, ha fornito alla modernità una chiave ermeneutica per comprendere l'intero percorso dell'evoluzione culturale umana, e quel che è più importante, una via d'accesso alla comprensione della stessa contemporaneità.

La rivoluzione nietzscheana ha investito i più diversi campi del sapere umanistico contemporaneo, fornendo nutrimento intellettuale agli storici delle religioni (si pensi a Walter Friedrich Otto ed a Karoly Kerényi), agli antropologi del mondo antico (Marcel Detienne e Jean-Pierre Vernant), agli storici della cultura come Aby Warburg. L'onda lunga delle sue intuizioni ha quasi travolto stuoli di artisti, scrittori ed artisti performativi, ed ha abbondantemente varcato le soglie disciplinari fornendo strumenti ermeneutici validi all'etnologia e all'antropologia culturale (come è stato il caso di Ruth Benedict), alla sociologia e alle scienze politiche, fino a divenire addirittura un riferimento obbligato nel pensiero femminista (Luce Irigaray) e nei più avanguardisti movimenti di riconfigurazione dell'identità di genere.

Ma non è solo questa evidenza di fatto del valore che l'antichità riveste come ideale regolativo per la critica della modernità nell'opera di Nietzsche, che ci ha spinto a definirlo come un "Umanista" moderno. Paradossalmente, questa definizione appare meno evidente qualora si approfondisca la conoscenza dell'autore, che negli ultimi dieci anni della sua attività filosofica, si è mostrato piuttosto nelle vesti dell'analista e

psicologo delle passioni, del vivisezionatore delle morali, del provocatore e finanche del profanatore di tutto ciò che è "sacro". Se gli fosse stata proposta, come avrebbe accolto questo maestro del sospetto, questo distruttore di idoli, la nostra patente di "Umanista"? Possiamo immaginare che il giovane Nietzsche che si incontrava con Burckhardt nelle *Kneipen* basileesi, ma finanche l'autore della *Gaia Scienza*, avrebbe accettato questa definizione con malcelato orgoglio. Non è altrettanto sicuro se questa definizione sarebbe sembrata calzante al filosofo maturo. Il Nietzsche maturo non esitò infatti a smantellare ogni forma di idealizzazione della realtà, dalle forme più evidenti dell'ipocrisia e della falsa virtù, fino agli ideali più alti, incarnati in quegli "uomini superiori" le cui ombre si stagliano lunghe e prossime al tramonto in alcune tra le più belle pagine dello *Zarathustra*.

Ma quale "umanesimo" potrebbe incorrere nel sospetto di Nietzsche, di questo instancabile critico di ogni forma di ipocrisia, il cui bisogno di onestà (quella *Redlichkeit* che per lui è uno dei valori più alti) non si è arrestato nemmeno di fronte ai valori che gli erano più cari? Alcune brevi note, ma straordinariamente acute, del 1875 per l'Inattuale mai terminata *Noi Filologi* (NL 1875, KGW, IV/1, 3[12] (KSA, 8, 3[12])), ci vengono qui in aiuto. Nietzsche denuncia in queste pagine come la predilezione per l'antichità sarebbe frutto di pregiudizi anacronistici e risultato di un'idealizzazione del passato greco-romano. Questa idealizzazione porta i nomi di classicità e di umanesimo e Nietzsche la definirà una «falsche Idealisierung zur Humanitäts-Menschheit», una falsa idealizzazione di un'"umanità umana", ma potremmo anche tradurre, di un'"umanità umanistica". Importante è la contrapposizione che Nietzsche presenta tra i due aggettivi, del tutto tautologici in italiano, di *menschlich* e di *human* che ritiene siano stati confusi nella considerazione dell'antichità. Il mondo antico è bensì *menschlich*, nel senso in cui in esso si svela più facilmente l'elemento umano in tutta la sua complessità e profondità, ma non per questo deve essere considerato umanistico, *human*, nel senso di una trasfigurazione dell'ideale umano, come ritenevano i grandi artefici del Rinascimento e come continuano a ritenere, pur con ambizioni minori, i moderni filologi.

Come accade spesso nell'opera e nella pratica filosofica di Nietzsche, l'accurato smantellamento delle impalcature di senso delle parole ci permette di tornare ad utilizzare quegli stessi termini liberi da pregiudizi ermeneutici. In che senso dunque Nietzsche può essere definito un "umanista"? Egli è un umanista proprio in quanto non idealizza la realtà, ma la spoglia delle sue false attrattive e delle sue buone ragioni per restituircela nella sua nuda crudezza, ma anche bellezza. Certo non può essere definito un pensatore "umanitario", nel senso più immediato di questo termine. Ma il suo anti-umanitarismo non è mai stato connotato dall'egoismo e dalla superbia del più forte (o

dalla strafottente sicumera del sovranista contemporaneo). L'anti-umanitarismo di Nietzsche è anzi forse la più alta virtù umanistica che abbia esercitato: Nietzsche ha amato gli uomini, non ne ha mai avuto "pietà", e proprio perché li amava e non li compativa, li incalzava e spronava a superare sé stessi. Egli è un umanista perché nella sua intera vita non ha fatto nient'altro che parlare all'uomo, dell'uomo e per l'uomo. In questo Nietzsche è davvero il pensatore di un solo pensiero, contrariamente a quanto sostengono i più. Egli ha sempre pensato al riscatto dell'uomo, alla conquista della sua autonomia di pensiero, di azione, di volizione, di autodeterminazione. L'uomo che diviene finalmente responsabile di sé e delle sue azioni di fronte a se stesso, non quello follemente irresponsabile di fronte a se stesso e al mondo, è questo il più alto ideale al quale tendeva la filosofia di Nietzsche, e l'ideale che noi stessi dovremmo tenere ben saldo quando affrontiamo la lettura dei suoi scritti, vere opere di maieutica. In questo senso la sua filosofia è molto più umano-centrica di quanto non lo siano state fino ad ora tutte le epistemologie della cosiddetta rivoluzione copernicana.

Presentazione dei contributi raccolti

Friedrich Nietzsche è un autore frequentatissimo, che viene letto ovunque e da tutti, che viene letto bene e male, profondamente e lentamente, come si augurava il filosofo stesso, ma anche compulsivamente e frammentariamente. Questo numero monografico voleva essere un invito, per gli studiosi giovani e meno giovani, ad andare al di là delle formule standard che da tempo imprigionano questo filosofo. Una delle maniere di rendere giustizia a questo autore ricchissimo di stimoli è quello di ritornare ai testi, di riprendere in mano la sua opera e di leggerla da capo, senza pescare a destra e a manca dalle sue massime e dai suoi aforismi. Ma soprattutto questo monografico si sforza di restituire il pensiero di Nietzsche a quella dimensione sovranazionale ed eminentemente umanistica che più gli compete, ricollocandolo nella linea ereditaria dell'Illuminismo Francese e di pensatori come Goethe e Burckhardt, che egli stesso ha riconosciuto come suoi maestri.

Tra i contributi ricevuti, molti affrontano il filosofo nel suo confronto critico con i grandi umanisti del passato o a lui contemporanei. È questo il caso del contributo di Karl Pestalozzi (Basilea) su Nietzsche lettore di Goethe, ed in particolare del suo *Faust*. Una lettura idiosincratica quella di Nietzsche del grande poeta tedesco, che fu per lui un modello di propedeutica alla totalità di una vita pienamente vissuta, e dal quale egli pretende un rigore quasi filosofico ed una radicalità di pensiero che va molto al di là dei giusti limiti della poetica di Goethe stesso. La figura di Goethe tornerà protagonista di uno dei profili di grandi umanisti – assieme a Vico, Giordano Bruno, i moralisti

francesi, Spinoza, Hölderlin – che Adriano Ercolani (Roma) mette a confronto con il filosofo di Röcken. Un contributo originale ci conduce attraverso i piani del secolo e della trascendenza rappresentati nel capolavoro di Raffaello Sanzio, la *Trasfigurazione*, che Nietzsche considerava una vera e propria opera filosofica, e che Massimo Canepa (Milano) interpreterà sulla scia del grande umanista basileese Jacob Burckhardt. A Burckhardt e ad un altro maestro della *Kulturgeschichte*, Aby Warburg, è dedicato l'articolo di Maurizio Ghelardi (Pisa) della sezione "Intersezioni" del nostro numero. L'analisi di Ghelardi colloca Nietzsche, attraverso la lente di Warburg, al centro di uno snodo epocale per la cultura Europea di fine Ottocento – inizio Novecento, facendone la chiave di volta di un nuovo atteggiamento "anti-classico" e proprio per questo ancor più "umanistico" nell'interpretazione della *Weltanschauung* del mondo antico e della cultura europea tutta.

Al Nietzsche interprete del mondo antico sono dedicati due contributi. Nel primo, Ludovica Boi (Napoli) si serve della lente di uno dei più importanti interpreti del Nietzsche Greco, il filosofo ed editore nietzscheano Giorgio Colli, per ricostruire il rapporto di comprensione e compenetrazione che Nietzsche ebbe nei confronti della civiltà greca antica. Sempre con lo sguardo rivolto alla Grecia, Alice Giordano porta invece in primo piano la prospettiva antropologica dell'approccio di Nietzsche al mondo greco. Una prospettiva della quale già Warburg, come ci dice Ghelardi, lamentava la mancanza, ma che si mostra invece più che presente ed operante nella discussione sul fenomeno del ritmo e della danza, che in Nietzsche assumono una valenza ben più amplia di quella limitatamente estetica.

Due contributi di specialisti tedeschi, Anton Heinrich Rennesland (Santo Tomas) ed Elizabeth Flucher (Osnabrück) affrontano il nucleo più vivo e controverso della filosofia nietzscheana, offrendoci una attenta genealogia dei concetti di "Superuomo", "Eterno Ritorno", "Morte di Dio" e di "Volontà di Potenza". Per il loro specifico tema, sono questi gli interventi che più chiaramente mostrano quanto profonda può essere la cesura tra una lettura filologica, un'analisi critica dell'opera nietzscheana e le fin troppo comuni letture scandalistiche o radicali del filosofo, che non ci vengono risparmiate nemmeno in ambito accademico. Attraverso un'attenta analisi del più difficile dei libri di Nietzsche, lo *Zarathustra*, Elizabeth Flucher ci parla del Superuomo non come una realtà granitica, o peggio un progetto eugenetico, bensì come di uno strumento critico, una bussola valoriale, se mi si passa l'espressione, che serve a riorientare il mondo e ad abbandonare i vicoli ciechi del pregiudizio. Anton Rennesland a sua volta ricostruisce le istanze teoretiche e finanche "morali" all'origine della formulazione di alcuni dei concetti più rivoluzionari dell'opera di Nietzsche (Eterno Ritorno, Morte di Dio, Volontà di Potenza). Ben diversamente dall'idea preconcetta di un pensatore che

inneggia alla liberazione da ogni morale ("Nulla è vero tutto è lecito"), ci viene presentato qui il tentativo di Nietzsche di costruire nuove fondamenta al sistema di valori dell'uomo, un sistema di valori che possa resistere alle scosse del dubbio sistematico e alla caduta delle illusioni. Una filosofia affermativa dunque, non nel senso di una affermazione del più forte sul più debole, ma che mette alla prova incessantemente le sue stesse fondamenta.

Riprende il concetto della Trasfigurazione il contributo di Marina Silenzi (Basilea) che lo reinterpreta però alla luce di uno dei più importanti nuclei della filosofia nietzscheana, quello della dimensione epistemologica ed estetica della fisiologia umana. La riflessione sugli stati di salute e malattia (che ha dei risvolti autobiografici importanti), la inaspettata valorizzazione di quest'ultima, la malattia, come funzionale ad una crescita di consapevolezza, e con ciò anche di potenza dell'essere umano, è uno degli aspetti più innovativi del pensiero del filosofo di Naumburg. Alla dimensione pedagogica del pensiero e della pratica filosofica di Nietzsche è consacrato poi il contributo di Fabien Jegoudez (Parigi), che ci riporta ancora una volta tra le pagine dello *Zarathustra*, ed interpreta tanto l'opera che il personaggio Zarathustra alla luce di questa chiave interpretativa. *Last but not least*, Paolo Scolari (Milano) ci porta alla scoperta di un Nietzsche inedito, si direbbe quasi di un filosofo "delle piccole cose" di contro all'immagine del roboante megafono di slogan che ci consegna una certa storiografia. Il contributo di Scolari ha però l'ambizione di fornire una lettura olistica del pensiero di questo autore così ricco di riflessioni profonde e di analisi critiche raffinate, che non può non invogliare i futuri lettori a riprendere ancora una volta, e una volta di più in mano i suoi libri.

«QUI LA VISTA È SGOMBRA, LO SPIRITO SOLLEVATO»

Nietzsche legge Goethe

Karl PESTALOZZI[1]

(Universität Basel)

Abstract: If "reading" means to get involved with an author, to take him serious in his uniqueness, to understand him from himself, to be ready to be transformed by him, even to learn from him, we find nothing of all that in Nietzsche's dealings with Goethe. He rather used Goethe in order to present his own ideas to his reading public effectively or to polemicize against the common adoration of Goethe in the German Reich. Nietzsche knew the *Faust* very well, but rejected *Faust I* because of the Rousseauian influence and the message of emotional love. He also undermined the ending of *Faust II*, the "Chorus Mysticus", with a parody - and indeed his relation to Goethe is most prolific when he comes to new own insights and formulations via parody. Only at the end of *Götzen-Dämmerung*, Nietzsche formulates impressions of Goethe in which it is apparent that they emerged from his own reading and that he wanted to figure them out. It is the most personal and differentiated text about Goethe that he ever has written (a text in which we can also find reminiscences of his earliest encounter with a text by Goethe, the *Novelle*) - and yet he subsequently pasted it over.

Keywords: Goethe, Faust, Napoleon, *ecce homo,* (Nietzsche as) Reader, Parody.

«Qui la vista è sgombra, lo spirito sollevato». Così recita il titolo dell'aforisma 286 di *Aldilà del Bene e del Male*. E, cosa rara, Nietzsche userà «Qui la vista è sgombra» ancora una volta, più tardi nel *Crepuscolo degli Idoli*, come titolo della sezione 46 delle *Scorribande di un Inattuale*. Che Nietzsche, come sembra evidente, abbia spontaneamente ripreso questo passo dall'ultima scena del *Faust* di Goethe, ci incoraggia a riflettere su quale sia la sua comprensione del *Faust* e soprattutto della chiusa del *Faust*, il cui ultimo verso recita: «L'eterno femminino ci fa salire», espressione che, come è noto, Nietzsche ha più volte parodiato.

Prima di accingerci a questo compito, però, è necessario schizzare una panoramica del ruolo di Goethe nel pensiero e nella scrittura di Nietzsche. Già nel 1918 Ernst

[1] Traduzione di Carlotta Santini.

Bertram dedicò alla questione il poderoso e per altro acutissimo capitolo *Weimar* nel suo famoso libro su Nietzsche.[2] Eckhard Heftrich si rifà esplicitamente a Bertram nel suo *Nietzsches Goethe. Eine Annäherung*, ma se ne distacca nei risultati per quanto riguarda la valutazione del significato di Goethe per la filosofia di Nietzsche.[3] Il contributo più recente ci viene da Volker Gerhardt, *Nietzsche, Goethe und die Humanität.*[4] Già Mazzino Montinari nel 1981 aveva trattato in una conferenza il tema del rapporto Nietzsche – Goethe;[5] ma è proprio il problema di un "Nietzsche lettore di Goethe" che può farsi risalire in primo luogo ed essenzialmente a questo studioso. Negli anni di lavoro sui manoscritti di Nietzsche a Weimar, Montinari si era infatti reso conto di quanto ricco ed imponente, sebbene spesso non esplicito, fosse l'uso che il filosofo faceva del frutto delle sue letture tanto negli scritti editi che negli appunti inediti. In altre parole, egli aveva potuto appurare in che misura il pensiero di Nietzsche si fosse sviluppato e avesse preso forma attraverso il confronto con ciò che leggeva. Questa scoperta costituì per Montinari un sostegno ed uno sprone nel perseguire quella che era la sua preoccupazione fondamentale, di sottrarre cioè Nietzsche alle esagerazioni mitiche e alle ideologizzazioni della prima metà del ventesimo secolo e di restituirlo al contesto intellettuale del suo tempo, il tardo XIX secolo. Questo programma, che non poteva non portare ad una 'storicizzazione' di Nietzsche, ha generato un certo dissidio - che non intaccò però l'amicizia e la comune dedizione al progetto - con il coeditore e amico Giorgio Colli, che lavora con lui all'edizione di Nietzsche, e che era fortemente convinto della necessità di una riattualizzazione di questo autore nel contesto del Secondo Dopoguerra.

Per sostenere l'intuizione di Montinari, l'aforisma sopra citato dal titolo «Qui la vista è sgombra, lo spirito sollevato» costituisce un esempio pregnante. Si tratta infatti delle prime parole pronunciate da Faust nella scena finale, nella sua metamorfosi in "Doctor Marianus", quando vede la "Regina del cielo" aleggiare sopra di lui circondata dal suo seguito di donne.[6] L'aforisma 286 di Nietzsche si apre con questa frase: «Ma esiste una specie opposta di uomini, che sono altresì sulla vetta e hanno pure la vista sgombra - tuttavia guardano "in basso"». Importante qui è la seconda avversativa, "tuttavia". Si oppone infatti a quanto detto nella citazione dal *Faust*. La posizione in quota non solo

---

[2] Ernst BERTRAM, *Nietzsche. Versuch einer Mythologie*, Bondi, Berlin, 1918, pp. 181–200.
[3] Eckhard HEFTRICH, *Nietzsches Goethe. Eine Annäherung*, ‚Nietzsche-Studien', 16, 1987, pp. 1–20.
[4] Volker GERHARDT, *Nietzsche, Goethe und die Humanität*, in V. Gerhardt, *Die Funken des freien Geistes. Neuere Aufsätze zu Nietzsches Philosophie der Zukunft*, De Gruyter, Berlin / New York, 2011, pp. 305–319.
[5] Mazzino MONTINARI, *Aufklärung und Revolution. Nietzsche und der späte Goethe*, in M. Montinari, *Nietzsche lesen*, De Gruyter, Berlin, 1982, pp. 56–63.
[6] Per la tesi secondo la quale il Doctor Marianus sia l'ex dottor Faust, si veda Karl PESTALOZZI, *Bergschluchten. Die Schluss-Szene von Goethes Faust*, Schwabe, Basel, 2012.

permette, come nella citazione del *Faust* e nella tradizione religiosa che riprende, lo sguardo verso il cielo e verso il divino, ma anche quello verso il basso: permette infatti di avere una visione d'insieme degli eventi terreni e dei loro presupposti storici. Si tratta quindi di un cambiamento di prospettiva fondamentale, dall'alto verso il basso, verso il secolo, verso il mondo, verso la gente. Nietzsche include senza dubbio in questa "specie opposta di uomini" che guardano dall'alto il mondo e le persone, anche e soprattutto sé stesso. Pensate alle altezze da cui scende Zarathustra, o a come questa discesa verrà evocata nella poesia *Da alti monti*, che costituisce il canto d'esodo di *Al di là del bene e del male*. La citazione del *Faust* e la contraddizione che implica, hanno evidentemente aiutato Nietzsche a formulare più chiaramente il suo nuovo punto di vista.[7] Come già accennato, infatti, Nietzsche utilizzerà più tardi la stessa citazione del *Faust*, in forma abbreviata, come titolo di un aforisma del *Crepuscolo degli Idoli*: «Qui la vista è sgombra». Ciò che segue nell'aforisma, tuttavia, interpreta la posizione in altezza solo metaforicamente: «Può essere una vetta dell'anima, quando un filosofo tace; può essere amore, quand'egli si contraddice; può essere una cortesia dell'uomo della conoscenza, quando mente».[8] Anche questo aforisma si basa sui frutti di due letture francesi, come ha rivelato Giuliano Campioni.[9]

A partire da questa scoperta da parte di Montinari della stretta connessione tra pensiero, lettura e scrittura in Nietzsche, la ricerca sulle e delle fonti (*Quellenforschung*) si è trasformata in un nuovo ramo della ricerca scientifica. Da allora si è aperto un vero e proprio nuovo ambito negli Studi Nietzscheani. In particolare, già Montinari aveva auspicato la realizzazione di un apparato di supporto alla sua edizione, da intitolarsi *La Biblioteca di Nietzsche*. La sua finalità avrebbe dovuto essere quella di raccogliere tutte le informazioni disponibili sulle letture del filosofo. Un gruppo di lavoro da lui costituito in Italia ha proseguito con successo questo progetto dopo la sua morte. I risultati sono disponibili in forma di libro dal 2003.[10] Vi sono inclusi tutti i libri e gli scritti dei quali disponiamo di prove del fatto che Nietzsche li abbia letti – o, per esprimerci in maniera più prudente, che li abbia aperti - o che erano in suo possesso. In molti casi sono indicati

---

[7] Una variazione di questo pensiero nella nota del 1884: «Io mi sono elevato ad una buona, limpida altezza: e certuni che, quando ero giovane, risplendevano come stelle al di sopra di me, adesso mi sono lontani – ma sotto di me, per esempio Schopenhauer, Wagner» (Friedrich NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1884*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, Adelphi, Milano, 1976, vol. VII, tomo II, 26[29], p. 141 (NL 1884, 26[29], KSA 11.155f.).

[8] Friedrich NIETZSCHE, *Crepuscolo degli Idoli*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, Adelphi, Milano, 1970, vol. VI, tomo III, *Scorribande di un inattuale*, 46, p. 147.

[9] Giuliano CAMPIONI, *Nachweis aus Clotilde de Vaux, Lucie (1845), citato in: Auguste Comte, Système de politique positive ou Traité de sociologie (1851)*, 'Nietzsche-Studien', 37, 2008, p. 274.

[10] Giuliano CAMPIONI / Paolo D'IORIO / Maria Cristina FORNARI / Francesco FRONTEROTTA / Andrea ORSUCCI, *Nietzsches persönliche Bibliothek*, De Gruyter, Berlin / New York, 2003.

anche i segni di lettura di Nietzsche: le sottolineature, le note marginali, le orecchie alle pagine. Questo volume documenta in modo impressionante la validità dell'intuizione di Montinari e ci fornisce una panoramica molto concreta dell'universo spirituale, all'interno del quale Nietzsche pensava e formulava le proprie riflessioni.

La scoperta di Montinari ha portato ad una revisione sostanziale della nostra immagine di Nietzsche. Il filosofo ora non appare più - tranne forse nella visione di Zarathustra presso la roccia di Surlej - come il visionario che pensa a partire da se stesso, come occasionalmente amava stilizzarsi. Nietzsche era un lettore attento, che disponeva di una vasta educazione letteraria, che si informava costantemente di tutte le nuove pubblicazioni nei campi del sapere che lo interessavano, che registrava come un sismografo le tendenze più attuali e le commentava per rielaborarle infine nei suoi quaderni di appunti e nelle sue opere. In breve, Nietzsche ci appare oggi come un filosofo dialogico, per il quale pensare e leggere, o per meglio dire leggere, pensare e scrivere vanno di pari passo.

Questa nuova prospettiva deve ora essere messa a confronto con l'esempio della lettura goethiana di Nietzsche, e lo faremo – conformemente alla ormai consueta distinzione contemporanea di 'vita' e 'opera' - in due parti. Nella prima parte ci occuperemo del giudizio di Nietzsche su Goethe come persona. Nella seconda, ci interesseremo della lettura di Nietzsche del *Faust* di Goethe; si tratta infatti dell'opera del poeta che Nietzsche cita più di frequente e si può supporre che lo conoscesse in gran parte a memoria.

1.

Nietzsche parla dell'importanza di alcune letture fondamentali per il suo pensiero - tra le quali è incluso anche Goethe - nel corposo aforisma 408 della II parte di *Umano, Troppo Umano*, l'ultimo delle *Opinioni e Sentenze Diverse*, che in una fase preliminare[11] si intitolava «Professione di fede» (*Bekenntnis*):

> 408. *Il viaggio nell'Ade*. Anch'io sono stato agli inferi, come Odisseo, e ci tornerò ancora più volte; e non solo montoni ho sacrificato per poter parlare con alcuni morti; bensì non ho risparmiato il mio stesso sangue. Quattro furono le coppie che a me, il sacrificante, non si negarono: Epicuro e Montaigne, Goethe e Spinoza, Platone e Rousseau, Pascal e Schopenhauer. Con queste devo discutere, quando ho peregrinato a lungo solo, da essi voglio farmi dare ragione e torto, essi voglio ascoltare, quando essi stessi si danno fra loro

[11] Cfr. il commento di Montinari a Friedrich NIETZSCHE, *Umano, Troppo Umano II e Frammenti postumi (1878-1879)*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. IV, tomo III, Adelphi, Milano, 1967, nota 408, p. 420 (nell'edizione tedesca invece v. Friedrich NIETZSCHE, *Kritische Studienausgabe* (d'ora in avanti KSA), *Kommentar zu Band 1-13*, De Gruyter, Berlin / New York, 1980, vol. 14, p. 182).

> ragione e torto. Qualunque cosa io dica, decida, escogiti per me e per gli altri, su questi otto fisso gli occhi e vedo i loro fissi su di me. Vogliano i vivi perdonarmi se essi talvolta mi sembrano delle ombre, così sbiaditi e aduggiati, così inquieti e, ahimè! così avidi di vita: mentre quelli allora mi sembrano così vivi, come se ora, dopo la morte, non potessero mai più stancarsi della vita. Ma è l'eterna vitalità che conta: che importa della "vita eterna" e della vita in genere![12]

Il titolo «Il viaggio nell'Ade» allude al viaggio di Ulisse negli inferi e alla *Nekyia* descritti nel canto XI dell'*Odissea*, dove si racconta come Ulisse evochi i morti - parenti defunti, combattenti e compagni - per informarsi sul loro destino terreno e chiedere lumi sul suo ritorno a casa. Già dunque il formato dell'intero aforisma «Il viaggio nell'Ade» ha il carattere di una citazione, nel senso che restituisce, implementato nuovamente, un modello di base ripreso da Omero, nel quale è ora lo stesso Nietzsche che prende il posto di Ulisse. Si potrebbe qui applicare il concetto retorico di parodia, certo nel senso più antico del termine che non mette in discussione ironicamente la serietà di ciò che viene parodiato. Dal punto di vista dei contenuti, Nietzsche confessa qui che il dialogo, il confronto con questi grandi autori del passato, costituisce un momento fondamentale del suo pensiero, attraverso il quale cerca di divenire chiaro a sé stesso. Questo dialogo è la via attraverso la quale egli attinge le sue stesse intuizioni o arriva a chiarirle e ad approfondirle.

Se si tiene conto dell'opera di Nietzsche nella sua interezza, i nomi presentati indicano che non siamo di fronte ad una semplice consonanza con le loro posizioni. Per quasi tutti e otto i giganti dell'intelletto sopra citati si possono ricavare nell'*opera omnia* di Nietzsche giudizi diversi, anche contraddittori. Non si tratta quindi di semplici modelli che Nietzsche voleva emulare, ma piuttosto di riferimenti di orientamento spirituale, sui quali e dai quali chiarire, approfondire, ordinare e formulare il proprio pensiero. Charles Baudelaire, in una famosa poesia sui grandi pittori, parlerà in maniera simile di "fari", *Les Phares.*[13] Questo è esattamente il significato che gli autori citati hanno avuto per Nietzsche, quando questi era finalmente uscito dall'incantesimo di Richard Wagner.

Considerata dal punto di vista dell'opera completa di Nietzsche, la serie di otto nomi di questo aforisma non è affatto esaustiva. Manca ad esempio Socrate, come anche Gesù. Ma non è questa la cosa importante, bensì il fatto fondamentale che da questo momento (siamo nel 1879), dopo la svolta di *Umano, troppo umano*, Nietzsche ha

---

[12] Friedrich NIETZSCHE, *Umano, Troppo Umano II*, op. cit., 408, p. 129 (KSA, MAII, VM 408). Vedi anche «L'arte come evocatrice di morti», Friedrich NIETZSCHE, *Umano, Troppo Umano I e Frammenti Postumi (1876-1878)*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, Adelphi, Milano, 1965, Vol. IV, tomo II, 147, p. 122 (KSA, MAMI, 147).

[13] Charles BAUDELAIRE, *Œuvres Complètes*, Gallimard, Paris, 1963, pp. 12-15.

paradossalmente cercato di pensare e di articolare il proprio pensiero attraverso il confronto con il già dato, attraverso una attenta selezione di antesignani. Per quello che ci interessa maggiormente in questo contesto, è significativo il fatto che nell'aforisma citato, come anche in altri passaggi di *Umano, troppo umano* e di testi più tardi, di tutti i poeti tedeschi solo Goethe è stato incluso tra le fila di questi validi interlocutori. Certo, anche Lessing, Schiller, Kleist, Heine, Gottfried Keller, Stifter e, cosa sorprendente, Hölderlin, vengono citati occasionalmente, ma nessuno di essi ha la stessa frequenza e peso di Goethe, il cui nome appare molte centinaia di volte negli scritti di Nietzsche.

Nietzsche aveva sentito parlare di Goethe fin dalla più tenera età. Sembra che a dodici anni abbia assistito alla lettura della *Novella*, un'opera del tardo Goethe, da parte del padre di un suo amico d'infanzia, Wilhelm Pinder.[14] Ancora più di trent'anni dopo scriverà a Peter Gast: «È stata la prima e la più forte impressione che ho avuto di Goethe».[15] A Schulpforta era stato insegnante di tedesco di Nietzsche lo storico letterario August Koberstein, e nel suo *Pensum*[16] i classici tedeschi avevano un ruolo centrale. Nel volume della *Biblioteca personale di Nietzsche* è documentato, sulla base delle fatture originali, come Nietzsche avesse acquistato un'edizione completa di Goethe dal libraio Domrich a Naumburg il 25 gennaio 1868, cioè a soli 23 anni.[17] In seguito si sono aggiunti i *Colloqui con Goethe* di Eckermann, la corrispondenza tra Schiller e Goethe e una selezione di lettere di Goethe, nonché un'edizione unica del 1876 di entrambe le parti del *Faust*.[18] In molti volumi di Goethe si trovano tracce di lettura e 'orecchie' alle pagine, registrati nel volume della *Biblioteca* con l'indicazione dei numeri di pagina.[19] La biblioteca di Nietzsche, quanto ne è sopravvissuto, si trova oggi a Weimar nella Biblioteca della Duchessa Anna Amalia. Le sottolineature di Nietzsche, le note marginali e le orecchie alle pagine nei quaranta volumi degli scritti di Goethe sono da

---

[14] Richard BLUNCK, *Friedrich Nietzsche. Kindheit und Jugend*, Reinhardt, München / Basel, 1953, p. 38; Curt Paul JANZ, *Friedrich Nietzsche. Biographie*, Hanser, München, 1978, Vol. 1, p. 53.

[15] *Friedrich Nietzsche ad Heinrich Köselitz*, 19 Aprile 1887, in F. Nietzsche, *Epistolario 1885-1889*, Milano, Adelphi, 2011, vol. V, nr. 834 (KSB 8, 60f., Nr. 834).

[16] Leggi anche *curriculum*, l'insieme dei contenuti dei corsi dell'offerta didattica di una scuola (nota della traduttrice).

[17] Johann Wolfgang GOETHE, *Sämmtliche Werke in vierzig Bänden*. Vollständig neu geordnete Ausgabe, Cotta, Stuttgart / Augsburg, 1855.

[18] Johann Peter ECKERMANN, *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*, Brockhaus, Leipzig, 1878 (il volume è andato perduto dopo la guerra); *Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe in den Jahren 1794 bis 1805*, Cotta, Stuttgart, 1870; Johann Wolfgang von GOETHE, *Faust. Eine Tragödie von Goethe,* Beide Theile in einem Bande. Ausgabe für Bücherfreunde, Velhagen und Klasing, Bielefeld und Leipzig, 1876 (Nota della traduttrice).

[19] Cfr. Giuliano CAMPIONI et alia, *Nietzsches persönliche Bibliothek*, op. cit., pp. 246–258.

valutare dettagliatamente *in situ*, rimangono dunque un *desideratum* di ricerca. Quanto segue si limita necessariamente a ciò che è accessibile in stampa.

Nella sua riflessione a partire da *Umano, troppo umano*, Nietzsche torna più volte e sempre nuovamente a pensare la posizione del tutto peculiare di Goethe nella letteratura tedesca. Eckhard Heftrich commenta questo fatto nella maniera seguente:

> Nella gioventù di Nietzsche, quando la cultura del futuro era ancora essenzialmente associata ai nomi di Schopenhauer e Wagner, Goethe compare solo come un altro confederato. Questi ottiene il suo ruolo effettivo solo dopo l'allontanamento da Wagner.[20]

Di fatto, in un passo di *Richard Wagner a Bayreuth*, il "potere" (*Können*) drammatico di Richard Wagner si colloca al di sopra di quello di Goethe.[21] Una prova della validità della tesi di Heftrich si può leggere in *Umano, troppo umano*, nell'aforisma intitolato «Ci sono dei 'Classici tedeschi'?».[22] In questo aforisma Nietzsche reagisce ad uno di quei sopracitati stimoli di lettura, un'affermazione di Sainte-Beuve, secondo il quale non possono esistere dei veri classici tedeschi: «Je ne me figure pas qu'on dise les classiques allemands».[23] Nietzsche esamina quindi Klopstock, Herder, Wieland, Lessing e Schiller, sempre con risultati negativi. Ma prima di questo, ci dice:

> Da Goethe, come ho accennato – prescindo; egli appartiene a un genere di letteratura superiore alle 'letterature nazionali': perciò egli non sta in rapporto con la sua nazione né per il fatto di vivere, né per l'esser nuovo, né per l'invecchiare. Solo per pochi egli ha vissuto e vive ancora: per i più egli non è altro che una fanfara della vanità, che si suona di tanto in tanto di là dalla frontiera tedesca. Goethe, non solo un uomo buono e grande, ma anche una cultura, Goethe è, nella storia dei Tedeschi, un incidente senza conseguenze: chi sarebbe in grado per esempio di indicare un frammento di Goethe nella politica tedesca degli ultimi 70 anni? (mentre in essa in ogni caso è presente un frammento di Schiller, e forse addirittura un pezzettino di Lessing).[24]

Solo alla fine dell'aforisma Nietzsche indica il criterio che a suo parere farebbe di un autore un classico:

---

[20] Eckhard HEFTRICH, *Nietzsches Goethe*, op. cit. p. 18 (traduzione C.S.).
[21] Friedrich NIETZSCHE, *Richard Wagner a Bayreuth e Frammenti Postumi (1875-1876)*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, Vol. IV, tomo I, Adelphi, Milano, 1967, p. 57 (UBIV, WB 8, KSA, 1, 473). Preferiamo qui tradurre il termine *Können* con 'potere' piuttosto che il più generico 'capacità' scelto dai traduttori delle *Opere*.
[22] Friedrich NIETZSCHE, *Umano, troppo umano II*, op. cit., 125, p. 189 (MAMII, WS 125).
[23] Cfr. il commento all'edizione critica Friedrich NIETZSCHE, *Kritische Studienausgabe* (KSA), op. cit., vol 14, p. 192.
[24] Friedrich NIETZSCHE, *Umano, troppo umano II*, op. cit., 125, p. 190 (MAMII, WS 125).

> Ma i classici non sono piantatori di virtù intellettuali e letterarie, bensì perfezionatori ed altissime cime luminose di esse, che rimangono sopra i popoli anche quando questi periscono: poiché essi sono più leggeri, più liberi, più puri di quelli. È possibile uno stato superiore di umanità, in cui l'Europa dei popoli sia un'oscura dimenticanza, ma in cui l'Europa viva ancora in trenta libri molto vecchi, ma mai invecchiati: nei classici.[25]

Altri aforismi seguono gli stessi principi nel definire il problematico rapporto dei tedeschi con Goethe:

> Goethe fu al di sopra dei Tedeschi in ogni rapporto, come lo è ancora oggi: egli non apparterrà loro mai. Come potrebbe mai un popolo essere all'altezza della spiritualità goethiana nel suo ben-essere e nel suo ben-volere! Come Beethoven fece musica al di sopra dei Tedeschi, come Schopenhauer filosofò al di sopra dei Tedeschi, così Goethe compose il suo Tasso, la sua Ifigenia, al di sopra dei tedeschi. Lo seguì una piccolissima schiera di coltissimi, educati dall'antichità, dalla vita e dai viaggi, cresciuti al di sopra della natura tedesca: egli stesso non volle diversamente.[26]

Si noti la tendenza polemica di Nietzsche nel togliere Goethe dalle mani dei tedeschi contemporanei dell'impero di Bismarck, che erano più che pronti a considerarlo una loro proprietà. Probabilmente aveva qui in mente anche il libro di David Friedrich Strauss, *Der alte und der neue Glaube* (*La vecchia e la nuova fede*), che aveva smontato nella sua *I Considerazione Inattuale*. Strauss scriveva, nel capitolo 'Dei nostri grandi poeti':

> La giusta e piena edificazione si può trovare solo nei nostri poeti del secondo periodo, i padri e per così dire i nonni della nostra attuale formazione mentale e spirituale, di cui non ci stanchiamo mai di ascoltare i saggi e graziosi canti con gratitudine e voglia di imparare.[27]

Strauss dimostra questa sua posizione in dettaglio con Lessing, Goethe e Schiller. L'opinione contraria di Nietzsche secondo la quale Goethe non aveva nulla in comune con i tedeschi attuali, attraversa tutte le sue affermazioni su Goethe come un *cantus firmus*:

> La sua voce e il suo esempio mostrano che il tedesco deve essere più che un tedesco, se vuol diventare utile, anzi solo sopportabile alle altre nazioni – e in quale direzione egli si debba sforzare di elevarsi sopra di sé e di uscire da sé.[28]

---

[25] *Ivi*. pp. 190-191.
[26] *Ivi.*, 170, p. 64 (MAMII, VM 170).
[27] David Friedrich STRAUSS, *Der alte und der neue Glaube* [Hirzel, Leipzig, 1872], Kröner, Leipzig, 1923, p. 220 (traduzione C.S.).
[28] Friedrich NIETZSCHE, *Umano, troppo umano II, Opinioni e sentenze diverse*, op. cit., 302, p. 106 (MAMII, VM 302).

In questa valutazione, colpisce l'insistenza sulla preposizione "sopra". Essa fa di Goethe un 'Sovra-Tedesco' in un senso duplice: egli è la negazione degli attuali tedeschi e al contempo costituisce l'ambizioso obiettivo del loro sospirato sviluppo. Goethe dovrebbe essere per i tedeschi ciò che (più tardi) il Superuomo dovrebbe essere per l'umanità intera.

Dietro la retorica, come sempre incantevole, di Nietzsche, appare evidente come egli si conti in quella «piccolissima schiera di coltissimi», o ad ogni modo si consideri parte di quel cenobio di spiriti liberi dalla cui comunanza e frequentazione nella Villa Rubinacci di Sorrento nell'inverno del 1876-77, ha avuto origine *Umano, troppo Umano* ed in particolare questi aforismi. Molto più tardi, quando uno studioso di Goethe scoprì che la nonna di Nietzsche da parte di padre era menzionata una volta nei diari di Goethe col nomignolo di "Muthchen",[29] Nietzsche non poté impedirsi di esprimere ai suoi corrispondenti la gioia che gli dava questa notizia;[30] questo fatto forniva anche una legittimazione genealogica al suo giudizio su Goethe. L'eloquenza di Nietzsche rischia però di farci trascurare che nei passaggi citati non si dice affatto per quale motivo Goethe occupi questa posizione speciale ai suoi occhi, tanto da elevarlo al di sopra di tutta la letteratura tedesca e di porlo accanto ai grandi della letteratura mondiale. Bisogna raccogliere argomentazioni da altri aforismi di *Umano, troppo umano* per fare un po' di chiarezza.

L'aforisma 227 della seconda parte di *Umano, troppo umano* azzarda una risposta nell'aforisma dal titolo «Gli errori di Goethe». Si afferma qui che Goethe si sarebbe ingannato due volte sul suo vero talento, una prima volta quando volle diventare un pittore in Italia, poi, nella seconda metà della sua vita, quando si considerò uno scienziato d'avanguardia per la sua teoria dei colori.

> Senza le digressioni dell'errore, egli non sarebbe diventato Goethe: ossia l'unico artista tedesco dello scrivere, che oggi non sia ancora invecchiato – perché non volle essere per vocazione né scrittore né tedesco.[31]

Questa affermazione è meno ovvia, ma forse ancor più comprensibile se si considera che anche Nietzsche aveva interrotto la sua prima fase di scrittore, che si era svolta

---

[29] Diminuitivo di Erdmuthe Dorothea Nietzsche, madre di Carl Ludwig Nietzsche, padre del filosofo (Nota della traduttrice).

[30] *Friedrich Nietzsche a Franz Overbeck*, 6 luglio 1887, in F. Nietzsche, *Epistolario (1885-1889)*, op. cit., n. 873 (KSB 8, 108, n. 873); *Friedrich Nietzsche a Franziska Nietzsche*, 12 agosto 1887, *ivi*., n. 887 (KSB 8, 127, n. 887).

[31] Friedrich NIETZSCHE, *Umano, troppo umano II, Opinioni e sentenze diverse*, op. cit., 227, p. 92 (MAMII, VM 227).

sotto il segno di Richard Wagner. Sembra risuonare qui quel motto più tardo «Soltanto chi si trasmuta mi resta parente».[32]

L'idea di una cesura nella vita di Goethe appare più chiaramente altrove, nell'aforisma 221 della prima parte di *Umano, troppo umano*, intitolato «La rivoluzione nella poesia». In questo aforisma Nietzsche traccia un quadro generale del corso della storia dell'arte e della poesia sotto l'egida del principio di un allentamento delle norme vincolanti, che egli illustra con il passaggio dal rigoroso dramma francese alla naturalistica assenza di regole di Shakespeare.

> Goethe cercò di restarne immune [sc. dal Naturalismo], in quanto seppe continuare a legarsi in nuovo e vario modo; ma anche il più dotato non può riuscire ad altro che ad un continuo sperimentare, una volta spezzato il filo dello sviluppo.[33]

Nell'ulteriore corso della sua argomentazione, Nietzsche cita Lord Byron, che ebbe modo di affermare: «Seguiamo tutti un sistema rivoluzionario intimamente falso. […] Considero Shakespeare il peggior modello, anche se il più straordinario poeta».[34] Subito dopo Nietzsche continua:

> E non dice in fondo esattamente la stessa cosa il maturo giudizio artistico di Goethe, nella seconda metà della sua vita? Quel giudizio, col quale egli acquistò un tale vantaggio su tutta una serie di generazioni, che nel complesso si può affermare che Goethe non ha ancora esercitato il suo influsso, e che il suo tempo deve ancora venire? Proprio perché la sua natura lo tenne a lungo nella scia della rivoluzione poetica, proprio perché egli assaporò fino in fondo tutto ciò che di nuove scoperte, prospettive e mezzi tecnici indirettamente con quella rottura della tradizione era stato trovato e per così dire dissepolto da sotto le rovine dell'arte, la sua posteriore trasformazione e conversione hanno un peso così grande: esse significano che egli sentì il più profondo desiderio di riconquistare la tradizione dell'arte e di restituire, alle rovine e alle colonne del tempio rimaste in piedi, almeno con la fantasia dell'occhio, l'antica perfezione e interezza, se la forma del braccio si fosse dovuta rivelare troppo esigua per costruire là, dove già solo per distruggere erano state necessarie forze così immani. Così egli visse nell'arte come nel ricordo della vera arte; il suo poetare era diventato un mezzo per ricordare e per comprendere antiche epoche artistiche, da lungo tempo svanite. Le sue aspirazioni erano in realtà, tenuto conto delle forze dell'età moderna, inadempibili; il dolore di ciò che fu però largamente compensato dalla gioia di sapere che esse furono una volta adempiuta, e che anche noi possiamo ancora prendere parte a questo adempimento.[35]

---

[32] Dalla poesia *Da alti monti*, che costituisce l'epodo di *Al di là del bene e del male*. Su questo si veda Ernst BERTRAM, *Nietzsche. Versuch einer Mythologie*, op. cit., pp. 184, 199.
[33] Friedrich NIETZSCHE, *Umano, troppo umano I*, op. cit., 221, p. 153 (MAMI 221, KSA 2, 181).
[34] *Ivi.*, p. 155.
[35] *Ivi.*, p. 155-156. Cfr. Mazzino MONTINARI, *Aufklärung und Revolution*, op. cit., p. 62; l'argomentazione di Nietzsche richiama ovviamente in questo caso quella che Schiller scrisse nella sua famosa lettera di compleanno.

La particolarità di Goethe non è quindi solamente la sua generica mutevolezza, ma, proprio il fatto che egli ha attraversato quella rivoluzione poetica legata ai nomi di Shakespeare e di Rousseau, ma l'ha superata, ed ora aspira al ripristino delle perdute tradizioni dell'antichità e del Rinascimento. L'importanza di Goethe per Nietzsche stava quindi nel fatto che questi si era lasciato alle spalle la fase della sua giovinezza, con *Götz*, *Urfaust*, *Werther* e tutta la lirica giovanile, ed era diventato un classicista.

La particolarità di questo giudizio sta nel fatto che Nietzsche vede nel Goethe della seconda metà della vita, dopo il viaggio in Italia dunque, il vero Goethe. Questa valutazione rimarrà quella di riferimento, a quanto posso giudicare, per tutte le successive immagini di Goethe che ci presenta il filosofo. Quel Goethe che egli aveva scelto tra tutti gli altri autori tedeschi e che aveva elevato i tedeschi, era e rimaneva il Goethe post-italiano, il tardo Goethe. È significativo ad esempio che nel *Torquato Tasso* di Goethe, Nietzsche prenda partito contro quel «Werther aumentato» di Tasso e si schieri dalla parte di Antonio che preme a favore della ragione e della moderazione.[36] È questo tardo Goethe, secondo la valutazione di Nietzsche in *Umano, troppo umano*, quello che ha superato in maniera schiacciante tutti gli altri poeti tedeschi, i suoi contemporanei e tutti i tedeschi in generale.

Nel porre l'accento sul tardo Goethe, Nietzsche era completamente solo tra i suoi contemporanei. Tuttavia, isolando questo autore dalla sua cultura e dalla sua epoca, Nietzsche ha così favorito la successiva mitizzazione di Goethe da parte del circolo di George.[37] Una relativizzazione della posizione di supremazia di Goethe su tutti i tedeschi la incontriamo, per quanto mi risulta, solo una volta, nel confronto con autori francesi come Montaigne, La Rochefoucauld e altri, la cui chiarezza antica è di quel tipo «che crea pensieri - mentre invece - Goethe come pensatore ha abbracciato le nuvole più volentieri di quanto non sia giusto».[38] Nelle opere successive di Nietzsche, *Aurora* e *Gaia Scienza*, Goethe è raramente menzionato e non più con quella stessa enfatizzazione della sua posizione assolutamente eccezionale. Viene invece associato di nuovo e chiaramente ad altri autori: Goethe e Schopenhauer (*Aurora*, 197), Platone, Spinoza, Goethe (*Aurora*, 497), Raffaello e Goethe (*Aurora*, 540), Beethoven e Goethe (*Gaia Scienza*, 103). Oltre a questo, Nietzsche occasionalmente fa cadere delle osservazioni leggermente critiche: «Una loquacità derivante dal gusto di belle parole e

[36] *Ivi.*, p. 300 (MAMI, KSA, 2, 631).
[37] Cfr. Heinz KINDERMANN, *Das Goethebild des 20. Jahrhunderts*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1966, p. 86.
[38] Friedrich NIETZSCHE, *Umano, troppo umano II, Il viandante e la sua ombra*, op. cit., 214, pp. 221-222 (MAMII, WS 214).

forme di linguaggio: non rara nella prosa di Goethe»,[39] o ancora «Questa non è una musica come quella del goethiano cantore dinanzi alla porta».[40]

Per il grande apprezzamento di Nietzsche per il Goethe post-italiano diventa ora fondamentale il fatto che Goethe avesse incontrato Napoleone a Erfurt e Weimar nel 1808. In occasione di quell'incontro il generale si era dimostrato molto bendisposto nei confronti del poeta e si era rivelato un lettore attento del suo *Werther*. Questo incontro è determinante per comprendere tutta la successiva visione di Nietzsche del tardo Goethe. Il riferimento a questo evento ricorre quasi come un *leitmotiv*. In *Al di là del bene e del male*, ad esempio, si dice:

> Si comprenderà, infine, abbastanza a fondo la meraviglia di Napoleone quando gli accadde di vedere Goethe: è una spia di quel che per secoli si era pensato dello spirito tedesco. "Voilà un homme!" – il che voleva dire "È proprio un uomo! E io che mi aspettavo soltanto un tedesco!".[41]

In un altro passo Nietzsche commenta il famoso incontro come segue: «A Goethe si aprì il cuore di fronte al fenomeno Napoleone – gli si richiuse di fronte alle "guerre di liberazione"…»,[42] e nell'ultimo grande panegirico del *Crepuscolo degli Idoli*: «Non ebbe alcuna esperienza più intensa di quell'*ens realissimum* che va sotto il nome di Napoleone».[43] Non è necessario ricordare quanto fosse provocatorio, nell'Impero tedesco di Bismarck appena uscito dalla vittoria sulla Francia, elogiare in questo modo addirittura entusiastico l'incontro di Goethe con Napoleone. I critici contemporanei a Goethe, Herman Grimm ad esempio, hanno avuto molte difficoltà a spiegare l'entusiasmo di Goethe per Napoleone nelle circostanze dell'epoca: «Né Goethe né altri che abbiamo considerato, vogliamo accusare di mancanza di patriottismo. Erano troppo storditi dall'esperienza per poterla comprendere».[44] Agli occhi di Nietzsche, però, nell'incontro di Erfurt si fronteggiavano due uomini che, ognuno a modo suo, avevano già fatto del suo ideale del grande uomo del futuro una realtà. Il loro enfatico elogio aveva lo scopo di dimostrare che Goethe era il portatore di un futuro diverso da quello tedesco, di una nuova epoca dell'umanità, quella del "Superuomo".

---

[39] Friedrich NIETZSCHE, *Idilli di Messina. La Gaia Scienza e Frammenti Postumi (1881-1882)*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. V, tomo II, Adelphi, Milano, 1965, 97, p. 104.
[40] *Ivi.*, 103, p. 111.
[41] Friedrich NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. VI, tomo II, Adelphi, Milano, 1968, 209, p. 117 (JGB 209).
[42] Friedrich NIETZSCHE, *Il crepuscolo degli idoli*, op. cit., *Cosa devo ai Tedeschi*, p. 102.
[43] *Ivi.*, *Scorribande di un Inattuale*, 49, p. 151.
[44] Herman GRIMM, *Goethe-Vorlesungen*, Cotta, Stuttgart / Berlin 1903, vol. 2, p. 214.

L'entusiasmo di Nietzsche per l'incontro di Goethe con Napoleone è forse anche alla base dell'enigmatico titolo della sua autobiografia. Il commento di Napoleone su Goethe, «Voilà un homme» che Nietzsche cita, è riportato dal conte Reinhard, amico del poeta, nella sua lettera del 24 novembre 1808.[45] Goethe rispose a stretto giro di posta il 2 Dicembre 1808:

> Così la mirabile parola dell'imperatore, con la quale mi ha ricevuto, è giunta anche a voi! Vedi bene che sono proprio un pagano fatto e finito, poiché l'*ecce homo* mi è stato applicato all'inverso. Per inciso, ho tutte le ragioni per essere soddisfatto di questa ingenuità del Signore del Mondo.[46]

Il fatto che Goethe abbia inteso l'elogio di Napoleone «Voilà un homme» in modo volutamente blasfemo come una reinterpretazione delle parole che Pilato rivolse ai pagani quando presentò loro il Cristo, *ecce homo* (*Giovanni*, 13, 5), può aver fornito lo spunto per Nietzsche quando in seguito diede questo titolo alla sua autobiografia. Ne risulterebbe una serie di uomini eccezionali secondo il suo punto di vista: Napoleone - Goethe - ed egli stesso, Nietzsche.

Tuttavia, questa non può che restare soltanto un'ipotesi, poiché non abbiamo alcuna prova che Nietzsche conoscesse questa lettera di Goethe a Reinhard. Essa non è infatti inclusa nella selezione delle lettere di Goethe presente nella biblioteca di Nietzsche. Ad ogni modo, la corrispondenza tra Goethe e Reinhard era stata pubblicata fin dal 1850.[47] Ernst Bertram fa un accenno che va nella direzione dell'ipotesi qui considerata, ma senza menzionare la lettera di Goethe al conte Reinhard, che però ovviamente doveva conoscere. Come se non volesse esporre Goethe all'accusa di blasfemia, l'ha fatta ricadere, per così dire, sulla propria testa: «Voilà un homme - che significava un anticristiano, un *Ecce homo* ellenico; il che vuol dire: finalmente un uomo della mia specie, un uomo secondo la misura antica».[48] Che gli amici di Goethe abbiano avuto delle difficoltà con questa sua esternazione fino a molto tardi, lo dimostra il fatto che

---

[45] Otto HEUSCHELE, Else GRAS, Gerhard IHME, (a cura di), *Goethe und Reinhard. Briefwechsel in den Jahren 1807 bis 1832*, Insel, Wiesbaden, 1957, p. 77.
[46] *Ivi.*, p. 78.
[47] Questo gentile suggerimento di Andreas Urs Sommer si riferisce al *Briefwechsel zwischen Goethe und Reinhard in den Jahren 1807 bis 1832*, Cotta, Stuttgart / Tübingen 1850, p. 44, dove la lettera di Goethe è riprodotta senza l'ultimo paragrafo, ma contiene il passaggio decisivo. Il volume dell'edizione di Weimar in cui la lettera di Goethe a Reinhard è stampata per esteso apparve solo nel 1896 (*Goethes Briefe*, Böhlau, Weimar, 1896, IV. Abteilung, vol. 20, p. 229).
[48] Ernst BERTRAM, *Nietzsche. Versuch einer Mythologie*, op. cit., p. 212.

Liselotte Blumenthal includa la lettera a Reinhard nell'edizione di Amburgo, ma senza l'applicazione pagana da parte di Goethe della formula dell'*ecce homo* a se stesso.[49]

L'entusiastico giudizio di Nietzsche su Goethe come persona, anzi come essere umano, trova una corrispondenza, se non addirittura la sua fonte più importante, nei *Colloqui* di Eckermann con Goethe, la cui copia (pubblicata nel 1868) presente nella biblioteca di Nietzsche doveva essere così consumata dalla lettura, che Nietzsche dovette farla rilegare nuovamente nel 1875.[50] Nietzsche ne parla nel *Viandante e la sua ombra* di *Umano, troppo umano II* all'aforisma 109 che si intitola «Der Schatz der deutschen Prosa» («Il tesoro della prosa tedesca»):

> Se si prescinde dagli scritti di Goethe, e particolarmente dalle conversazioni di Goethe con Eckermann, il miglior libro tedesco che ci sia: che resta propriamente della letteratura tedesca in prosa, che meriti di essere letto sempre di nuovo?[51]

Seguono i nomi Lichtenberg, Jung-Stilling, Stifter e Gottfried Keller. Questo giudizio non viene limitato in alcun modo in nessuna delle successive citazioni di Eckermann.[52] In un'annotazione del periodo estate/autunno 1884, si legge addirittura:

> I due buoni libri che rimarranno di questo secolo, o meglio: che con i loro rami vanno molto più in alto di questo secolo, come alberi che non hanno in esso le loro radici – voglio dire il Memoriale di S. Elena e i Colloqui di Goethe con Eckermann.[53]

Quindi ancora una volta Napoleone e Goethe![54]

Ma la cosa sorprendente delle citazioni finora menzionate che quasi costantemente lodano il Goethe della seconda fase della sua vita, è che, sebbene Nietzsche caratterizzi l'uomo Goethe nella successione delle sue intuizioni, nella sua posizione agognata e raggiunta nei confronti del mondo, nell'incontro con Napoleone e nella presa di distanza dalla sua epoca, non una sola parola è dedicata ad una delle sue opere, o tanto meno ne avanza un'interpretazione. Questo potrebbe avere a che fare con il fatto che

---

[49] Johann Wolfgang von GOETHE, *Werke*. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden, 7. Aufl., München, 1981, Bd. 10, p. 785.

[50] Giuliano CAMPIONI et alia, *Nietzsches persönliche Bibliothek*, op. cit., p. 206. Si parla di questo proprio nel § 18 della *Nascita della Tragedia* (GT 18, KSA 1, 116).

[51] Friedrich NIETZSCHE, *Umano, troppo umano II*, op. cit., *Il viandante e la sua ombra*, 109, p. 183.

[52] Volker Gerhardt illustra in maniera molto chiara il significato di Eckermann e dei suoi *Colloqui con Goethe* per l'immagine che Nietzsche ebbe di Goethe di Nietzsche.

[53] Friedrich NIETZSCHE, *Frammenti Postumi 1884*, op. cit., 26[304], p. 211 (NL 1884, 26[304], KSA 11.231).

[54] Ernst BERTRAM, *Nietzsche. Versuch einer Mythologie*, op. cit., p. 185 sottolinea l'alta stima di Nietzsche per Eckermann in maniera tanto dettagliata quanto insistente: «Questo mondo di Eckermann, che Heine derideva, questo attardato mondo di Weimar, è la vera attuale sfera goethiana di Nietzsche».

il tardo Nietzsche in un passo della *Genealogia della Morale* istituisce una cesura radicale tra autore e opera:

> Un Omero non avrebbe creato Achille e un Goethe non avrebbe creato Faust, se Omero fosse stato Achille e Goethe Faust. Un perfetto e completo artista è staccato per l'eternità dal "reale", dall'effettuale.[55]

Tutto questo suona sorprendentemente moderno se solo si consideri quanto tempo è stato necessario agli studi letterari per imparare a distinguere tra l'Io personale di un poeta e l'Io in una poesia, o per meglio dire tra autore e narratore.[56] Nei giudizi di Nietzsche citati finora si trattava dunque, come ho già detto, esclusivamente di Goethe come persona.

O non è piuttosto il contrario? - Perché se si applica al suo 'Goethe' ciò che Nietzsche in *Al di là del bene e il male* dice in generale sul rapporto tra poeta e opera:

> Il grande statista, il conquistatore, lo scopritore si travestono con le proprie creazioni sino a rendersi irriconoscibili; l''opera', quella dell'artista, del filosofo, inventa per prima cosa colui che l'ha creata, che deve averla creata; i 'grandi uomini', quali sono oggetto di venerazione, sono piccole brutte poesie composte più tardi; nel mondo dei valori storici *domina* la fabbricazione di monete false.[57]

Di conseguenza, si dovrebbe esaminare caso per caso, laddove Nietzsche dice "Goethe", se si intende effettivamente l'uomo empirico o non piuttosto il 'poeta' creato o per meglio dire evocato in lui dall'opera.

2.

L'eroizzazione da parte di Nietzsche del Goethe post-italiano come figura empirica, che culmina nella sua equiparazione con Napoleone, contrasta con una valutazione molto meno esplicita dell'opera poetica di Goethe, che esamineremo ora sulla base dei suoi commenti sul *Faust*. La prima consistente lettura del *Faust* da parte di Nietzsche sembra essere avvenuta nel 1868, anno in cui acquistò l'edizione in quaranta volumi di Goethe. «Oh, è un libro pericoloso, il Faust di Goethe!»,[58] scrive al suo amico Paul

---

[55] Friedrich NIETZSCHE, *Genealogia della Morale*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. VI, tomo II, Adelphi, Milano, 1968, III, 4, p. 303 (GM III 4).

[56] Il motivo di questa distinzione è però il *Parsifal* di Wagner, dove il compositore fa confusione in maniera inammissibile tra autore e narratore, e porta la sua personale devozione religiosa sul palco.

[57] Friedrich NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, op. cit., 269, p. 192 (JGB 269, KSA 5.224). Per il suggerimento di questo passo importante ringrazio Christian Hart Nibbrig.

[58] *Friedrich Nietzsche a Paul Deussen*, Settembre 1868, in F. Nietzsche, *Epistolario 1850-1869*, Adelphi, Milano, 1976, vol. I, nr. 588 (KSB 2. 316, Nr. 588)

Deussen nel settembre 1868. Le lettere ad amici e parenti sono d'ora in poi costellati di numerose citazioni del *Faust*, per lo più parodiate. Nietzsche scrive ad esempio alla madre e alla sorella della sua chiamata a Basilea in questa maniera: «In che consiste questa straordinaria felicità, questa novità che vi manda in estasi? Qual è dunque il nocciolo di questo cane tanto esaltato? Sudore e fatica».[59] Ma le citazioni del *Faust* possono anche essere usate seriamente, come nella lettera di compleanno a Richard Wagner del 21 maggio 1870, al quale si rivolge come «Pater Seraphice», e che firma «Uno dei ragazzi benedetti» (dalla scena finale del secondo *Faust*, del quale si parlerà più avanti in dettaglio). E il suo augurio di compleanno suona così: «Possa rimanere tutto così, l'attimo si fermi: è così bello!».[60] Con queste e altre citazioni di Goethe prende il sopravvento anche in Nietzsche quel gergo borghese erudito in cui cadono sempre più spesso nello stesso periodo perfino alcuni dei personaggi dei romanzi sociali di Theodor Fontane. Con questo, il *Faust* è senza dubbio l'opera di Goethe più frequentemente citata da Nietzsche; egli sembra averne imparato a memoria lunghe parti. Ancora su uno dei suoi ultimi cosiddetti "biglietti della follia" si può decifrare la citazione: «Era tardi quando lasciaste Rippach?» (*Faust*, 2189) dalla scena della "Cantina di Auerbach".[61] Che questo facesse parte del gergo erudito del tempo non significa però che tutte le citazioni di Nietzsche del *Faust* hanno lo stesso peso; bisogna invece esaminare da vicino caso per caso.

A Nietzsche piace usare dei riferimenti al *Faust* o citazioni tratte da esso per chiarire il proprio pensiero, sia illustrandolo che contrastandolo. Ovviamente egli riteneva che per i suoi lettori il *Faust* fosse tanto familiare quanto lo era a lui, pensava dunque che quest'opera appartenesse alla loro 'enciclopedia'. Nel suo importante libro *Lector in fabula*, Umberto Eco ha definito col termine di 'enciclopedia' tutti i prerequisiti per la comprensione - la conoscenza pregressa dunque - che i lettori portano con sé ed applicano quando interpretano un testo. Questa enciclopedia comprende le competenze linguistiche generali, ma anche la cosiddetta educazione generale, cioè le conoscenze di cultura generale che i membri di una determinata cultura e di una classe sociale hanno in comune. E soprattutto rientrano nell'enciclopedia anche le esperienze

---

[59] *Friedrich Nietzsche a Elizabeth e Franziska Nietzsche*, *ivi*., n. 621, p. 680 (KSB 2, 373, 621). (Il riferimento è a Goethe, *Faust*, 11323; nota della traduttrice).

[60] *Friedrich Nietzsche a Richard Wagner*, 21 maggio 1870, in F. Nietzsche, *Epistolario 1869-1974*, Adelphi, Milano, 1976, vol. II, n. 79, p. 118 (KSB 3, 122, 79).

[61] La scoperta e la pubblicazione di questa criptocitazione è merito di Uwe Henrik PETERS, *Was dachte Nietzsche, als er kein Denker mehr war*, ANA-Publishers, Kölln, 2014; gli siamo molto grati per il permesso di utilizzare questo riferimento. Da un'informazione amichevole di Marie-Luise Haase siamo inoltre venuti a conoscenza che il biglietto in questione si trova nell'Archivio Goethe e Schiller (GSA 71/234, Mp XVIII 5, foglio 52 recto).

di lettura individuali. Il fatto che Nietzsche argomenti con il *Faust* di Goethe e con singoli passi di esso, ed il modo in cui lo fa, sono prova del fatto che egli ritenesse quest'opera parte integrante dell'enciclopedia dei suoi lettori e delle sue lettrici. In questo modo le allusioni al *Faust* potrebbero essergli servite come un mezzo per farsi comprendere.

Nietzsche non si è quindi mai occupato di un'interpretazione del *Faust* nel senso degli studi letterari odierni. Nella *Nascita della tragedia* egli mette in relazione Faust con la sua visione di Socrate:

> A un vero Greco come dovrebbe apparire incomprensibile Faust, l'uomo di cultura moderno in sé comprensibile, il Faust che si precipita insoddisfatto attraverso tutte le discipline, dedito alla magia e al diavolo per brama di sapere, che ci basta mettere a confronto con Socrate per vedere come l'uomo moderno cominci ad avere sentore dei limiti di quel piacere socratico per la conoscenza, e come dal vasto e deserto mare del sapere aneli a una costa![62]

Faust viene qui infatti associato a Socrate, che secondo Nietzsche è il distruttore e dissolutore del mitico mondo dell'apollineo e del dionisiaco. Ma nel disagio di Faust per la conoscenza, Nietzsche vede un segno del fatto che il tempo di quel mondo ormai da secoli dominato dal socratismo, stia giungendo al termine. Il monologo di apertura di Faust è inteso come un sintomo che annuncia questo cambiamento epocale. Due pagine più avanti vengono riportati in questo contesto anche i versi di Faust tratti dalla «Notte classica di Valpurga» (*Faust*, II parte, Atto 2), nei quali si parla di Elena: «E non dovrei, con la più anelante violenza / trarre in vita la forma unica fra tutte?».[63] Questi versi vengono annunciati nel modo seguente:

> Non sarebbe forse necessario che l'uomo tragico di questa civiltà desiderasse, nell'educare se stesso alla serietà e al coraggio, un'arte nuova, l'arte della consolazione metafisica, la tragedia, come l'Elena che a lui spetta? Ed esclamasse con Faust "E non dovrei, con la più anelante violenza / trarre in vita la forma unica fra tutte?".[64]

Per il primo Nietzsche, l'invocazione di Elena da parte di Faust illustra la nuova cultura tragica associata al nome di Richard Wagner, che vuole soppiantare il socratismo.

In entrambi i casi, le citazioni di Faust sono poco più di un espediente retorico che serve a Nietzsche per dimostrare il modello storico-filosofico tripartito 'Età Tragica -

---

[62] Friedrich NIETZSCHE, *La nascita della tragedia*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. III, tomo I, Adelphi, Milano, 1972, pp. 119-120 (GT 18, KSA 1, 116).
[63] *Ivi.*, 122 (GT 18, KSA 1, 119). La citazione è dal *Faust*, 7438-7439.
[64] *Ibidem*.

Socratismo - Ritorno del mitico con Wagner' che aveva adottato in quel periodo. Queste citazioni sono state strappate dal loro contesto e sono quasi diventate dei motti a sé stanti. La situazione cambia in maniera radicale nel periodo di *Umano, troppo umano*. Nel *Viandante e la sua ombra* si trova la dichiarazione più esauriente di Nietzsche sul *Faust* di Goethe, non a caso un'affermazione molto sarcastica:

> L'idea di Faust. Una piccola cucitrice viene sedotta e resa infelice; un grande dotto di tutt'e quattro le facoltà è il malfattore. Può ciò essere accaduto in circostanze normali? No, certo no! Senza la complicità del diavolo in carne ed ossa, il gran dotto non ce l'avrebbe fatta. – Sarebbe questo realmente il più grande "pensiero tragico" tedesco, come si sente dire fra i Tedeschi? – Ma per Goethe questo pensiero era ancora troppo terribile; il suo cuore mite non poté a meno di trasportare la piccola cucitrice, l'"anima buona, che solo una volta ha dimenticato se stessa", dopo la morte involontaria, in vicinanza dei santi; anzi perfino il gran dotto, egli, con un tiro che viene giocato al diavolo nel momento decisivo, lo portò ancora in tempo giusto in cielo, lui "l'uomo buono" con l' "impulso oscuro": là nel cielo gli amanti si ritrovano. – Goethe disse una volta che per la tragicità vera e propria egli aveva una natura troppo conciliante.[65]

Certo, questa è una parodia della trama del *Faust* tra le più ignobili. La sua forza trainante è certamente da attribuirsi all'animosità di Nietzsche contro la borghesia tedesca a lui contemporanea, che ha dato al *Faust* quasi un significato cultuale. David Friedrich Strauss aveva scritto del *Faust* nel suo libro *Der alte und der neue Glaube*:

> È il nostro poema tedesco centrale, nato dalla più intima peculiarità dello spirito germanico, il più grande e riuscito tentativo di risolvere poeticamente l'enigma del mondo e della vita. È una poesia la cui profondità e ricchezza di idee, rese nelle immagini più ingenue e vivide di tutte, non hanno eguali in nessun'altra nazione.[66]

Il critico letterario Herman Grimm ha soffiato nello stesso corno: «Poiché possediamo Faust e Gretchen, noi tedeschi siamo al primo posto nella poesia di tutti i tempi e di tutte le nazioni».[67] Ma Nietzsche revoca anche il suo precedente giudizio quando ironicamente domanda: «Sarebbe questo davvero il più grande "pensiero tragico" tedesco?».

Ma il rifiuto di Nietzsche nei confronti del primo Faust aveva ragioni più profonde. Egli vi riconobbe l'influenza di Rousseau, le cui idee rivoluzionarie ai suoi occhi avevano distrutto la grande tradizione educativa europea che si fondava sull'antichità e sul Rinascimento. Nietzsche ha ora compreso che Faust rifiuta tutto il sapere

---

[65] Friedrich NIETZSCHE, *Umano, troppo umano II*, op. cit., *Il viandante e la sua ombra*, 124, p. 189 (MAMII, WS 124).
[66] David Friedrich STRAUSS, *Der alte und der neue Glaube*, op. cit., p. 226.
[67] Hermann GRIMM, *Goethe-Vorlesungen*, op. cit., vol. 2, p. 222.

tradizionale, e che l'ideale di cultura umanistica è caricaturizzato nel famulo Wagner come espressione del Rousseauvismo da lui detestato. E probabilmente aveva anche notato che Gretchen prendeva a modello la Sophie dell'*Emile* di Rousseau. Entrambe queste ragioni sono sufficienti per rendere inviso ai tedeschi il loro primo *Faust*. Ma questa parodia faustiana mostra anche in modo inquietante come a Nietzsche mancasse il senso della nuova epoca, alla quale Goethe aveva dato voce con il suo *Faust* e molte delle sue altre grandi poesie scritte per la coscienza tedesca, o meglio ancora, per la coscienza europea: l'amore sentimentale - non ancora l'amore sessuale! - tra un singolo uomo e una singola donna, con tutti i suoi alti e bassi. Questo era e rimane il messaggio centrale di Goethe. Una blanda allusione a questo può al massimo essere percepita nella parodia di Nietzsche, là dove parla del "cuore mite" di Goethe; ma anche questo viene detto in modo un po' beffardo e si psicologizza il concetto di amore in un modo che, a mio parere, è inammissibile. Ciò detto, bisogna accettare che Nietzsche non era interessato al 'messaggio' fondamentale dell'amore sentimentale di Goethe, probabilmente non lo riconosceva affatto o, se lo faceva, lo rifiutava.

D'altra parte, nessuno prima di Nietzsche in questo aforisma aveva capito tanto chiaramente che la scena finale del secondo *Faust* costituisce fondamentalmente una correzione del finale del primo *Faust*. Si ricordi come Mefistofele viene sbalzato via dagli angeli che si accalcano intorno all'anima immortale di Faust e la conducono in paradiso. Qui Faust si reincarna nel *Doctor Marianus*, come credono alcuni – l'autore incluso – e sarà questo Doctor Marianus ora a difendere Gretchen di fronte a Maria. A quel punto Gretchen riceve la grazia e ottiene a sua volta da Maria, la «Vergine, Madre, Regina / Dea» (*Faust*, 12102-12103) pietà per l'ex amante. Entrambi fluttuano verso il cielo, e alla fine c'è il famoso "Chorus mysticus". Nietzsche ha ovviamente riconosciuto che questa scena finale si ricollega a quel mondo del primo *Faust* da lui parodiato, e solo per questo motivo diventa preda delle sue pungenti critiche. Egli fonda il motivo del perdono di Gretchen sulla psicologia di Goethe. Anche in questo caso ha ragione. Si può dimostrare dalle testimonianze posteriori come Goethe nella sua vecchiaia sentisse come un peso sull'anima per aver lasciato morire Gretchen in modo così orribile alla fine del primo *Faust*, e che quindi volesse concepire il nuovo finale del secondo *Faust* per porvi rimedio. Il prezzo da pagare è che il secondo *Faust* si conclude, almeno apparentemente, nel mondo cattolico medievale del primo *Faust*. Anche questo ovviamente ha fomentato l'obiezione satirica di Nietzsche.

Eppure è significativo come la parodia di Nietzsche non riguardi il secondo *Faust*, tranne appunto la sua conclusione. Non se ne parla quasi mai, almeno non esplicitamente. Il lettore o la lettrice devono indovinare che i riferimenti di Nietzsche

nell'aforisma «La rivoluzione in poesia» della prima parte di *Umano, troppo umano*, dove Goethe viene citato più volte, si riferiscono al secondo *Faust*:

> Non individui, ma maschere più o meno ideali; non una realtà, ma una allegorica generalità; caratteri dell'epoca, colori locali, attutiti resi mitici fin quasi all'irriconoscibile; il sentire presente e i problemi della presente società riassunti nelle forme più semplici, spogliati delle loro qualità stimolanti, eccitanti, patologiche, resi inefficaci in ogni altro senso diverso da quello artistico; non soggetti e caratteri nuovi; bensì quelli antichi, da gran tempo abituali, in una sempre nuova elaborazione e vivificazione: questa è l'arte, come Goethe più tardi la intese, come i Greci e anche i Francesi la esercitarono.[68]

Nel tardo Goethe, e soprattutto nel secondo *Faust* qui descritto, Nietzsche vedeva ora manifestarsi, o almeno prefigurarsi, ciò che nella *Nascita della tragedia* si aspettava da Richard Wagner: un ritorno moderno alla poesia mitica. Si pensi in particolare alla «Notte classica di Valpurga» o all'«Atto di Elena». Fatto curioso, un Nietzsche quattordicenne già riconosceva un'analogia, sebbene spregiativa e non basata su una lettura personale, tra il secondo *Faust* e l'allora ancora criticata ümusica del futuro" (*Zukunftsmusik*), nella quale alla pagina precedente aveva incluso Liszt e Berlioz.[69]

È interessante notare come in *Al di là del bene e del male* Nietzsche colleghi anche questo cambiamento del concetto del *Faust* con Napoleone: «l'avvenimento per il quale egli ha radicalmente trasformato la concezione del suo *Faust*, anzi l'intero problema 'uomo', fu l'apparire di Napoleone».[70] Come questo debba ora intendersi - se per Goethe nella persona di Napoleone una figura mitica sia diventata una realtà attuale - rimane una questione aperta, o per meglio dire, si lascia al lettore di deciderlo. Proprio come la parodia di Nietzsche del primo *Faust* era diretta contro l'apprezzamento generale di cui godeva l'opera nell'Impero di Bismarck, così la sua valutazione positiva del secondo *Faust* si contrapponeva alla scarsa ricezione di questa seconda parte nella Germania del suo tempo. David Friedrich Strauss ha espressamente limitato le sue già citate lodi solo al primo *Faust*. Del secondo diceva:

---

[68] Friedrich NIETZSCHE, *Umano, troppo umano I*, op. cit., 221 p. 156 (MAMI 221, KSA 2, 184).

[69] «La poesia in questo non assomiglia forse alla musica moderna? Allo stesso modo, questa diventerà presto la poesia del futuro. Si parlerà usando le immagini più particolari; si copriranno pensieri confusi con prove oscure ma dal suono sublime; si scriveranno opere in stile Faust (seconda parte), solo che mancheranno perfino i pensieri di quest'opera. Dixi!» (Friedrich NIETZSCHE, *Nachgelassene Aufzeichnungen (Anfang 1852 - Sommer 1858)* in F. Nietzsche, *Kritische Gesamtausgabe Werke* (KGW), De Gruyter, Berlin, 1995, vol. I, tomo 1, 4[77], p. 307, traduzione C.S.). Il suggerimento di questo passo lo devo a Hubert THÜRING, *Der alte Text und das moderne Schreiben. Zur Genealogie von Nietzsches Lektüreweisen, Schreibprozessen und Denkmethoden*, in F. Balke, J. Vogl, B. Wagner (Ed.), *Für Alle und Keinen. Lektüre, Schrift und Leben bei Nietzsche und Kafka*, Diaphanes, Zürich / Berlin, 2008, pp. 121–148.

[70] Friedrich NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, op. cit., 244, p. 156.

> Che il pensiero di completare la sua grande opera lo abbia [Goethe] perseguitato per tutta la vita è tanto naturale quanto il fatto che, mettendosi finalmente all'esecuzione ormai vecchio, egli non sia riuscito a realizzare nient'altro che un prodotto allegoricamente oscuro.[71]

Il critico letterario Friedrich Theodor Vischer aveva addirittura pubblicato nel 1862 una parodia del secondo Faust: Faust. La tragedia terza parte. Fedele allo spirito della seconda parte del Faust di Goethe, poesie di Deutobold Symbolizetti Allegoriowitsch Mystifizinsky. Sebbene la parodia di Vischer sia più che altro una goliardata da studenti, costituisce però anche un documento della generale perplessità che prevaleva a quel tempo verso il secondo Faust. Nel contesto attuale la parodia di Vischer può essere vista come un'ulteriore prova di quanto fosse originale rispetto al suo tempo la valutazione positiva di Nietzsche del secondo Faust.

Ad ogni modo anche Nietzsche ha parodiato il "Chorus Mysticus" alla fine del secondo Faust nella prima delle Canzoni del principe Vogelfrei in appendice alla Gaia Scienza, e lo ha fatto quasi nello stile di Friedrich Theodor Vischer, sebbene su di un livello molto più alto. I famosi versi finali di Goethe recitano:

> *Tutto il perituro*
> *è solo una metafora [Gleichnis];*
> *l'inattingibile,*
> *qui si fa evento;*
> *l'indescrivibile,*
> *qui ha compimento;*
> *l'Eterno Femminino*
> *ci fa salire*. (Faust, 12104–12111)

La parodia di Nietzsche porta il titolo «A Goethe», come se fosse un consiglio per il poeta su come chiudere il *Faust*. Qui Nietzsche adotta la suggestiva misura del verso che Kurt May chiama "falsi dattili", e nella prima strofa usa anche la rima per confutare i versi di Goethe, o per meglio farlo ricredere:

> A Goethe
> *Quel che non muore*
> *è solo l'immagine tua!*
> *Dio, tessitor di frodi,*
> *è inganno di poeti…*
> *Ruota del mondo, nel suo rotolare*
> *meta sfiora su meta:*
> *tribolazione – la chiama l'astioso,*
> *ma per giullare è – gioco…*

[71] David Friedrich STRAUSS, *Der alte und der neue Glaube*, op. cit., p. 226 (traduzione C.S.).

Gioco del mondo che imperiosamente
va mescolando Essere e Parvenza: - L'eterna demenza
è noi che rimescola dentro!…[72]

La critica di Nietzsche è fondamentale. Inverte la frase «Tutto il perituro / è solo una metafora» e la applica a Dio, l'incorruttibile. A sua volta definisce Dio come l'«inganno di poeti» di Goethe. Il termine *Erschleichniss* "inganno", è un termine coniato da Nietzsche per necessità di rima da *Erschleichung* "raggiro", concetto filosofico che descrive le ipotesi non vidimate dall'esperienza. Dio sarebbe quindi solo un'invenzione, una «metafora» dei poeti, e dunque anche di Goethe, non una realtà metafisica. Si consideri inoltre il fatto che il dramma del *Faust* inizia con il «Prologo in cielo», dove avviene il colloquio tra il «Signore» e Mefistofele: in questo modo la parodia di Nietzsche mette in questione la premessa stessa del dramma. Sullo sfondo non c'è ancora la tarda affermazione di Nietzsche "Dio è morto", ma vi è già il rovesciamento della frase biblica «E Dio creò l'uomo a sua immagine» (*Genesi*, 1,27), che senz'altro risale a Feuerbach.

La seconda strofe rimanda al più tardo concetto nietzscheano dell'eterno ritorno dell'uguale. Anche questo concetto è diretto contro un'idea che gioca un ruolo centrale nel *Faust*, soprattutto nella seconda parte: l'idea del mutamento storico, del progresso. Questa idea ovviamente non ha valore assoluto: la contraddice la frase stessa di Mefistofele «Succederà anche qui ciò che un tempo già fu» (*Faust*, 11286). Ma intesa come contrasto tra antico e moderno, quest'idea caratterizza almeno la tragedia di Elena e la moderna impresa colonizzatrice di Faust. In ultimo, il finale del *Faust* determina un cambiamento fondamentale dell'idea della trascendenza. Al posto del «Signore» del «Prologo in cielo», nella preghiera finale del Doctor Marianus compare Maria come «Vergine, Madre, Regina / Dea». Il fatto che il trascendente sia reinterpretato al femminile è il punto veramente rivoluzionario della chiusa del *Faust*. «L'eterno femminino» significa l'eterno, che ora non è più il «Signore» ma è diventato femminile. Anche Nietzsche, probabilmente ha capito ben poco di questo concetto come tutti i suoi contemporanei, se in un altro passo di *Al di là del bene e del male* lo banalizza così:

> Ciò che Dante e Goethe hanno creduto riguardo alla donna – quegli, quando cantava «ella guardava suso, ed io in lei», questi, quando lo traduceva «in su ci trae l'eterno femminino» -: non dubito che ogni nobile donna si guarderà da questa convinzione, giacché essa crede appunto la stessa cosa riguardo all'eterno mascolino.[73]

---

[72] Friedrich NIETZSCHE, *Idilli di Messina, La gaia scienza*, op. cit., p. 265 (KSA 3, 639).
[73] Friedrich NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, op. cit., 236, p. 145 (JGB 236).

La terza strofe contesta fondamentalmente la distinzione platonico-paulina tra l'essere e l'apparenza, tra l'eternità e il tempo, come implica la frase «Tutto il perituro / non è che una metafora», e con le definizioni «Gioco del mondo» e «eterna demenza» si rifiuta ogni significato trascendente all'evento del mondo come eterno ritorno. Il pensiero dell'Eterno Ritorno non ha nulla di eroico qui, e l'uomo è alla sua mercé senza volerlo.

La parodia di Nietzsche del «Chorus mysticus» toglie al *Faust* goethiano il terreno sotto ai piedi, e lo fa in tre modi: in primo luogo, in quanto dichiara Dio - il «Signore» del «Prologo» che ha scommesso con Mefistofele che *Faust* non sarebbe stato sedotto - come una finzione inammissibile; in secondo luogo, poiché contrappone al progresso storico, come si evince dalla seconda parte, il pensiero della «ruota del mondo», che prefigura l'eterno ritorno; in terzo luogo infine Nietzsche nega la differenza tra l'essere e l'apparenza e spiega il tutto come un «gioco del mondo». Così facendo, egli non tiene assolutamente conto del fatto che Goethe stesso aveva anticipato quest'ultima riserva nel «Preludio nel teatro». Questo dimostra ancora una volta il carattere del tutto puntuale del pensiero e della scrittura di Nietzsche. - In un'annotazione viene inoltre detto lapidariamente: «Il problema del Faust superato, con la metafisica».[74]

La falsificazione parodistica del «Chorus mysticus» in *A Goethe* di Nietzsche risulta del tutto svincolata dal poeta Goethe nella sezione «Dei poeti» di *Così parlò Zarathustra* e viene riportata ad un livello più fondamentale, in maniera tale però che l'impulso del «Chorus Mysticus» rimanga udibile almeno in alcuni passaggi puntuali.[75] Proprio la prima frase infatti lo richiama alla memoria:

> «Da quando conosco meglio il corpo, - disse Zarathustra a un discepolo – lo spirito è per me solo per modo di dire spirito; e tutto quanto è 'imperituro' – anche ciò, non è altro che un simbolo».
> «Te l'ho già sentito dire un'altra volta, rispose il discepolo; e allora aggiungesti anche: "ma i poeti mentono troppo"».[76]

Questo ci rimanda alla seconda sezione della seconda parte di *Zarathustra*, che si intitola «Sulle isole beate», dove si dice: «Tutto ciò che è imperituro - non è che una metafora! E i poeti mentono troppo. –».[77] Il passo di «Dei poeti» mette in relazione il

---

[74] Friedrich NIETZSCHE, *Umano, troppo umano II e Frammenti postumi 1878-1879*, op. cit., 28[37], p. 288 (NL 1878, 28[37], KSA 8, 509).
[75] Montinari dice su questo punto: «così Nietzsche ha commentato l'intero ‚chorus mysticus'» (Kommentar, KSA, 14, 304).
[76] Friedrich NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, Adelphi, Milano, 1968, vol. VI, tomo I, II parte, *Dei poeti*, p. 154 (Za II, *Von den Dichtern*, KSA 4, 163)
[77] *Ivi.*, *Sulle isole beate*, p. 101 (Za II, *Auf den glückseligen Inseln*, KSA 4, 110).

«Chorus mysticus» di Goethe con l'antico topos secondo il quale "i poeti mentono", che si fa risalire a Solone e ad altri pensatori greci,[78] e dichiara il punto di vista sotto il quale si discuterà nel seguito.

> Ahimè, vi sono tante cose tra cielo e terra, di cui solo i poeti hanno potuto sognare!
> E soprattutto al di sopra del cielo: giacché tutti gli dei sono simbolo e raggiro di poeti!
> Davvero, sempre ci sentiamo trarre in alto – cioè nel regno delle nuvole: su queste facciamo posto ai nostri manichini multicolori e li chiamiamo dei e superuomini: -
> […] Ah, quanto sono stufo di tutte le cose inadeguate, che dovrebbero ad ogni costo essere un evento! Ah! Quanto sono stufo dei poeti![79]

Questo breve passo è alimentato da materiale letterario di diversa provenienza composto in precedenza. Si inizia con una nota citazione dell'*Amleto* (Atto I, Scena 5), seguita dal «Chorus Mysticus» e infine dal *Canto notturno del viandante II* di Goethe. È preceduto da un'allusione meno efficace, piuttosto piatta, al famoso ultimo verso del *Faust*: «Siamo vaghi persino d'ascoltare ciò che vecchie comari raccontano di sera. E questo nostro vezzo lo chiamiamo l'eterno femminino».[80] Qui, come in molti altri luoghi di *Zarathustra*, si potrebbe parlare di una progressiva elaborazione di pensieri che si realizza parodiando o trasformando citazioni molto comuni, cioè quelle citazioni che erano memorizzate nell''enciclopedia' dei suoi contemporanei. Il «Chorus mysticus» ha ovviamente un effetto particolarmente stimolante sullo *Zarathustra* proprio in questo senso, cioè come un canovaccio che obbliga il suo pensiero a formulare confutazioni.

Se si passano in rassegna le affermazioni di Nietzsche sul *Faust* di Goethe qui discusse, si nota come egli critichi dettagliatamente e metta in parodia il primo *Faust* (che per Nietzsche, come dimostrato, comprende anche la conclusione del secondo *Faust*). Per quanto riguarda invece i quattro atti del secondo *Faust*, il suo giudizio è positivo, benché la valutazione sia solo in termini generali o su dei dettagli isolati. Nietzsche era evidentemente preoccupato di distruggere il fondamento cristiano della poesia del *Faust*. Oltre a questo, egli ha usato la popolarità di quest'opera tra i suoi contemporanei come veicolo per formulare e propagare le proprie idee. Al di là di questo livello, non si può parlare seriamente di una comprensione più profonda del *Faust* da parte di Nietzsche.

---

[78] Bruno SNELL, *Die Entdeckung des Geistes*, Vandenhoeck & Ruprecht, Hamburg, 1955, p. 138; Maria BINDSCHEDLER, *Nietzsche und die poetische Lüge*, Verlag für Recht und Gesellschaft, Basel, 1954, p. 9.
[79] Friedrich NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, op. cit., II parte, *Dei poeti*, p. 155 (Za II, *Von den Dichtern*, KSA 4, 164f.).
[80] *Ibidem*.

3.

L'ultima dichiarazione dettagliata di Nietzsche su Goethe si trova alla fine del *Crepuscolo degli idoli*. Come ha dimostrato Renate Müller-Buck, anche qui il tono fondamentale è polemico: si oppone alla venerazione nazionalistica di Goethe dei contemporanei, in particolare di quel fan di Goethe che è stato Victor Hehn, di cui Nietzsche aveva letto e trascritto degli estratti dai *Gedanken über Goethe*, ma anche dalla rivista *Der Kunstwart*, altrettanto antisemita.[81]

> Goethe – non un avvenimento tedesco, ma europeo: un grandioso tentativo per superare il XVIII secolo con un ritorno alla natura, con uno spingersi in alto, alla naturalità del Rinascimento, una specie di auto-superamento da parte di questo secolo. – Di esso egli portava in sé gli istinti più forti: la sentimentalità, l'idolatria per la natura, l'elemento antistorico, quello idealistico, quello non realistico e rivoluzionario (-quest'ultimo è soltanto una forma del non realistico). Prese in aiuto la storia, la scienza naturale, l'arte antica, pure Spinoza, e soprattutto l'attività pratica; si circondò soltanto di chiusi orizzonti; non si distaccò dalla vita, ma ci si mise dentro; non era privo di coraggio e prese tutto quanto era possibile sopra di sé, addosso a sé, in sé. Quel che lui voleva, era totalità; combatté la scissione tra ragione, sensibilità, sentimento, volontà (-scissione predicata da Kant nella più scoraggiante scolastica, agli antipodi di Goethe); si impose una disciplina per la totalità, creò se stesso… Nel cuore di un'epoca non realistica nel suo modo di sentire, Goethe fu un realista convinto: disse di sì a tutto quanto gli era affine sotto questo riguardo – non ebbe alcun'esperienza più intensa di quell'*ens realissimum* che va sotto il nome di Napoleone. Goethe concepiva un uomo forte, di elevata cultura, esperto in ogni faccenda di questo mondo, che tiene a freno se stesso e ha il rispetto di sé, un uomo che può osare di concedersi tutto l'orizzonte e tutta la ricchezza della naturalità, che per questa libertà è forte abbastanza; l'uomo per cui non esiste più nulla di proibito, salvo la debolezza, si chiami essa vizio o virtù … Un tale spirito divenuto libero sta al centro del tutto con un fatalismo gioioso e fiducioso, nella fede che soltanto sia biasimevole quel che se ne sta separato, che ogni cosa si redima e si affermi nel tutto – egli non nega più … Ma una fede siffatta à la più alta di tutte le fedi possibili: l'ho battezzata con il nome di Dioniso.[82]

Perché su Goethe non rimanga alcuna ombra sarebbe ora necessario mostrare in dettaglio come tutto ciò che di esclusivamente positivo Nietzsche pensava e sperava dall'uomo del futuro, dal Superuomo, si trova in realtà già espresso nel poeta. Goethe diviene la statua monumentale di un allievo dello Zarathustra nietzscheano, ed in lui il filosofo vuole mostrare come tutti i suoi ideali sono già incarnati e sono quindi forme

---

[81] Renate MÜLLER-BUCK, *Heine oder Goethe? Zu Friedrich Nietzsches Auseinandersetzung mit der antisemitischen Literaturkritik des „Kunstwart"*, „Nietzsche-Studien", 15, 1986, pp. 265–288.

[82] Friedrich NIETZSCHE, *Il crepuscolo degli idoli*, op. cit., 49, pp. 150-151 (GD, *Streifzüge eines Unzeitgemässen* 49) Cfr. anche le note preparatorie in Friedrich NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1887-1888*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, Adelphi, Milano, 1971, vol. VIII, tomo II, 9[178], p. 94 (NL 1887, 9[178], KSA 12, 443).

di vita possibili. Goethe appare così come il Dioniso che ritorna, portatore di norma e misura, e come uomo del futuro. Nella nota preparatoria a questo testo Nietzsche aggiunge anche un commento relativizzante:

> NB. In un certo senso, anche il secolo XIX ha cercato di raggiungere tutto quel che Goethe raggiunse per sé – e la domanda – com'è che il risultato totale non è un Goth ma un caos, un nichilismo, una mancanza di successo che continua a riportar al XVIII scolo (per esempio come romanticismo, come altruismo, come femminismo, come razionalismo)?[83]

A ben vedere, questo è tutto ciò a cui Nietzsche si è opposto.

Ma ecco ora una cosa strana e sorprendente: nel manoscritto di stampa del *Crepuscolo degli Idoli*, a questo inno entusiasta di Goethe segue un'altra dichiarazione che sintetizza l'interpretazione del nostro filosofo su questo autore. Nietzsche ha incollato questa aggiunta in un secondo momento, e solo Fritz Kögel, più tardi dipendente dell'Archivio Nietzsche, l'ha scoperta e copiata. Questo testo è formulato nella maniera seguente:

> Per quanto riguarda Goethe, la mia prima impressione è stata molto precoce, assolutamente decisiva: la novella del leone, stranamente la prima cosa che lessi di lui, mi dette una volta per tutte il mio concetto, il mio gusto "Goethe". Uno spirito autunnale di purezza trasfigurante nel godere e nel far maturare, nell'attendere; un solo d'ottobre, che giunge fino alle vette più alte dello spirito; qualcosa di areo e di addolcente, qualcosa di mite, non marmo: ecco ciò che io chiamo goethiano. In seguito, grazie a qusto concetto "Goethe" ho accolto in me con profonda simpatia la *Tarda Estate* di Adalbert Stifter: in fondo l'unico libro tedesco, dopo Goeth, che eserciti fascino su di me. *Faust*: è per chi conosce istintivamente l'odore di terra della lingua tedesca, per il poeta di *Zarathustra*, un godimento senza pari: non lo è per l'artista che io sono, il quale si è visto consegnare nel Faust una cosa imperfetta, incompleta dopo l'altra; ancora meno lo è per il filosofo, che è restio dall'accettare la completa arbitrarietà e casualità, vale a dire il condizionamento dovuto ai casi della cultura, che si trova in tutti i tipi e i problemi dell'opera di Goethe. Quando si legge il *Faust*, si studia il diciottesimo secolo, si studia Goethe: si è lontani centinaia di miglia dalla necessità nel tipo e nel problema.[84]

Questo passaggio nella sua volontà di differenziare l'analisi e nella sua tendenza complessiva contraddice diametralmente l'inno di Goethe che lo precede nel *Crepuscolo degli Idoli*. Esso rivela che il tardo Nietzsche conservava ancora immagini diverse di Goethe. Da una parte si fa del poeta un Superuomo *avant la lettre* e lo si presenta al tedesco contemporaneo come un ideale futuro al quale aspirare. Dall'altra, invece, abbiamo questo Goethe autunnale, da intendersi in maniere diverse. Si vede in lui

---

[83] *Ivi.*, 9[179], pp. 95-96 (NL 1887, 9[179], KSA 12, 444).

[84] Friedrich NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1888-1889*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, Adelphi, Milano, 1974, vol. VIII, tomo III, 24[10], pp. 402-403 (NL 1888, 24[10], KSA 13, 634f.).

l'autore della *Novella*, che termina in un idillio autunnale conciliante, e lo si colloca nell'autunno del XVIII secolo. Si sottolinea una "mitezza" in Goethe, che altrove Nietzsche ha sempre disapprovato. E, per finire si palesa una discrepanza particolarmente evidente: ciò che nell'inno di Goethe si dichiarava in primo luogo come un futuro atteso, sembra dover essere ora il XVIII secolo, e dunque per forza di cose, già passato. La critica al *Faust*, invece, appare molto più differenziata che negli aforismi beffardi e nella parodia del «Chorus Mysticus». All'elogio del potere della parola - che si può già trovare in *Enrico il Verde* di Gottfried Keller[85] - si contrappone la critica della natura frammentaria dell'azione, tra l'altro alludendo alle parole del regista teatrale nel «Preludio nel teatro»: «Poiché date una pièce, datela in pezzi!» (*Faust*, 99). Inoltre, con molta sottigliezza nel giudizio, il *Faust* è in definitiva descritto come artisticamente e mentalmente infruttuoso e Goethe stesso come antiquato.

La ragione della coesistenza contraddittoria di questi due giudizi su Goethe non è da aggiungersi semplicemente al conto dell'imminente crollo psicologico di Nietzsche. Essa dimostra piuttosto che Nietzsche parlava in modo diverso quando aveva davanti agli occhi il pubblico, e quando invece argomentava in privato con se stesso, quando scriveva per se stesso. Nel primo caso egli parlava in maniera "monumentale", per dirla con la seconda *Inattuale*, omettendo ogni sfumatura; nell'altro caso egli aggirava in maniera molto *nuancée* quella che era la propria impressione e il suo sentimento dell'opera. Il fatto che entrambe queste attitudini siano il risultato di un apprezzamento fondamentale ed incontestabilmente duraturo di Goethe, anche questo fa sì che questo poeta possa essere considerato un "faro" per Nietzsche.

4.

Le precedenti tre parti del presente contributo possono essere riassunte approssimativamente come segue: Goethe fu per Nietzsche, durante tutta la sua vita cosciente, un punto di orientamento che non è stato fondamentalmente mai messo in discussione. Nietzsche ha sempre e continuamente avuto bisogno di riferirsi alla persona di Goethe per dare al suo ideale dell'uomo del futuro, il superuomo, un orizzonte che il suo pubblico potesse comprendere. Ma laddove egli cita il *Faust* di Goethe, è sempre perché nel confronto o in contraddizione con quest'opera, come anche nella sua parodia, egli chiarisce i suoi propri concetti. Ma soprattutto egli vi trova

[85] «I versi di Faust, che elettrizzano ogni tedesco non appena ne sentono recitare uno, questa lingua meravigliosamente riuscita e piena di sazietà risuonava costantemente come una nobile musica» (Gottfried KELLER, *Sämtliche Werke. Historisch-Kritische Ausgabe*, Strœmfeld, Frankfurt / Zürich, 2006, vol. 1, p. 112, traduzione C.S.).

formulazioni pregnanti per comunicare il suo pensiero ai lettori tedeschi. In questo modo Nietzsche si affidava sempre e comunque all''enciclopedia' della classe media tedesca colta.

Col senno di poi, è ora chiaro che il titolo *Nietzsche legge Goethe* in realtà è stato scelto erroneamente. Se 'leggere' significa farsi coinvolgere da un autore, prenderlo sul serio nella sua individualità, comprenderlo dall'interno, lasciarsi trasformare da lui, persino imparare da lui, allora non troviamo nulla di tutto questo nei rapporti di Nietzsche con Goethe. Al contrario, Nietzsche usa sempre Goethe per presentare efficacemente le sue idee al pubblico dei lettori o per polemizzare contro la comune venerazione del poeta nell'Impero tedesco dell'epoca. Il suo rapporto con Goethe è più produttivo quando riesce ad attingere nuove intuizioni e arriva a formulazioni proprie con l'aiuto della parodia. Solo all'ultimo passo citato alla fine del *Crepuscolo degli idoli* Nietzsche formula impressioni su Goethe che possiamo riconoscere come originate da una lettura personale e attraverso le quali dunque lui stesso voleva chiarire la sua posizione. A questo allude anche il suo primo incontro con un testo di Goethe, la *Novella*. È questo il giudizio più personale di Nietzsche su Goethe, ed ha qualcosa dello splendore autunnale del ditirambo *Il sole declina* [*Die Sonne sinkt*]. Ed è proprio questo testo, il più personale e articolato che egli abbia mai scritto su Goethe, che Nietzsche incollandolo sopra all'altro, avrebbe poi voluto che fosse stato aggiunto!

Nota bibliografica

Charles BAUDELAIRE, *Œuvres Complètes*, Gallimard, Paris, 1963.

Ernst BERTRAM, *Nietzsche. Versuch einer Mythologie*, Bondi, Berlin 1918.

Maria BINDSCHEDLER, *Nietzsche und die poetische Lüge*, Verlag für Recht und Gesellschaft, Basel, 1954.

Richard BLUNCK, *Friedrich Nietzsche. Kindheit und Jugend*, Reinhardt, München / Basel, 1953.

Briefwechsel zwischen Goethe und Reinhard in den Jahren 1807 bis 1832, Cotta, Stuttgart / Tübingen, 1850.

Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe in den Jahren 1794 bis 1805, Cotta, Stuttgart, 1870.

Giuliano CAMPIONI, *Nachweis aus Clotilde de Vaux, Lucie (1845), citato in : Auguste Comte, Système de politique positive ou Traité de sociologie (1851)*, 'Nietzsche-Studien', 37, 2008, p. 274.

Giuliano CAMPIONI, Paolo D'IORIO, Maria Cristina FORNARI, Francesco FRONTEROTTA e Andrea ORSUCCI, *Nietzsches persönliche Bibliothek*, De Gruyter, Berlin / New York, 2003.

Umberto ECO, *Lector in fabula*, Bompiani, Milano, 1979.

Johann Peter ECKERMANN, *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*, Brockhaus, Leipzig, 1868.

Volker GERHARDT, *Nietzsche, Goethe und die Humanität*, in V. Gerhardt, *Die Funken des freien Geistes. Neuere Aufsätze zu Nietzsches Philosophie der Zukunft*, De Gruyter, Berlin-New York, 2011, pp. 305–319.

Johann Wolfgang von GOETHE, *Faust. Eine Tragödie von Goethe*, Beide Theile in einem Bande. Ausgabe für Bücherfreunde, Velhagen und Klasing, Bielefeld und Leipzig, 1876.

Johann Wolfgang von GOETHE, *Sämmtliche Werke in vierzig Bänden*. Vollständig neu geordnete Ausgabe, Cotta, Stuttgart / Augsburg, 1855.

Goethes Briefe, IV. Abteilung, vol. 20, Böhlau, Weimar, 1896.

Johann Wolfgang von GOETHE, *Werke*. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden, 7. Aufl., München, 1981.

Herman GRIMM, *Goethe-Vorlesungen*, Cotta, Stuttgart / Berlin, 1903.

Eckhard HEFTRICH, *Nietzsches Goethe. Eine Annäherung*, ‚Nietzsche-Studien', 16, 1987, pp. 1–20.

Viktor HEHN, *Gedanken über Goethe*, Gebrüder Borntraeger, Berlin, 1888.

Otto HEUSCHELE, Else GRAS, Gerhard IHME, (a cura di), *Goethe und Reinhard. Briefwechsel in den Jahren 1807 bis 1832*, Insel, Wiesbaden, 1957.

Curt Paul JANZ, *Friedrich Nietzsche. Biographie*, Hanser, München, 1978.

Gottfried KELLER, *Sämtliche Werke. Historisch-Kritische Ausgabe*, Strœmfeld, Frankfurt / Zürich, 2006.

Heinz KINDERMANN, *Das Goethebild des 20. Jahrhunderts*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1966.

Mazzino MONTINARI, *Aufklärung und Revolution. Nietzsche und der späte Goethe*, in M. Montinari, *Nietzsche lesen*, De Gruyter, Berlin, 1982, pp. 56–63.

Renate MÜLLER-BUCK, *Heine oder Goethe? Zu Friedrich Nietzsches Auseinandersetzung mit der antisemitischen Literaturkritik des „Kunstwart"*, „Nietzsche-Studien", 15, 1986, pp. 265–288.

Friedrich NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. VI, tomo II Adelphi, Milano, 1968 (JGB).

Friedrich NIETZSCHE, *Aurora e Frammenti postumi (1879-1881)*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. V, tomo I, Adelphi, Milano, 1964.

Friedrich NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. VI, tomo I, II parte, Adelphi, Milano, 1968 (Za).

Friedrich NIETZSCHE, *Crepuscolo degli idoli*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. VI, tomo III Adelphi, Milano, 1970 (GD).

Friedrich NIETZSCHE, *Ditirambi di Dioniso e Poesie postume (1882-1888)*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. VI, tomo IV, Adelphi, Milano, 1970 (DD).

Friedrich NIETZSCHE, *Epistolario 1850-1869*, vol. I, Adelphi, Milano, 1976 (v. KSB).

Friedrich NIETZSCHE, *Epistolario 1869-1974*, vol. II, Adelphi, Milano, 1976 (v. KSB).

Friedrich NIETZSCHE, *Epistolario 1885-1889*, vol. V, Adelphi, Milano, 2011 (v. KSB).

Friedrich NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1884*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. VII, tomo II, Adelphi, Milano, 1976 (NL).

Friedrich NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1887-1888*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. VIII, tomo II, Adelphi, Milano, 1971 (NL).

Friedrich NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1888-1889*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. VIII, tomo III, Adelphi, Milano, 1974 (NL).

Friedrich NIETZSCHE, *Genealogia della Morale*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. VI, tomo II, Adelphi, Milano, 1968 (GM).

Friedrich NIETZSCHE, *Idilli di Messina. La Gaia Scienza e Frammenti Postumi (1881-1882)*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. V, tomo II, Adelphi, Milano, 1965 (FW).

Friedrich NIETZSCHE, *Kritische Studienausgabe* (KSA), *Kommentar zu Band 1-13*, vol 14, De Gruyter, Berlin / New York, 1980.

Friedrich NIETZSCHE, *La nascita della tragedia*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. III, tomo I, Adelphi, Milano, 1972 (GT).

Friedrich NIETZSCHE, *Nachgelassene Aufzeichnungen (Anfang 1852 - Sommer 1858)* in F. Nietzsche, *Kritische Gesamtausgabe Werke* (KGW), vol. I, tomo 1, De Gruyter, Berlin, 1995.

Friedrich NIETZSCHE, *Richard Wagner a Bayreuth e Frammenti Postumi (1875-1876)*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, Vol. IV, tomo I, Adelphi, Milano, 1967 (UBIV, WB).

Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Briefe: Kritische Studienausgabe in 8 Bänden*, De Gruyter, Berlin/New York, 2003 (KSB).

Friedrich NIETZSCHE, *Umano, Troppo Umano I e Frammenti Postumi (1876-1878)*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, Vol. IV, tomo II, Adelphi, Milano, 1965 (MAMI).

Friedrich NIETZSCHE, *Umano, Troppo Umano II e Frammenti postumi (1878-1879)*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. IV, tomo III, Adelphi, Milano, 1967 (MAMII).

Karl PESTALOZZI, *Bergschluchten. Die Schluss-Szene von Goethes Faust*, Schwabe, Basel, 2012.

Uwe Henrik PETERS, *Was dachte Nietzsche, als er kein Denker mehr war*, ANA-Publishers, Kölln, 2014.

Bruno SNELL, *Die Entdeckung des Geistes*, Vandenhoeck & Ruprecht, Hamburg, 1955.

Adalbert STIFTER, *Der Nachsommer. Eine Erzählung*, G. Heckenast, Pesth, 1857.

David Friedrich STRAUSS, *Der alte und der neue Glaube* [Hirzel, Leipzig, 1872], Kröner, Leipzig, 1923.

Hubert THÜRING, *Der alte Text und das moderne Schreiben. Zur Genealogie von Nietzsches Lektüreweisen, Schreibprozessen und Denkmethoden*, in F. Balke, J. Vogl, B. Wagner (eds.), *Für Alle und Keinen. Lektüre, Schrift und Leben bei Nietzsche und Kafka*, Diaphanes, Zürich / Berlin, 2008, pp. 121–148.

Friedrich Theodor VISCHER, *Faust. La tragedia terza parte. Fedele allo spirito della seconda parte del Faust di Goethe, poesie di Deutobold Symbolizetti Allegoriowitsch Mystifizinsky*, Verlag der Laupp'schen Buchhandlung, Tübingen, 1862.

FRATERNITÀ E RESPONSABILITÀ

Fenomenologie dell'umano in Friedrich Nietzsche

Paolo SCOLARI

(Università Cattolica del Sacro Cuore)

Abstract: Nietzsche's philosophy always comes from the reality that he sees directly with his eyes, with which he is in a close dialogue and in constant controversy. Fraternity and responsibility, observed and deconstructed by Nietzsche, become an acquis of social and humanitarian boosts, as well as of many lies. Through accusations and genealogical suspects, he acts against the myths of the fraternal sentiment – God and Christianity, the blood of French Revolution, the crowd of bourgeois city – and against the moral disguise of responsibility – freedom and the subject, the otherness and rationality, Christian religion and awareness –. To reach an ethic-anthropological interpretation of Nietzsche's thought, that brings light to its intrinsic thematic richness that adds value to Nietzsche's view on the daily life, we should therefore listen to his own words. Only in this way we can open small monographic paths, in some ways yet unknown, and we can glimpse at the horizon a new character of Nietzsche: an earthly Nietzsche, an observer of human places of coexistence, a phenomenologist of the human too human.

Keywords: Nietzsche, Fraternity, Responsibility, Phenomenology, Human life.

> È difficile trovare un argomento su cui Nietzsche non abbia espresso la propria opinione.
>
> K. Jaspers

> *Per la critica delle grandi parole*. Io sono pieno di sospetto e di cattiveria per ciò che si chiama "ideale": qui sta *il mio pessimismo*, nell'aver riconosciuto che i "sentimenti superiori" sono fonte di sciagura, cioè del rimpicciolimento e dell'abbassamento di valore dell'uomo. Ci si inganna ogni volta che ci si attende un "progresso" da un ideale: la vittoria dell'ideale è stata sempre finora un *movimento retrogrado*. Cristianesimo, rivoluzione, abolizione della schiavitù, parità di diritti, filantropia, amore della pace, giustizia, verità: tutte queste grandi parole

> hanno valore solo nella lotta, come stendardi; *non* come realtà, ma come *parole declamatorie*, per qualcosa del tutto diverso (anzi contrario!).
>
> F. Nietzsche

> I boriosi non vogliono mai a nessun costo abbandonare la propria "responsabilità", la fede in *se stessi*, il loro personale diritto al *proprio* merito. Viceversa, ci sono quelli che non vogliono alcuna responsabilità, né aver colpa di nulla e desiderano, traendo questo atteggiamento da un intimo disprezzo per se stessi, di poter *togliere di mezzo* se stessi in una direzione purchessia. Il sentire in questo modo è rilevatore: la persona si tradisce e avverte la responsabilità come una specie di costrizione, di angustia, di inevitabile condizionamento, d'oppressione, di non libertà.
>
> F. Nietzsche

1. Sguardi sul quotidiano, sguardi sull'umano

«"Nichilismo", "trasvalutazione di tutti i valori finora validi", "volontà di potenza", "eterno ritorno dell'uguale", "superuomo"». Nella sua celeberrima opera su Nietzsche, Martin Heidegger riscontra nel pensiero del filosofo di Röcken «cinque titoli capitali», cinque pilastri sui quali va a edificare la sua monumentale interpretazione della filosofia nietzscheana. Quello heideggeriano è uno sguardo indubbiamente acuto e molto profondo, che tuttavia rischia di perdere qualcosa in estensione. Il limite di Heidegger, se di limiti si può parlare, sembra essere quello di aver esaurito tutto Nietzsche in questi cinque capisaldi, ritenendoli l'unica strada da percorrere per fare esperienza del suo pensiero.[1]

Riducendo l'intera filosofia nietzscheana a questa selezione tematica, quasi come se il resto non rappresentasse che un Nietzsche "minore", si corre però il rischio di tralasciare un mondo che, leggendo invece i suoi scritti, pare venirci prepotentemente incontro: un mondo del *quotidiano*, si potrebbe dire. In effetti, il filosofare di Nietzsche scaturisce sempre da ciò che di più reale e concreto gli scorre davanti agli occhi, con il quale egli è in serrato dialogo e in costante polemica: il suo è un vero e proprio sguardo sul vivere quotidiano.

Vale dunque la pena di andare a osservare più da vicino gli itinerari che si depositano nelle sentenze nietzscheane, con il doppio vantaggio di un'ampia documentazione che se da un lato va a recuperare e riabilitare materiali testuali forse meno osservati, dall'altro lato prova a sottrarre tanti aforismi e frammenti dalla deriva dell'esemplificazione, della strumentalizzazione o del semplice contorno rispetto alle

[1] Cfr. Martin HEIDEGGER, *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994, pp. 563-573.

tesi principali. Ne scaturisce una visione meno generalista delle polemiche di Nietzsche, con una maggiore attenzione alla ricchezza fenomenologica del suo sguardo sui vissuti.

D'altronde, è Nietzsche stesso a essere consapevole di «non avere "la testa tra le nuvole"»: figlio della sua epoca, «si guarda attorno» e osserva come gli uomini «vivono tutti i giorni». Nel disprezzo delle sue lapidarie sentenze e nella veemenza delle sue polemiche, si dimostra un attento osservatore della realtà e dei problemi del suo tempo: «è difficile – come fa notare Karl Jaspers – trovare un argomento su cui non abbia espresso la propria opinione».[2] Il suo sguardo pungente si posa su quei piccoli temi – «*le cose prossime e più vicine di tutte*», come ama chiamarle in *Umano, troppo umano* – che vanno a comporre la rapsodica esistenza degli uomini della società moderna: «le ventiquattro ore del giorno, il mangiare, l'abitare, il vestirsi, l'aver rapporti sociali, la condotta di vita, la ripartizione della giornata, la professione e il tempo libero, la festività e il riposo, il matrimonio e l'amicizia». Piccole realtà, come suggerito dallo stesso Nietzsche, «dai più molto malamente viste e disprezzate», nonché «molto raramente tenute in conto» da una filosofia ancora troppo distaccata e lontana dalla concretezza del quotidiano, un filosofare «ipocritamente» interessato solo alle «"cose più importanti"» e alle grandi «questioni» che finisce inevitabilmente per «trascurare l'umano». Nietzsche, al contrario, ha «occhi acuti *in ciò che è più piccolo e ordinario*», riuscendo sempre nella «difficile» impresa di «vedere l'abituale come problema».[3]

Fraternità e responsabilità rappresentano due tematiche significative di questo cammino di ricerca. Osservate da Nietzsche, esse diventano coacervo di spinte sociali e umanitarie dello spirito di un'epoca – di ogni epoca –, nonché di altrettante menzogne. Accuse, rancori, decostruzioni, sospetti genealogici: Nietzsche si scaglia contro miti e maschere del sentimento fraterno – Dio (cristianesimo), sangue (Rivoluzione francese), gregge (città borghese) – e contro i travestimenti morali della responsabilità, sempre rimettendo continuamente in gioco i motivi classici dell'etica, dalla libertà al soggetto, dall'alterità alla razionalità, dalla religione (cristiana) alla colpevolezza.

Per un'interpretazione etico-antropologica del pensiero nietzscheano che desideri far venire alla luce la sua intrinseca ricchezza tematica e si sforzi di valorizzare lo sguardo di Nietzsche sul quotidiano bisogna mettersi in ascolto delle sue parole. Solo così sarà

---

[2] Friedrich NIETZSCHE, *L'anticristo*, Adelphi, Milano 2004, § 38; Friedrich NIETZSCHE, *David Strauss, l'uomo di fede e lo scrittore*, Adelphi, Milano 1991, § 4; Friedrich NIETZSCHE, *Ecce homo*, Adelphi, Milano 1992, *Le considerazioni inattuali*, § 1; Walter KAUFMANN, *Nietzsche. Filosofo, psicologo, anticristo*, Sansoni, Firenze 1974, pp. 101, 108; Karl JASPERS, *Nietzsche. Introduzione alla comprensione del suo filosofare*, Mursia, Milano 1996, p. 119.

[3] Friedrich NIETZSCHE, *Umano, troppo umano*, II, Adelphi, Milano 1981, *Il viandante e la sua ombra*, §§ 5, 6, 16; Friedrich NIETZSCHE, *La gaia scienza*, Adelphi, Milano 2003, §§ 7, 355.

possibile schiudere piccoli sentieri monografici, per certi versi ancora inediti, e intravedere all'orizzonte un nuovo volto di Nietzsche. Un Nietzsche terreno, osservatore dei luoghi umani della convivenza, che ha a che fare con gli uomini della città e con i loro problemi di tutti i giorni: *fenomenologo del quotidiano*, testimone, per dirla con Sergio Moravia, di «quella cronaca quotidiana che indagò come sfera dell'*umano troppo umano*».[4]

2. Fraternità. Stendardi e ipocrisie

Nel pensiero di Nietzsche la fraternità non si dà mai senza polemica e rappresenta uno dei bersagli privilegiati della sua critica alla tradizione occidentale. Nel lessico nietzscheano, «"fraternità"» è una di quelle «*grandi parole*» altamente nocive per lo sviluppo del genere umano – al pari di «"libertà", "giustizia", "parità di diritti", "verità", "abolizione della schiavitù", "filantropia", "amore della pace"» –, «segni premonitori» della «*catastrofe nichilista*» verso cui sta inesorabilmente navigando l'intera civiltà occidentale.[5] Parole tanto «ideali» quanto «ingannatrici», a detta di Nietzsche, dalle quali «ci si attende» sempre «un progresso», ma la cui «vittoria» ha provocato «finora» solamente «un *movimento retrogrado*». Nei loro confronti Nietzsche è «pieno di cattiveria e di sospetto». Da una parte perché queste «grandi parole» sono state nel corso dei secoli «fonte di sciagura» e hanno causato un «rimpicciolimento e abbassamento di valore dell'uomo»; dall'altra perché rappresentano «*parole*» cariche di ipocrisia, tanto «*declamatorie*» quanto «vuote», che «*non*» veicolano alcuna «realtà» ma «hanno valore solo nelle lotta, come stendardi», portando a qualcosa «del tutto diverso (anzi contrario!)» rispetto a quello che sembrano voler dire.[6]

L'attacco sferrato da Nietzsche parte dagli albori della fraternità e tocca progressivamente tutte le sue incarnazioni nella storia dell'umanità. L'ideale fraterno trova la sua origine davanti a Dio, con il cristianesimo, per poi radicarsi nella società civile mediante la sanguinaria Rivoluzione francese. Pur senza spargimenti di sangue, il violento istinto fraterno della rivoluzione perdura nel corso dell'Ottocento, dentro la città degli uomini borghesi: la fraternità della piazza del mercato uniforma tutti coloro che ne fanno parte, dando vita al gregge. Per Nietzsche, inoltre, il sentimento fraterno che coagula i membri dell'armento non è mai originario, bensì scaturisce sempre da

---

[4] Sergio MORAVIA, *Itinerario nietzscheano*, Guida, Napoli 1985, p. 15; Antimo NEGRI, *Nietzsche nella pianura. Gli uomini e la città*, Spirali/Vel, Milano 1993, p. 12; Remo CANTONI, *Umano e disumano*, IEI, Milano 1958, p. 142.
[5] Friedrich NIETZSCHE, *Frammenti postumi*, 1887-1888, Adelphi, Milano 1971, 9 [82], 11 [136], 11 [135].
[6] *Ivi*, 11 [135].

una risentita mistificazione: la paura e l'accantonamento di tutto ciò che è individuale. La «fratellanza dei popoli», afferma lapidariamente nell'aforisma 132 di *Aurora*, è una delle possibili declinazioni di «totalità» nelle quali «il singolo si sacrifica» per l'economia dell'intero.[7]

3. Fratelli nella fede

Lo sguardo di Nietzsche sulla fraternità si spinge fino all'origine del sentimento, il quale affonda le proprie radici nel cristianesimo. In un capitolo del quarto libro di *Così parlò Zarathustra – Dell'uomo superiore –*, Nietzsche coglie molto bene la stretta appartenenza della fratellanza all'ambiente cristiano, mettendo in bocca alla «plebe» dei credenti un'affermazione emblematica:

"Noi siamo tutti fratelli. Davanti a Dio, siamo tutti fratelli!".[8]

Un vero e proprio manifesto religioso, nella cui concisione è racchiusa in sintesi l'essenza della fraternità cristiana, sempre intrecciata con l'esistenza di Dio, unico e sicuro garante del sentimento fraterno. Una dipendenza strettissima, imprescindibile, così esclusiva da portare a pensare che, crollata la fede in Dio, la fraternità stessa svanirebbe e non rimarrebbe agli uomini alcuna possibilità per definirsi fratelli.

Una logica nella quale Nietzsche scorge subito una profonda menzogna. La fraternità poggia sulla subdola mistificazione del proprio contrario: gli uomini non sono fratelli.[9] Essi sono sì consapevoli che la natura e l'esistenza quotidiana generano spaccature, ma sono altrettanto convinti che davanti a Dio queste lacerazioni vengono annullate e tutti si ritrovano uniti sotto un unico padre. Fatto sta che per essere fratelli, rimarca Nietzsche, gli esseri umani «*hanno bisogno* di credere in Dio»:[10] solo postulando la sua esistenza possono sentirsi davvero tali. Un meccanismo ipocrita, dove il divino è una sovrastruttura che maschera la realtà e nasconde una condizione esistenziale non così idilliaca e fraterna. L'essere sommo è il palliativo assunto dai cristiani per non cadere in balìa della tragicità dell'esistenza.

Frutto di questa bugia originaria, il sentimento della fraternità risulta pertanto molto pericoloso per un autentico sviluppo umano, soprattutto per una responsabile consapevolezza dei limiti, delle fragilità e delle contraddizioni che albergano tra gli uomini. Tale fraternità assomiglia molto di più a una sbrigativa scappatoia. Predicando l'affiliazione fraterna e l'unica paternità di Dio è come se non si fosse capaci di

---

[7] Friedrich NIETZSCHE, *Aurora*, Adelphi, Milano 2004, § 132.
[8] Friedrich NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, Milano 2005, IV, *Dell'uomo superiore*, § 1.
[9] Cfr. KAUFMANN, *Nietzsche. Filosofo, psicologo, anticristo*, pp. 189-190.
[10] Friedrich NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, Adelphi, Milano 2006, § 219.

escogitare un rimedio umano a quelle divisioni; oppure, sembra quasi che nella città degli uomini la soluzione non si possa – o non si voglia – proprio trovare. Molto più facile, e comodo, cercarla nei cieli di qualche divinità.

4. Fratelli nel sangue

Dopo aver bersagliato il cristianesimo, culla primigenia della fraternità, la critica di Nietzsche approda all'avvenimento storico legato «*par excellence*» allo sbandieramento di sentimenti fraterni, la «Rivoluzione francese». Egli riconosce che essa, più di ogni altro movimento, «ha avuto di mira la "fraternità" tra i popoli», rappresentandone il focolaio di incubazione in chiave «moderna». La piazza dell'incendio rivoluzionario è il teatro dove il popolo si ritrova per condividere i propri «universali e fioriti scambi di sentimenti» e infiammare la rivolta contro l'*Ancien Régime*; in nome dell'ideale fraterno «si sono avuti tanti orribili e sanguinosi avvenimenti».[11]

Ma per Nietzsche anche la via del sangue fallisce, non facendo altro che replicare in chiave laicista lo sbaglio della religione cristiana. La Rivoluzione francese è una «farsa sanguinosa»[12] in cui riaffiora tragicamente la medesima verità sotterrata dal cristianesimo: non esiste, tra gli uomini, una fraternità originaria. Rivolgendosi a Dio, i credenti mascherano la realtà e innalzano ideali sopra questo inganno; togliendo o uccidendo il divino, gli uomini moderni proseguono la stessa mistificazione e cercano di ottenere il sentimento fraterno con la violenza e il sangue. Due strade separate, ma convergenti nell'unico esito: il disastro dell'umano.

In effetti, per Nietzsche è sempre il cristianesimo ad agire come motore sotterraneo: la Rivoluzione francese è senza dubbio «figlia e continuatrice del cristianesimo». Insieme al «movimento democratico», a quello «socialista» e a tutti i moti rivoluzionari che seguiranno, essa raccoglie l'«eredità del cristianesimo» e tramanda nella modernità ciò che con esso era iniziato. Le profonde e risentite inversioni di valori della religione cristiana sopravvivono in maniera secolarizzata e vengono perpetuate in abiti rivoluzionari: difesi con la violenza, gli ideali religiosi di fraternità, libertà, uguaglianza vanno a incarnarsi nella convivenza e diventano le ipocrite fondamenta della società civile.[13] A riguardo, nell'*Anticristo* Nietzsche si esprime in modo molto chiaro:

---

[11] Friedrich NIETZSCHE, *Crepuscolo degli idoli*, Adelphi, Milano 2008, *Scorribande di un inattuale*, § 48.
[12] *Ivi*.
[13] Friedrich NIETZSCHE, *Frammenti postumi*, 1888-1889, Adelphi, Milano 1974, 14 [223]; NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, § 202; cfr. Endre KISS, *Fortsetzung des Christentums. Friedrich Nietzsches Perspektiven zur Französischen Revolution*, in "Synthesis Philosophica", n. 2, anno 1989, pp. 473-480; Paul VALADIER, *Nietzsche et la critique du Christianisme*, Les éditions du Cerf, Paris 1974, pp. 139-144.

> Non sottovalutiamo la sorte funesta che dal cristianesimo si è insinuata fin nella politica! Se la credenza nel "privilegio del maggior numero" fa e *farà* rivoluzioni, – è il cristianesimo, non dubitiamone, sono gli apprezzamenti *cristiani* di valore quel che ogni rivoluzione ha semplicemente tradotto nel sangue e nel crimine! La "fraternità delle anime dinanzi a Dio", questa falsità, questo *pretesto* per le *rancunes* di tutte le anime ignobili, la materia esplosiva di questo concetto che finì per diventare rivoluzione, idea moderna e principio di decadenza dell'intero ordine sociale – è dinamite *cristiana*.[14]

La fraternità è un'idea non solo falsa e mistificatrice, ma molto pericolosa da maneggiare, tanto che già gli stessi cristiani si erano resi conto di avere tra le mani un potentissimo esplosivo. Ma è nell'epoca moderna che questa bomba scoppia in modo più assordante, allorché i rivoluzionari fanno deflagrare la santa «aureola» della fraternità, appiccando ovunque incendi e bagnando la società con fiumi di sangue: una roboante e «fiammeggiante» detonazione che sprigiona tutta la forza e la violenza dell'ideale fraterno.[15]

Nietzsche non nutre proprio alcuna simpatia per la Rivoluzione francese, ed è ben consapevole che la violenza da essa sprigionata ha condotto soltanto alla nascita di una società gregaria. La rivoluzione infatti «ha sedotto anche i più nobili spiriti» e ha fatto cadere i loro antichi privilegi sotto la lama della ghigliottina, spianando la strada al dominio del "maggior numero" e alla formazione della moderna coscienza gregaria. Ecco come si esprime in un passo della *Genealogia della morale* a proposito dei fermenti rivoluzionari:

> Il *primato del maggior numero*, la volontà di scadimento, di abiezione, di livellamento, di abbassamento e di tramonto dell'uomo: non si era mai sentito sulla terra un giubilo più grande, un più rumoroso entusiasmo![16]

La Rivoluzione francese – «orgia della *mediocrità*»[17] – è colpevole di aver rovinato l'essere umano, «*rimpicciolendolo*» e trasformandolo in un uomo «*inferiore*» e massificato. I suoi «melensi zelatori della fratellanza hanno posto completamente e solennemente

---

[14] NIETZSCHE, *L'anticristo*, §§ 43, 62.

[15] NIETZSCHE, *Crepuscolo degli idoli*, *Scorribande di un inattuale*, § 48; NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, § 46; Friedrich NIETZSCHE, *Frammenti postumi*, 1884, Adelphi, Milano 1976, 25 [178]; cfr. Michele MARTELLI, *Nietzsche "inattuale"*, QuattroVenti, Urbino 1988, p. 30; Fabio CIOFFI, *La follia della rivoluzione e lo scandalo del genio. Le note nietzscheane sulla rivoluzione e su Napoleone*, in "Fenomenologia e società", n. 9, anno 1986 pp. 29, 32; Urs MARTI, *Nietzsches Kritik der Französischen Revolution*, in "Nietzsche-Studien", n. 19, anno 1990, pp. 312-320; Domenico LOSURDO, *Nietzsche, il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico*, Bollati Boringhieri, Torino 2004, pp. 487-499; Simone GOYARD-FABRE, *Nietzsche et la question politique*, Sirey, Paris 1977, pp. 99-104.

[16] Friedrich NIETZSCHE, *Genealogia della morale*, Adelphi, Milano 2002, I, *Buono e malvagio, buono e cattivo*, § 16; NIETZSCHE, *Crepuscolo degli idoli*, *Scorribande di un inattuale*, § 48.

[17] NIETZSCHE, *Frammenti postumi*, 1887-1888, 9 [116].

lo scettro nelle mani dell'"uomo buono"», apostrofato in modo dispregiativo «pecora, asino, oca». «Il manicomio delle "idee moderne"» – tra le quali Nietzsche ha di sicuro in mente le «"idee del XVIII secolo"», ovvero le «"idee della Rivoluzione francese"» libertà, uguaglianza e fraternità – è responsabile della degenerazione dell'umanità, portando verso una società «inguaribilmente piatta».[18] La fraternità fa parte delle «cosiddette "verità" della rivoluzione con le quali essa continua sempre a esercitare i suoi effetti e a conciliarsi tutto ciò che è piatto e mediocre».[19]

5. Fratelli nel bene e nel male

Se la «rivoluzione» rappresenta il teatro del «seducente *spettacolo*» di una fraternità ottenuta con il sangue, vi è un altro palcoscenico sul quale la logica rivoluzionaria va in scena con la medesima intensità: è la piazza del mercato, la piazza della città degli uomini ottocenteschi.[20]

Le dinamiche che contraddistinguono questa fraternità "borghese" emergono molto chiaramente dalla vicenda di Zarathustra, il quale scende dalle montagne della solitudine e si reca nello spazio pubblico della città per annunciare agli uomini il suo dirompente messaggio. Qui il profeta non ha certo a che fare con una piazza rivoluzionaria che inveisce contro l'aristocrazia e manda a morte re e regine, bensì con una più tranquilla folla che sta vivendo al mercato la propria quotidianità. Ma la calma è solo apparente. Pur non provocando bagni di sangue, la violenza perpetrata dall'ideale fraterno rimane la medesima, l'aggressività della piazza è tale da portare alla stessa conseguenza a cui era giunta la Rivoluzione francese: omologazione e spersonificazione.

Ciò che colpisce nell'agire della piazza è il grande e tenace sentimento di fraternità che tiene legati fra di loro i membri della folla. L'odio nei confronti di Zarathustra, annunciatore di scomode novità, funge da forte collante per quella moltitudine, saldamente unita contro di lui. Una fraternità tra persone meschine e mediocri, le quali sprigionano tutta la propria malvagità in un diabolico «riso» scagliato all'unisono contro il profeta. La stessa accoglienza che la piazza aveva riservato all'«uomo folle» dell'aforisma 125 de *La gaia scienza*, recatosi sul «mercato» a proclamare la «morte di Dio».[21]

---

[18] NIETZSCHE, *La gaia scienza*, §§ 350, 362; Friedrich NIETZSCHE, *Frammenti postumi*, 1884-1885, Adelphi, Milano 1975, 34 [85], 35 [22]; NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, §§ 202, 253.
[19] NIETZSCHE, *Crepuscolo degli idoli*, *Scorribande di un inattuale*, § 48.
[20] *Ibid*.
[21] NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, *Prologo di Zarathustra*, § 5; *ivi*, III, *Della virtù che rende meschini*, § 2; NIETZSCHE, *La gaia scienza*, § 125.

In quel malefico ghigno si materializza tutta la violenza della logica fraterna della borghesia moderna. Una logica condensata da Nietzsche nelle parole rivolte a Zarathustra da un «pagliaccio», che con la sua fulminante esortazione lascia trasparire le dinamiche di massa dominanti nella "fraterna" piazza:

> "Vattene da questa città, troppi qui ti odiano. Ti odiano i buoni e i giusti e ti chiamano loro nemico e dispregiatore; ti odiano i seguaci dell'ortodossia e ti chiamano un pericolo per le masse".[22]

Le persone accalcate in quel luogo sono moralisti e uomini religiosi, alle cui orecchie il messaggio di Zarathustra deve suonare senz'altro immorale e blasfemo. La piazza della «città» è popolata di questi «credenti» e «buoni», che assumono l'etica e la religione quali ambiti privilegiati in cui esercitare il loro sentimento fraterno: fraterni nella religione – davanti a un unico Dio –, e fraterni nella morale – di fronte al «bene» e al «male» –.

Tuttavia, se il movente della fraternità può essere differente, vi è un aspetto che accomuna questa gente: la fortissima logica di esclusione nei confronti di quelli che non vogliono sentirsi loro fratelli. I membri della piazza «odiano massimamente» chi, come Zarathustra, «continua a cercare» e, «spezzando le antiche tavole dei valori», «infrange» le tradizioni per proporre qualcosa di «nuovo». Stretti attorno ai loro sentimenti fraterni, ripudiano tutti coloro che tentano di vivere e pensare diversamente, «chiamandoli delinquenti, distruttori e dispregiatori del bene e del male». «Pieni di collera», nascondono nel loro intimo «un movimento continuo» che appiattisce ogni differenza interumana per «formare uomini con tratti comuni». La moltitudine della piazza «si fa grandi beffe» dei cittadini che non appartengono al gregge e detesta chi non si adegua alla massa, si organizza contro coloro che provano a opporsi alle sue logiche fraterne respingendoli violentemente o togliendoli di mezzo. L'«individuo» che «crea difficoltà» viene messo «sotto la campana».

Gettato in questo contesto, Zarathustra rappresenta allora un vero e proprio pericolo pubblico, un elemento scomodo da eliminare il più presto possibile. Il suo messaggio distruttivo e controcorrente viene avvertito come una minaccia per la quieta fraternità della folla. D'altra parte, egli annuncia il nichilistico svuotamento di tutto ciò su cui la fraternità di quella gente si era finora ipocritamente sorretta, *in primis* Dio e la morale. È chiaro, dunque, come per Zarathustra nella città moderna tiri proprio «un'aria

[22] NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, *Prologo di Zarathustra*, § 8.

meschina». I sentimenti di fraternità che vi abitano «consumano quotidianamente la forza» dell'essere umano, costringendolo a una disperata fuga nella solitudine.[23]

6. Fratelli nel gregge

Nell'analisi della fraternità gregaria, Nietzsche non si muove solamente in modo fenomenologico. La sua acuta osservazione della città degli uomini va continuamente di pari passo con una profonda esplorazione genealogica. Nutrendo il sospetto che dietro i sentimenti fraterni del gregge covi qualcosa di inquietante, egli inizia a scavare nel sottosuolo dell'umanità per risalire all'origine del sentimento stesso. Così facendo, riesce a portare a galla una menzogna originaria sulla quale la fraternità gregaria si sarebbe fondata: la paura dell'individuo.

Secondo Nietzsche, quando all'interno della società moderna assistiamo alle «belle parole e ai manti sontuosi»[24] che adornano le varie declinazioni di collettività e fraternità non abbiamo mai a che fare con qualcosa di originario e naturalmente costitutivo dell'essere umano, bensì soltanto con una profonda mistificazione. La comunità fraterna è sempre il risultato della paura dell'individuale.

Un esito che sembra confermare quanto emerso poco prima dalla sua disamina fenomenologica della piazza del mercato. La moltitudine ivi radunata diventa veramente fraterna dal momento che prova paura di fronte ai singoli individui e li respinge. Tale angoscia, che sfocia nella repulsione, rappresenta il vero collante che salda fra di loro i membri della folla, la quale avverte un senso di terrore nei confronti dell'autonomia dei singoli. La loro individualità, infatti, mette in crisi le sue convinzioni, rischiando di farla disgregare. Ecco allora che la gente della piazza si sente tanto più fraterna quanto maggiore è la sua paura, e di conseguenza il suo odio, nei confronti di Zarathustra e del suo pensiero.

In alcuni aforismi di *Aurora* Nietzsche afferma senza mezzi termini che la scintilla che porta alla formazione della coscienza fraterna è la «paura di ogni realtà individuale». «Sentirsi singoli, essere soli, avere una sensibilità individuale, avere significato come individui»: tutto ciò che riguarda la singolarità, la solitudine, l'individualità viene avvertito come qualcosa che crea disagio, qualcosa di incredibilmente «spaventoso».

---

[23] *Ivi*, §§ 6-9; *ivi*, II, *Dei virtuosi*; *ivi*, III, *Di antiche tavole e nuove*, § 26; NIETZSCHE, *La gaia scienza*, § 2; Friedrich NIETZSCHE, *Frammenti postumi*, 1879-1881, Adelphi, Milano 1964, 6 [176]; Friedrich NIETZSCHE, *Frammenti postumi*, 1881-1882, Adelphi, Milano 1965, 11 [315]; Friedrich NIETZSCHE, *Frammenti postumi*, 1882-1884, Adelphi, Milano 1986, 22 [1].
[24] NIETZSCHE, *Frammenti postumi*, 1884-1885, 34 [85].

Nietzsche legge attentamente la propria contemporaneità, consapevole che la «prospettiva morale» di questa è imperniata sul motto secondo cui «per la collettività ci deve essere poco pericolo». Nella società gregaria «lo sguardo è rivolto unicamente alla conservazione della collettività», di un ipocrita e aprioristico bene comune. La sua logica consiste nel far convergere sempre di più «l'utilità pubblica» con l'«utilità del gregge», fino a farle coincidere. Di conseguenza, «l'*individuum*» rappresenterà sempre «il pericolo dei pericoli» e «gli istinti più alti e più forti saranno sentiti come pericolosi, deviati, repressi», poiché «trascinano l'individuo al di sopra e al di là di ciò che rappresenta la media e la meschinità della coscienza del gregge, spezzando la colonna vertebrale della comunità». Nella loro indipendenza e autonomia, gli individui saranno percepiti come «immorali e malvagi, pericolosi per la sussistenza della comunità» e del bene comune: un sentimento talmente radicato che addirittura «*essi stessi si sentiranno tali*».[25]

Un frammento postumo di qualche anno più tardi sembra contenere la conferma degli aforismi di *Aurora*. Nietzsche è sempre più convinto che la fraternità "borghese" dei tempi moderni riguardi «tutto ciò in cui l'individuo non viene preso in considerazione». Una fraternità che fa parte di quei sentimenti come la «pietà, l'assistenza, la carità, la grande quantità di gioia e dolore in comune, il compiacimento di appartenere a una stessa grande famiglia, il "senso della collettività", della "patria"», i quali «fuori del potere del gregge non sogliono essere riconosciuti e apprezzati».[26]

7. Responsabilità. Una parola che ritorna

Così come per la fraternità, innumerevoli sono i riferimenti diretti di Nietzsche alla responsabilità. Solo per partire con un esempio, la parola «Responsabilità»[27] si può già trovare al secondo punto di un elenco tematico, in un frammento dell'estate-autunno 1877, periodo nel quale Nietzsche stava completando la stesura del primo volume di *Umano, troppo umano*. Era infatti sua abitudine abbozzare lunghe liste di argomenti, che avrebbe poi sviluppato nei suoi testi. Questi progetti originari da un lato evidenziano il suo variegato interesse nei confronti della sfera morale, dall'altro denunciano una frammentarietà di materiale che di primo acchito sembra mettere in seria difficoltà ogni tentativo di ricostruzione critica. Nietzsche sovente non prestava fede al suo intento iniziale, tagliando in tronco molti degli argomenti proposti o sviluppandoli in modo meno evidente. Così avvenne anche con la responsabilità.

---

[25] NIETZSCHE, *Aurora*, §§ 9, 173, 174; NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, § 201.
[26] NIETZSCHE, *Frammenti postumi*, 1884-1885, 34 [43].
[27] Friedrich NIETZSCHE, *Frammenti postumi*, 1876-1878, Adelphi, Milano 1965, 25 [3].

Tuttavia, quello che in questo appunto preparatorio può apparire come un estemporaneo riferimento, diventa d'ora in avanti un vivo interesse filosofico. Ogni volta che parla della responsabilità Nietzsche centra il bersaglio, cogliendo il peso che, nel bene e nel male, essa ha avuto nell'esistenza umana. In quasi tutte le opere dal periodo giovanile fino al 1889, anno in cui terminò definitivamente la sua fase produttiva, la responsabilità farà sempre la sua comparsa.

8. Disavventure della responsabilità

Nietzsche fa il suo ingresso nell'argomento afferrando l'intimo legame che sussiste tra responsabilità e morale. La responsabilità è il cuore dell'etica in quanto, come afferma nell'aforisma 39 del primo volume di *Umano, troppo umano*, «la storia dei sentimenti in forza dei quali teniamo qualcuno responsabile è la storia dei sentimenti morali». Nietzsche coglie questa correlazione genetica dal lato negativo della questione. Morale e responsabilità procedono di pari passo perché entrambe sono una mistificazione, un occultamento compiuto nel tempo dagli uomini. Se dunque, come prosegue nel medesimo passo, «la storia della morale è la storia della responsabilità» e «la storia della morale è la storia di un errore», è immediato per lui concludere, quasi a mo' di sillogismo, che anche «la responsabilità è un errore. Nessuno è responsabile per le sue azioni, nessuno per il suo essere».[28]

Dopo aver portato allo scoperto l'intreccio tra le disavventure della morale e quelle della responsabilità, Nietzsche prosegue nel medesimo aforisma facendosi narratore di questa storia. Quattro punti lapidari e poche parole, com'è nel suo stile, che toccano l'argomento sul vivo illustrando in modo tanto sintetico quanto essenziale come l'uomo sia arrivato a dirsi responsabile. Una sorta di climax ascendente, mediante il quale Nietzsche mostra come gli uomini sono passati dal proclamarsi responsabili delle loro azioni fino all'attribuire la responsabilità alla propria stessa persona: «si tiene l'uomo responsabile per i suoi effetti, poi per le sue azioni, per i suoi motivi, e da ultimo per il suo stesso essere».[29]

Dal punto uno al punto tre la responsabilità si riferisce alle azioni, sia nei loro moventi o conseguenze, sia considerate in se stesse. In un primo momento è collocata alla fine dell'azione, ovvero nell'effetto da essa prodotto. Gli uomini, annota Nietzsche, hanno «chiamato buone o cattive singole azioni senza alcun riguardo ai loro motivi, ma solo per le loro conseguenze utili o dannose». In secondo luogo «immaginano che la qualità di buono o cattivo inerisca alle azioni in sé, senza riguardo alle loro

[28] Friedrich NIETZSCHE, *Umano, troppo umano*, I, Adelphi, Milano 1979, § 39.
[29] *Ibid.*

conseguenze». Qui la responsabilità si situa nel cuore dell'azione, sovrapponendosi a essa. Infine, la responsabilità è anteposta all'azione, risiedendo nei suoi moventi: gli uomini «ripongono l'essere buono o cattivo nei motivi». La quarta e ultima tappa non riguarda l'azione, bensì il soggetto che la compie. Si giunge a «dare il predicato di buono o di cattivo non più al singolo motivo, bensì all'intero essere di uomo». Al capolinea di questa concisa ricostruzione è l'uomo stesso a diventare responsabile: la responsabilità coincide in tutto e per tutto con il soggetto umano.

In questo punto d'arrivo Nietzsche riscontra l'errore che mette in cattiva luce l'intera storia della responsabilità. Lo sbaglio degli uomini è stato duplice: da un lato hanno voluto vedere la responsabilità dove non c'era che necessità, dall'altro hanno abusato di presunzione pensando di essere in grado di autodeterminarsi e di attribuirsi in tal modo la responsabilità. Nel primo caso, prosegue Nietzsche nel medesimo passo, l'uomo «non può portare la responsabilità, in quanto esso è in tutto e per tutto conseguenza necessaria e concresce dagli elementi e influssi di cose passate e presenti. Non è da ritenere responsabile per niente».[30] L'essere umano è tenuto prigioniero da un'interminabile catena di condizionamenti biologici, storici, sociali, culturali che influenzano quotidianamente la sua esistenza;[31] nessuno, in questa ferrea morsa deterministica, può dirsi responsabile, pena l'imbattersi in una gravissima menzogna. Nel secondo caso, suggerisce nel *Crepuscolo degli idoli*, «nessuno può *attribuire* all'uomo le sue proprie caratteristiche: né Dio, né la società, né i suoi genitori e antenati, e nemmeno *lui* stesso»; «è assurdo voler *far rotolare* la natura dell'uomo verso un qualsiasi concetto di "responsabilità"», poiché «nessuno è responsabile della sua esistenza, del suo essere costruito in questo o in quel modo, di trovarsi in questa situazione e in questo ambiente». «Il concetto di responsabilità», tuona Nietzsche, è «assente nella realtà» ed è sempre di più un'«invenzione» umana, troppo umana.[32]

9. Schopenhauer, Nietzsche, Rée. Una staffetta a tre

Che in questo passo di *Umano, troppo umano* Nietzsche sia intenzionato a smascherare un inganno appare evidente già dal titolo dell'aforisma, *La favola della libertà intelligibile*, il quale sembra anticipare di dieci anni la famosa pagina del *Crepuscolo degli idoli* intitolata *Come il "mondo vero" finì per diventare favola*. Anche se con immagini e argomentazioni

[30] *Ibid.*; cfr. Maudemarie CLARK, *Nietzsche on free will, causality, and responsibility*, in M. CLARK, *Nietzsche on ethics and politics*, Oxford University, New York 2015, pp. 76-77.
[31] Cfr. Fulvia DALESSANDRO, *Così Zarathustra parlò della libertà e della responsabilità*, in "Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Bari", n. 37/38, anno 1994/1995, p. 545.
[32] NIETZSCHE, *Crepuscolo degli idoli*, *I quattro grandi errori*, § 8; cfr. Silvia CAPODIVACCA, *Danzare in catene. Saggio su Nietzsche*, Mimesis, Milano - Udine 2009, pp. 50-52.

differenti, l'intonazione è praticamente la medesima: come il mondo reale è divenuto col tempo un'illusione umana, altrettanto è accaduto per la libertà e, di conseguenza, per la responsabilità.

L'aforisma 39 è imbevuto di un retroterra schopenhaueriano, che affiora di primo acchito nella lapidaria concisione del titolo, il quale se in parte documenta l'influenza del pensiero di Schopenhauer sul giovane Nietzsche (*libertà intelligibile*), al tempo stesso ne fa emergere l'incolmabile distacco (*favola*). Nietzsche radicalizza l'assunto schopenhaueriano sulla necessità dell'agire e ne estende la validità alla sfera dell'essere, arrivando alla conclusione che il soggetto umano non solo agisce in modo determinato ma è necessitato persino nella sua stessa persona. Mentre infatti Schopenhauer ricorre alla responsabilità per giustificare l'intelligibilità della libertà e salvaguardare il soggetto morale dalla necessità, per Nietzsche l'uomo è imprigionato nella ragnatela del determinismo fino al collo e, di conseguenza, la libertà intelligibile è considerata alla stregua di una favola illusoria.

Nell'aforisma Nietzsche ricostruisce con lucida sintesi il percorso che Schopenhauer, sulla scia di Kant, intraprende ne *La libertà del volere umano* (1838). In un mondo in cui «ogni agire dell'uomo si svolge con necessità», per Schopenhauer «deve esserci una responsabilità» che funga da ultimo appiglio per «poter dimostrare una libertà che in qualche modo l'uomo avrebbe, non in relazione alle azioni ma all'essere». Il suo sbaglio, a detta di Nietzsche, è stato quello di scindere il piano dell'«*agire*» da quello dell'«*essere*», ritenendo determinato il primo e libero il secondo. L'«*esse*» è «la sfera della libertà e della responsabilità», mentre l'«*operari*» quella della «stretta causalità, necessità e irresponsabilità». L'uomo, conclude Nietzsche, non «è» responsabile, bensì «si *ritiene*» tale perché è convinto di essere libero: «l'errore della responsabilità riposa sull'errore della libertà del volere».[33]

Complice di questo brusco distacco è l'amico di vecchia data Paul Rée, con cui Nietzsche sembra intraprendere una vera e propria staffetta decennale, dove il testimone è il concetto di libertà esposto nel saggio di Schopenhauer. La tematica schopenhaueriana funge da perno attorno a cui ruotano le argomentazioni di Rée e gli aforismi nietzscheani. Nietzsche legge il libro di Schopenhauer e ne discute a lungo con Rée, il quale ne prende ispirazione per scrivere una delle sue opere più importanti, *L'origine dei sentimenti morali* (1877). Da questa reciproca frequentazione sulla stessa lunghezza d'onda nasce un anno dopo *Umano, troppo umano* (1878). Infine, Rée scriverà

[33] NIETZSCHE, *Umano, troppo umano*, I, § 39; cfr. Arthur SCHOPENHAUER, *La libertà del volere umano*, Laterza, Roma-Bari 1981, pp. 128-129, 142-147; Gaetano RAME, *Responsabilità e potenza nel pensiero di Nietzsche*, in AA.VV., *Il problema responsabilità*, Cleup, Padova 2004, pp. 164-168.

nel 1885 *L'illusione della libertà del volere*. Un titolo dal profumo nietzscheano, con cui chiude virtualmente il dialogo aperto quasi dieci anni prima.

10. Baroni di Münchhausen

La parola "responsabilità" fa un'ulteriore comparsa al punto 21 di *Al di là del bene e del male*, nella prima sezione intitolata *Dei pregiudizi dei filosofi*. Nell'aforisma Nietzsche spiega il motivo per cui la responsabilità è annoverata tra questi pregiudizi, mettendola in relazione con il concetto di *causa sui*, da lui ritenuto «la maggiore autocontraddizione che sia stata concepita fino a oggi». L'attacco sferrato da Nietzsche ha di mira un'intera tradizione di pensiero che, transitando nella modernità attraverso Spinoza, sfocia nell'idealismo per culminare nella nozione fichtiana dell'Io che pone se stesso. In un mondo privo sia di cause che di libertà, sostiene Nietzsche, è altrettanto impossibile e ancora più assurdo che esista una realtà capace di generare se stessa, un soggetto che si auto-produca creando in modo assoluto la propria esistenza.[34] Ma se nella storia della filosofia si parla ancora di questa contraddizione in termini è perché «lo sfrenato orgoglio dell'uomo l'ha portato al punto di irretirsi profondamente e orribilmente proprio in quest'assurdità». Con la sua presunzione l'essere umano ha voluto a ogni costo trovare una causalità a tutto ciò che esiste, compreso il proprio agire e il proprio essere, identificandosi in seconda battuta con questa velleitaria astrazione. «Il desiderio di "libero volere", di portare in se stessi l'intera e ultima responsabilità per le proprie azioni equivale a essere appunto nientemeno che quella *causa sui*». Come nella *causa sui*, anche nel soggetto umano vengono a coincidere causa ed effetto: solo questo soggetto, completamente libero e svincolato da ogni condizionamento, può ritenersi responsabile. Avendo sotto controllo la totalità dei propri atti e della propria persona, l'uomo diventa, in definitiva, padrone di se stesso.

Considerarsi alla stregua della *causa sui*, e cioè del tutto responsabile di sé, per Nietzsche vuol dire nuovamente non essere in grado di vedere quell'infinità di determinazioni che portano l'uomo a essere e ad agire in un certo modo. L'esistenza umana è completamente condizionata: «il mondo, i progenitori, la società, il caso» – addirittura «Dio», elenca ironicamente –. Elementi che sarebbero sufficienti a consegnare all'uomo la certezza di non essere signore di se stesso, ma di cui l'uomo stesso sembra non rendersene conto. Continua imperterrito a vivere come se fosse l'esclusivo proprietario di sé e avesse nelle proprie mani la sua intera vita, «tirandosi su per i capelli dalla palude del nulla dell'esistenza, con una temerità più che alla

[34] NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, § 21; cfr. Luigi CIMMINO, *Autodeterminazione. Un argomento a favore della "responsabilità ultima"*, Guida, Napoli 2003, pp. 62-63.

Münchhausen». Oscillando tra il comico e il tragico, questo modo di procedere è, secondo Nietzsche, «una rozza scempiaggine, uno stupro», che fa trasparire un modo ipocrita di rapportarsi alla realtà. È ancora l'uomo stesso che «ha immaginosamente plasmato le cause, la libertà, il motivo, operando ancora in *maniera mitologica*», ovvero attribuendo illusoriamente l'esistenza a cose che, in verità, non esistono o sono presenti soltanto nella sua mente.[35]

11. Non parliamo dell'io!

Questa critica viene portata alle sue estreme conseguenze nella sezione de *Il crepuscolo degli idoli* intitolata *I quattro grandi errori*, dove con metodo genealogico, al terzo punto – l'*Errore di una falsa causalità* –, Nietzsche smaschera la logica menzognera con cui gli uomini hanno conferito la paternità alle loro azioni morali e sono arrivati ad attribuirsene la responsabilità. La menzogna risiede nel fatto che, per compiere questa manovra, essi «hanno dovuto inventare un soggetto che diventava responsabile del fatto che qualcosa accadesse e di come accadesse, riunendo nel concetto di "causa" il sentimento della responsabilità». Gli uomini, continua Nietzsche, dopo «aver creduto di sapere che cosa è una causa, prendendo questa credenza di sapere dalla sfera dei famosi "fatti interiori", hanno creduto di essere loro stessi la causalità» e hanno attribuito le loro azioni a un «"soggetto"». Hanno cioè «collocato sotto ogni accadimento un soggetto agente», donando indebitamente l'esistenza a qualcosa che, in realtà, non esisteva affatto. Essi «non dubitavano che tutti gli *antecedenti* di un'azione, le sue cause, dovevano ricercarsi nella coscienza e che qui si sarebbero ritrovati, se li si cerca, come "motivi"». Questo perché, se non avessero trovato le ragioni delle proprie azioni, «non avrebbero potuto ritenersi responsabili *per* essa».

Nietzsche «non crede più neppure a una parola» e pensa che «nessuno di questi fatti interiori si è dimostrato, fino a oggi, reale». Il meccanismo che spinge gli esseri umani a «proiettare» le proprie azioni in un soggetto e considerarsi «responsabili» è infatti solo il frutto di «un'ingenua psicologia» e di un «autoinganno», un errore a cui loro stessi si sono «abituati» e che con il tempo è diventato normalità. Questo «"mondo interiore"» crolla come un castello di carte, rivelandosi «colmo di immagini ingannevoli e di fuochi fatui». Tutto è illusione: «la volontà, il motivo… per non parlare dell'io!», esclama

[35] NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, § 21; cfr. CLARK, *Nietzsche on free will, causality, and responsibility*, pp. 78-79.

Nietzsche. «Esso è divenuto una favola, una finzione, un giuoco di parole: ha cessato in tutto e per tutto di pensare, di sentire e di volere».[36]

12. Responsabilità chiara e distinta

Nell'aforisma 116 di *Aurora*, Nietzsche diagnostica alla responsabilità un'ulteriore patologia. Un'ostentazione di autoreferenzialità che arriva a farla coincidere con un sapere esaustivo e totalizzante, con cui viaggia in maniera direttamente proporzionale: solo se conosce ogni aspetto della propria esistenza l'uomo può ritenersi responsabile, altrimenti no.

Per gli uomini che ragionano secondo questa logica tutto deve avere una giustificazione. «Dai tempi più antichi a oggi», essi non vogliono per nulla ammettere la loro «ignoranza nei confronti di se medesimi, vivendo continuamente la primordiale illusione di sapere, sapere nel modo più esatto, *come si realizzi*, in ogni caso, *l'umano operare*». Spinti dal desiderio irrefrenabile di capire il funzionamento delle proprie azioni, questi uomini recitano una «grande e continua commedia», nella quale «si fingono responsabili» per rischiarare ogni angolo della loro esistenza; «essere *responsabili*» significa per loro «essere in grado di sapere e di addurre i motivi e gli scopi per i quali si è agito». L'unica cosa che davvero conta è la conoscenza, nulla può e deve sfuggire a questa onnicomprensiva pretesa di luminosità e trasparenza. Nietzsche sembra ascoltarli sconsolato nei loro pomposi discorsi, mentre si dicono orgogliosamente l'un l'altro: «Io so ciò che voglio e ciò che ho fatto, di questo sono responsabile, ritengo responsabili gli altri, io posso dare un nome a tutte le possibilità etiche e a tutti i movimenti interiori che esistono anteriormente a un'azione». Ignoranza, sapere, poter dare un nome, conoscere… il loro linguaggio è univoco e parla una sola lingua, quella della conoscenza. Non vogliono ammettere alcuna falla di ignoranza, nulla di oscuro e misterioso, vivendo nell'ipocrita illusione di sapere tutto di loro stessi; non possono insomma concepire che quello del «soggetto» sia «un mondo ancora sconosciuto».[37]

Questo movimento di fondo si riscontra anche in alcuni frammenti postumi coevi alla stesura di *Aurora*, dove Nietzsche aggiunge un'ulteriore sottolineatura. Nel riprendere le riflessioni di *Aurora*, ribadisce come gli uomini abbiano da sempre legato la «moralità» e la «responsabilità» a una conoscenza intellettuale, chiara e distinta; secondo la loro logica «millantatoria, c'è responsabilità solo quando ci sono azioni

[36] NIETZSCHE, *Crepuscolo degli idoli*, *I quattro grandi errori*, § 3; NIETZSCHE, *Frammenti postumi*, 1888-1889, 14 [98], 14 [126]; NIETZSCHE, *Frammenti postumi*, 1876-1878, 24 [40].
[37] NIETZSCHE, *Aurora*, § 116; NIETZSCHE, *Frammenti postumi*, 1879-1881, 42 [54], 6 [366].

derivate dalla massima chiarezza intellettuale, i motivi delle quali si *possono* conoscere». Non solo dunque la responsabilità va di pari passo con la conoscenza, ma anche la moralità stessa è connessa a questo eccesso di sapere. Solamente le azioni totalmente responsabili sono considerate morali, in quanto è con esse che gli uomini hanno potuto rispondere con certezza alla domanda: «perché si è fatto ciò?». Al contrario, «nelle azioni che vengono dall'animo, la responsabilità è impossibile, perché essi non possono conoscerne i motivi». Inoltre, poiché a suo modo di vedere le azioni che derivano dall'intelletto sono «le più superficiali», in quanto escludono a priori la componente corporeo-emotiva dell'essere umano, Nietzsche ne deduce che «agire con responsabilità vuol dire agire superficialmente, senza passione, senza energia» e che, al contrario, «quando *si sente*, si è *irresponsabili*, e dunque "immorali"».[38]

Gli uomini incriminati da Nietzsche pensano che le azioni provenienti dall'animo e dal sentimento, che quindi non implicano una conoscenza, non possano assolutamente essere ritenute responsabili e, pertanto, nemmeno morali. Al contrario, quelle che derivano dall'intelletto sono considerate da loro come le uniche degne di valore, le sole in grado di dare al soggetto una piena responsabilità e una conformazione morale. Nella prospettiva di Nietzsche, invece, tutto è specularmente rovesciato: poiché l'etica e la responsabilità sminuiscono il lato più emotivo dell'uomo, lì dove esse sono presenti non vi può essere vera umanità. Egli considera superficiale e riduttivo l'uomo che ambisce a una responsabilità intellettuale, preferendogli nettamente colui che privilegia la dimensione passionale della propria persona. La sua dicotomia è *tranchant*: o si è responsabili e morali, e allora si smarrisce inesorabilmente la propria umanità, oppure, se si vuole essere veramente umani, bisogna essere irresponsabili e immorali. Da una parte Nietzsche colloca una responsabilità intellettuale, l'unica in grado di garantire una moralità priva di passioni; dall'altra una responsabilità vitalistica che, sganciata dalla conoscenza e sbilanciata sul sentimento, sembra perdere se stessa trascinando l'uomo nella direzione di una irresponsabilità e di una conseguente impossibilità morale.

13. Eroi e fuggitivi

Sempre nell'aforisma 21 di *Al di là del bene e del male*, Nietzsche estrapola dalle sue riflessioni una coppia antitetica di modelli di responsabilità che pongono l'accento su due modi paradigmatici, entrambi patologici, con cui l'uomo interpreta il suo rapporto con la responsabilità.

[38] NIETZSCHE, *Frammenti postumi*, 1879-1881, 2 [49].

Da una parte posiziona coloro che «non vogliono mai a nessun costo abbandonare la propria "responsabilità", la fede in *se stessi*, il loro personale diritto al *proprio* merito». Nietzsche li chiama «boriosi», sottolineando in questo modo il loro smisurato orgoglio e la loro presunzione nel pensare di essere il centro del mondo. Questi individui trattano la responsabilità come se fosse una fede nelle proprie capacità e un merito personale, dando origine a una responsabilità autoreferenziale arroccata sul proprio io, che parla solo in prima persona. Una situazione davvero paradossale, dove soltanto il singolo si sente l'unico responsabile di tutto e di tutti, quasi combattesse schierato in prima linea come eroe morale del dovere.[39]

Dall'altra parte Nietzsche colloca quelli che «viceversa non vogliono alcuna responsabilità, né aver colpa di nulla e desiderano, traendo questo loro atteggiamento da un intimo disprezzo per se stessi, di poter *togliere di mezzo* se stessi in una direzione purchessia». Essi mettono in atto una vera e propria fuga dalla responsabilità, che sfocia nel disprezzo verso la loro stessa persona. Per Nietzsche, «il sentire in questo modo è rilevatore» di una condizione patologica. «La persona si tradisce», lasciando trapelare una sorta di disagio nei confronti della responsabilità e preferendo di gran lunga vivere in disparte, nell'anonimato. Coloro che non aspirano ad alcuna responsabilità la avvertono «come una specie di costrizione, di angustia, di inevitabile condizionamento, d'oppressione, di non libertà».[40] Essa diventa per loro una condanna e una prigione: nulla di gratificante, ma solo un peso «schiacciante» con cui «lottare» quotidianamente.

Se Nietzsche potesse parafrasare Sartre, probabilmente esclamerebbe con lui che questi esseri umani vivono nell'angoscia, condannati a essere responsabili. Una responsabilità da cui, alla fine, è meglio tenersi il più lontano possibile e, magari, da scaricare su qualcun altro come una patata bollente. Del resto, chiosa Nietzsche, per questi uomini «trovare qualcuno da rendere responsabile fa sopportare meglio» l'esistenza.[41]

14. Sacrifici di sé e falsa umanità

In due frammenti postumi del 1888 Nietzsche riscontra la medesima logica "io/tutti" all'interno del «cristianesimo», che, per questo motivo, risulta ai suoi occhi molto «pericoloso».

Per un verso, la religione cristiana ha voluto convogliare tutta la «responsabilità» in un gesto eroico e individuale, «riducendola al sacrificio di se stessi». Se solo il singolo è

[39] NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, § 21.
[40] *Ibid.*
[41] NIETZSCHE, *Frammenti postumi*, 1888-1889, 24 [6], 14 [29].

il vero e unico responsabile, la sua affermazione sarà tanto maggiore quanto più esso riuscirà a sacrificarsi. Attraverso l'annullamento del proprio sé, l'individuo potrà caricarsi sulle spalle tutto il peso che il sentirsi responsabili comporta, diventando un vero e proprio martire della responsabilità.

Per un altro verso, il cristianesimo, «con il suo amore universale per gli uomini, ha in realtà abbassato e indebolito la responsabilità».[42] Predicando sentimenti universalistici di carità e fraternità, la logica cristiana sembra aver massimizzato la responsabilità. L'ha estesa illimitatamente e al tempo stesso l'ha scaricata su tutti gli uomini, come se a un certo punto ognuno dovesse diventare responsabile di tutti gli altri. Ma, così facendo, ha trasformato la responsabilità in un sentimento tanto collettivo quanto illanguidito, dove l'essere responsabili per tutti equivale all'esserlo per nessuno.

Un'oscillazione che per Nietzsche evidenzia l'auto-contraddittorietà anche della proposta cristiana, la quale proprio mentre si fa portavoce della responsabilità ne smarrisce inesorabilmente il senso. Ora concentrandola al massimo nell'eroico sacrificio della propria persona, ora sbarazzandosene mediante il suo stemperamento in uno stanco sentimento universalistico.

15. Tutti colpevoli

Ancora al punto 21 di *Al di là del bene e del male* Nietzsche sfiora a un certo punto il concetto di colpa, sembrando coglierne l'intima e patologica relazione con la responsabilità. Quasi come se quegli uomini che ripudiano la responsabilità si comportassero così proprio perché la avvertono come una colpa; desiderano fare qualsiasi cosa, perfino rinnegare se stessi, pur di alleggerirsi il prima possibile di questo opprimente peso.

Quello che in *Al di là del bene e del male* è solo il veloce passaggio di un'intuizione diventa una tematica di fondo pochi anni dopo, nel *Crepuscolo degli idoli*, dove Nietzsche spende alcune intense pagine per argomentare più dettagliatamente come nella storia dell'umanità il concetto di responsabilità si sia tramutato in quello di colpa e come, da esso, non sia più riuscito a sganciarsi. Ai punti sette e otto del capitolo *I quattro grandi errori*, Nietzsche individua nei «teologi» gli artefici di profondo inganno: essi allestiscono un tribunale dell'esistenza dal quale gli uomini escono con la condanna di non poter più parlare di responsabilità senza fare riferimento alla colpa. Il loro comportamento richiama alla memoria i «sacerdoti al vertice delle comunità antiche», già pesantemente

[42] *Ivi*, 14 [5], 15 [110].

denunciati nella prima dissertazione della *Genealogia della morale*, i quali trasvalutano radicalmente tutti i valori e «vogliono creare a se stessi il diritto di irrogare delle pene – oppure creare a Dio il diritto di irrogarle». Questi preti mettono in atto il «malfamato trucco di ritenere "responsabili" gli uomini solo per poter giudicarli e punirli». Di conseguenza gli uomini diventano responsabili solamente in relazione a una colpa, responsabili «per poter essere *colpevoli*».[43]

Sulla scia di quei sacerdoti, anche i teologi della modernità «mirano a rendere l'umanità "responsabile" nel senso loro, ossia *renderla a essi soggetta*». Incarnano lo spirito vendicativo dei deboli e dei risentiti, che per realizzare la propria esistenza di reazione hanno bisogno di individuare a tutti i costi un responsabile, un colpevole. Nella loro logica, responsabilità e colpa non possono più darsi separatamente, ma sono così unite da arrivare a coincidere: l'uomo responsabile è già al tempo stesso un colpevole. Con l'arma del risentimento e con il «concetto di "ordine etico del mondo", i teologi continuano ad appestare l'innocenza del divenire per mezzo della "pena" e della "colpa"». Associano alla responsabilità il significato di «punizione» e «giudizio», «spogliando il divenire della sua innocenza e riconducendo qualsiasi essere ai protocolli della responsabilità, inventata essenzialmente allo scopo della pena, del *voler trovare la colpevolezza*».[44]

Una logica così tenace nella quale anche Nietzsche, mentre se ne vuole sbarazzare per scindere la responsabilità dalla colpa, sembra rimanere suo malgrado incastrato. Egli aspira a un «movimento *opposto*, che rimuova dal mondo il concetto di colpa e lo purifichi da quello di pena»,[45] ma, poiché i due concetti coincidono, nel momento stesso in cui cerca di rimuovere dalla realtà la colpevolezza si trascina dietro anche la responsabilità. In effetti, annodando così strettamente fra loro responsabilità e colpa, i teologi hanno fatto sì che gli uomini non potessero più pensare l'una senza l'altra e, al tempo stesso, che la loro eventuale separazione comportasse il tramonto dell'idea stessa di responsabilità. Nel suo fallimento, il tentativo nietzscheano conferma di ritorno come la colpa raffiguri la manifestazione ultima e definitiva della responsabilità, dalla quale l'umanità non può più tornare indietro.

Bisognerà trovare altre strade per ripensare la responsabilità. E, con essa, tutto l'umano.

---

[43] NIETZSCHE, *Crepuscolo degli idoli*, *I quattro grandi errori*, § 7; cfr. NIETZSCHE, *Genealogia della morale*, I.
[44] NIETZSCHE, *Crepuscolo degli idoli*, *I quattro grandi errori*, § 7.
[45] *Ibid*.

Nota bibliografica

Remo CANTONI, *Umano e disumano*, IEI, Milano 1958.

Silvia CAPODIVACCA, *Danzare in catene. Saggio su Nietzsche*, Mimesis, Milano - Udine 2009, pp. 50-52.

Luigi CIMMINO, *Autodeterminazione. Un argomento a favore della "responsabilità ultima"*, Guida, Napoli 2003.

Fabio CIOFFI, *La follia della rivoluzione e lo scandalo del genio. Le note nietzscheane sulla rivoluzione e su Napoleone*, in "Fenomenologia e società", n. 9, anno 1986, pp. 28-36.

Maudemarie CLARK, *Nietzsche on free will, causality, and responsibility*, in M. CLARK, *Nietzsche on ethics and politics*, Oxford University, New York 2015, pp. 75-96.

Fulvia DALESSANDRO, *Così Zarathustra parlò della libertà e della responsabilità*, in "Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Bari", n. 37/38, anno 1994/1995, pp. 531-566.

Simone GOYARD-FABRE, *Nietzsche et la question politique*, Sirey, Paris 1977.

Martin HEIDEGGER, *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994.

Karl JASPERS, *Nietzsche. Introduzione alla comprensione del suo filosofare*, Mursia, Milano 1996.

Walter KAUFMANN, *Nietzsche. Filosofo, psicologo, anticristo*, Sansoni, Firenze 1974.

Endre KISS, *Fortsetzung des Christentums. Friedrich Nietzsches Perspektiven zur Französischen Revolution*, in "Synthesis Philosophica", n. 2, anno 1989, pp. 473-480.

Domenico LOSURDO, *Nietzsche, il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico*, Bollati Boringhieri, Torino 2004.

Michele MARTELLI, *Nietzsche "inattuale"*, QuattroVenti, Urbino 1988.

Urs MARTI, *Nietzsches Kritik der Französischen Revolution*, in "Nietzsche-Studien", n. 19, anno 1990, pp. 312-335.

Sergio MORAVIA, *Itinerario nietzscheano*, Guida, Napoli 1985.

Antimo NEGRI, *Nietzsche nella pianura. Gli uomini e la città*, Spirali/Vel, Milano 1993.

Friedrich NIETZSCHE, *David Strauss, l'uomo di fede e lo scrittore*, Adelphi, Milano 1991.

Friedrich NIETZSCHE, *Umano, troppo umano*, I, Adelphi, Milano 1979.

Friedrich NIETZSCHE, *Umano, troppo umano*, II, Adelphi, Milano 1981.

Friedrich NIETZSCHE, *Aurora*, Adelphi, Milano 2004.

Friedrich NIETZSCHE, *La gaia scienza*, Adelphi, Milano 2003.

Friedrich NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, Milano 2005.

Friedrich NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, Adelphi, Milano 2006.

Friedrich NIETZSCHE, *Genealogia della morale*, Adelphi, Milano 2002.

Friedrich NIETZSCHE, *Ecce homo*, Adelphi, Milano 1992.

Friedrich NIETZSCHE, *L'anticristo*, Adelphi, Milano 2004.

Friedrich NIETZSCHE, *Crepuscolo degli idoli*, Adelphi, Milano 2008.

Friedrich NIETZSCHE, *Frammenti postumi*, 1876-1878, Adelphi, Milano 1965.

Friedrich NIETZSCHE, *Frammenti postumi*, 1879-1881, Adelphi, Milano 1964.

Friedrich NIETZSCHE, *Frammenti postumi*, 1881-1882, Adelphi, Milano 1965.

Friedrich NIETZSCHE, *Frammenti postumi*, 1882-1884, Adelphi, Milano 1986.

Friedrich NIETZSCHE, *Frammenti postumi*, 1884, Adelphi, Milano 1976.

Friedrich NIETZSCHE, *Frammenti postumi*, 1884-1885, Adelphi, Milano 1975.

Friedrich NIETZSCHE, *Frammenti postumi*, 1887-1888, Adelphi, Milano 1971.

Friedrich NIETZSCHE, *Frammenti postumi*, 1888-1889, Adelphi, Milano 1974.

Gaetano RAMETTA, *Responsabilità e potenza nel pensiero di Nietzsche*, in AA.VV., *Il problema responsabilità*, Cleup, Padova 2004, pp. 161-187.

Arthur SCHOPENHAUER, *La libertà del volere umano*, Laterza, Roma-Bari 1981.

Paul VALADIER, *Nietzsche et la critique du Christianisme*, Les éditions du Cerf, Paris 1974.

FILOSOFO, REDENTORE, FOLLE

Nietzsche tra Raffaello e Burckhardt

Massimo CANEPA

(Università IULM - Milano)

Abstract: In *The Birth of Tragedy*, Nietzsche used Raphael's *Transfiguration* as an example to illustrate the relation between the Apollonian and the Dionysian. Since then, «the image of the possessed young boy provoking the transfiguration» has become an obsession. Indeed, all the philosopher's works are marked by an attempt to transform the Christian *Verklärung* into a Dionysian *Verklärung*. The transformation begins with *Daybreak* and it deploys from *Zarathustra* to the tickets of Madness – but it is encoded by Nietzsche in the preface to the second edition of *The Gay Science*: «A philosopher who has passed through many kinds of health, and keeps passing through them again and again, has passed through an equal number of philosophies; he simply *cannot* but translate his state every time into the most spiritual form and distance - this art of transfiguration just *is* philosophy (diese Kunst der Transfiguration *ist* eben Philosophie)». *Transfiguration*, as an «art of masks», from a philosophical device becomes an existential practice – it will push Nietzsche to present himself as the «new redeemer of the world».
From tragic philosopher to Dionysian satyr, from happy messenger to Antichrist, the outcome will be the madness – with the involuntary complicity of Burckhardt.

Keywords: Transfiguration, Masks, Burckhardt, Satyrspiel, Madness.

1.

Nella nuova prefazione per *La gaia scienza,* Nietzsche dà una definizione della (sua) filosofia molto particolare:

> Un filosofo che ha fatto il suo cammino passando per molti stati di salute, e continua sempre a camminare, è anche passato attraverso altrettante filosofie, egli appunto non *può* far nient'altro che trasferire ogni volta il suo stato nelle forme e nella lontananza più spirituali – proprio quest'arte della trasfigurazione *è* filosofia (*diese Kunst der Transfiguration* ist *eben Philosophie*). Non siamo liberi, noi filosofi, di stabilire una separazione tra anima e corpo […] noi dobbiamo generare costantemente i nostri pensieri dal nostro dolore e maternamente provvederli di tutto quel che abbiamo in noi di sangue, cuore, fuoco, piacere, passione, tormento, coscienza, destino, fatalità. Vivere – vuol dire per noi

> trasformare (*verwandeln*) costantemente in luce e fiamma tutto quel che siamo, nonché tutto quel che ci riguarda; non *possiamo* affatto agire diversamente.[1]

Nietzsche non usa il termine *Verklärung* per trasfigurazione, bensì *Transfiguration*. Il riferimento è l'omonima opera di Raffaello, che attraversa l'intera riflessione nietzscheana in modo tutt'altro che secondario. Per comprendere come, occorre partire dagli inizi.[2]

Raffaello Sanzio, *La Trasfigurazione*, 1518-1520. Roma, Pinacoteca Vaticana

[1] Friedrich NIETZSCHE, *Die Fröhliche Wissenschaft* (1882), Fritzsch, Lipsia 1886, tr. it. Ferruccio Masini, *La gaia scienza e Idilli di Messina*, Adelphi, Milano 1999, pp. 31-32.

[2] Cosa che, ad esempio, non avviene in Heinrich DETERING, *Der Antichrist und der Gekreuzigte. Friedrich Nietzsches letzte Texte*, Wallstein, Göttingen 2010, tr. it. Annamaria Lossi, *L'Anticristo e il Crocifisso. L'ultimo Nietzsche*, Carocci, Roma 2012. Intento a ricostruire narrativamente la «storia della *Verklärung*» dell'ultimo Nietzsche, l'autore trascura la «storia della *Transfiguration*» che lo ha filosoficamente accompagnato tutta la vita. Per una più completa (seppur giovanile) analisi della "ossessione" di Nietzsche per la *Trasfigurazione* di Raffaello, mi permetto di rimandare al mio *Friedrich Nietzsche. L'arte della trasfigurazione*, Mimesis, Milano 2012.

2.

Durante la breve parentesi all'università di Bonn, tra il 1864 e il 1865, Nietzsche si dedica allo studio storico del Cristianesimo: quanto basta per rinunciare ai propositi pastorali e abbandonare la teologia.

Diversi anni dopo, ne *L'anticristo*, ricordando quella giovanile lettura dei Vangeli, ne rigetta l'analisi filologico-scientifica in nome di un approccio diverso, centrato sul «tipo psicologico del redentore», in particolare «*se* il suo tipo sia in generale ancora rappresentabile».[3]

Benché *L'anticristo* resti il primo e unico libro della *Trasvalutazione di tutti valori*, Nietzsche riconosce *La nascita della tragedia* come la sua prima trasvalutazione e definisce se stesso come discepolo del filosofo Dioniso:[4] «in greco, e non solo in greco, io sono l'*Anticristo*».[5] Cose espresse anche nel «Tentativo di autocritica», in cui *La nascita della tragedia* è presentata come «una valutazione *anticristiana*», una «valutazione *dionisiaca*».[6]

Seguire il filo rosso che unisce le opere nietzscheane, significa ricostruire la «*necessità* interna» del pensiero – ovverosia: assecondarne l'interesse per la *Trasfigurazione* di Raffaello. A cominciare da *La nascita della tragedia*, in cui l'*ekphrasis* dell'opera serve per spiegare il rapporto tra «il mondo di bellezza apollinea e il suo sfondo, la terribile saggezza di Sileno» e comprendere quindi «la loro reciproca necessità».[7]

La descrizione di Nietzsche riprende quella contenuta ne *Il Cicerone* di Burckhardt, al quale non sfugge né l'espediente pittorico della sospensione in aria di Cristo, né che «nello stesso quadro sono unite due scene completamente diverse»: la trasfigurazione di Cristo sul Tabor e la guarigione del fanciullo indemoniato, il collegamento tra le quali «esiste nella mente di chi guarda».[8]

---

[3] Friedrich NIETZSCHE, *Der Antichrist. Fluch auf das Christentum* (1888), in F. NIETZSCHE, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Berlin/New York 1967–, tr. it. Ferruccio Masini, *L'anticristo. Maledizione del cristianesimo*, Adelphi, Milano 1995, p. 37.

[4] Friedrich NIETZSCHE, *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert* (1888), Naumann, Lipsia 1889, tr. it. Ferruccio Masini, *Crepuscolo degli idoli. Ovvero come si filosofa col martello*, Adelphi, Milano 1997, p. 138.

[5] Friedrich NIETZSCHE, *Ecce homo. Wie man wird, was man ist* (1888), in F. NIETZSCHE, *Werke*, tr. it. Roberto Calasso, *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è*, Adelphi, Milano 1998, p. 59.

[6] Friedrich NIETZSCHE, *Die Geburt der Tragödie* (1872), Fritzsch, Lipsia 1886, tr. it. Sossio Giametta, *La nascita della tragedia*, Adelphi, Milano 1999, p. 11.

[7] *Ivi*, p. 36.

[8] Cfr. Jacob BURCKHARDT, *Der Cicerone: eine Anleitung zum Genuss der Kunstwerke Italiens*, Seeman, Leipzig 1869, tr. it. Paolo Mingazzini e Federico Pfister, *Il Cicerone: guida al godimento delle opere d'arte in Italia*, Rizzoli, Milano 1994, pp. 989-990. Sulla presenza della descrizione di Burckhardt ne *La nascita della tragedia*, cfr. Amelia VALTOLINA, *Gli abissi della descrizione*, in A. VALTOLINA, *Parole con figura. Avventure dell'immagine da Friedrich Nietzsche a Durs Grünbein*, Le Lettere, Firenze 2010, pp. 11-28.

Per Nietzsche, il collegamento è presto fatto: «la scena del fanciullo indemoniato provoca la trasfigurazione»;[9] in questo modo, l'opera di Raffaello da esempio diventa modello del rapporto tra apollineo e dionisiaco:[10] come l'apparizione di Dioniso sulla scena è «la figura visionaria insieme alla cornice della trasfigurazione (*verklärenden Umrahmung*)», così in *Edipo a Colono* alla sofferenza del vecchio Edipo si aggiunge una serenità «elevata sino a una infinita trasfigurazione (*Verklärung*)»;[11] se il dionisiaco suscita all'esistenza il mondo dell'apparenza, «in mezzo a questo diventa necessaria una nuova luce di trasfigurazione (*Verklärungsschein*) per mantenere in vita il mondo animato dell'individuazione»: la «forza di trasfigurazione apollinea (*apollinischen Verklärungskraft*)».[12]

Il genio greco, però, lascia ben presto il posto ad altre figure: l'eroe, l'educatore, l'artista, lo spirito libero. Sono gli anni delle *Inattuali* prima e di *Umano, troppo umano* poi. Nietzsche continua a lavorare sotterraneamente al concetto di trasfigurazione e in *Aurora* ne annuncia un nuovo modello:

> *Trasfigurazione* (*Transfiguration*). I sofferenti senza consiglio, gli aggrovigliati nel sogno, gli ultraterreni estasiati – sono questi i *tre gradi* in cui Raffaello distribuisce l'umanità. Noi non guardiamo più a questo modo il mondo, e neppure Raffaello lo *potrebbe* più, ora: vedrebbe coi suoi occhi una nuova trasfigurazione (*Transfiguration*).[13]

---

[9] «In quanto viene contemplata la contraddizione, ossia l'aspetto inconciliabile di questa immagine – noi sentiamo, per così dire, che la scena del fanciullo indemoniato provoca la trasfigurazione (*Transfiguration*)» (Friedrich NIETZSCHE, *Opere di Friedrich Nietzsche*, testo critico stabilito da G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1964–, vol. III, tomo 3, parte I, fr. 6[3], p. 130).

[10] Se negli scritti preparatori de *La nascita della tragedia* il concetto di *Verklärung* è già presente – ad esempio in *Socrate e la tragedia* e ne *La visione dionisiaca del mondo* – la *Transfiguration* di Raffaello fa la sua comparsa a partire dalla fine del 1870, in concomitanza con la lettura de *Il Cicerone* e la frequentazione di Burckhardt. Particolarmente sensibile ai temi della *Verklärung* e della redenzione, trasposti dall'ambito teologico a quello artistico-metafisico da Schopenhauer e Wagner, e intenzionato a fonderli con la ricerca filologica su apollineo e dionisiaco, Nietzsche trova nel Cristo trasfigurato di Raffaello descritto da Burckhardt la figura ideale per la sua teorizzazione. Come scrisse a Gersdorff a proposito de *Il Cicerone*: «Amico mio, vi sono pochi libri che stimolano in tal modo la fantasia ed educano alla comprensione artistica» (lettera del 18/10/1872, in Friedrich NIETZSCHE-Jacob BURCKHARDT, *Carteggio Nietzsche-Burckhardt*, a cura di M. Montinari, SE, Milano 2003, p. 49).

[11] NIETZSCHE, *La nascita della tragedia*, p. 62 e p. 65.

[12] *Ivi*, pp. 161-162.

[13] Friedrich NIETZSCHE, *Morgenröte. Gedanken über die moralischen Vorurtheile* (1881), Fritzsch, Lipsia 1887, tr. it. Ferruccio Masini, *Aurora. Pensieri sui pregiudizi morali*, Adelphi, Milano 2001, af. 8, p. 12.

Alla nuova trasfigurazione corrisponderà un nuovo tipo di redentore[14] – che farà il suo ingresso di lì a poco.

3.

Nel 1882, un anno dopo *Aurora*, Nietzsche pubblica *La gaia scienza*. L'aforisma 341 – «Il peso più grande» – descrive cosa accadrebbe a chi, sorpreso nella più solitaria delle solitudini da un «demone furtivo», ricevesse l'annuncio dell'eterno ritorno:

> Non ti rovesceresti a terra, digrignando i denti (*Zähnen knirschen*) e maledicendo il demone che così ha parlato? Oppure hai forse vissuto una volta un attimo immane, in cui questa sarebbe 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 (*verwandeln*), e forse ti stritolerebbe; la domanda che ti porresti ogni volta e in ogni caso: "Vuoi tu questo ancora una volta (*noch einmal*) 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 quest'ultima eterna sanzione, questo suggello?[15]

L'espressione «digrignar di denti» (*Zähneknirschen*) compare poi in *Così parlò Zarathustra* per indicare la reazione della volontà messa in catene dal "così fu":

> Volere libera: ma come si chiama ciò che getta in catene anche il liberatore? / "Così fu" – così si chiama il digrignar di denti (*Zähneknirschen*) della volontà e la sua mestizia più solitaria. Impotente contro ciò che è già fatto, la volontà sa male assistere allo spettacolo del passato.[16]

Redenzione è trasformare ogni "così fu" in un "così volli che fosse" – dice Zarathustra. Ogni "così fu" è un frammento, un enigma, un'orrida casualità «fin quando la volontà che crea non dica anche: "ma così volli che fosse!" […] "ma io così io voglio! Così vorrò!"». La volontà che crea non sarà redenta fin quando non avrà «disimparato lo spirito di vendetta e ogni digrignar di denti (*Zähneknirschen*)».[17]

---

[14] Come si vedrà, il rapporto di Nietzsche con la *Trasfigurazione* di Raffaello va ben oltre «un'appropriazione personale di un mezzo artistico del passato […] per trasfonderlo nel proprio mezzo espressivo, quello del linguaggio» (Tilmann BUDDENSIEG, *Nietzsches Italien. Städte, Gärten und Paläste*, Klaus Wagenbach, Berlino 2002, tr. it. Laura Novati, *L'Italia di Nietzsche. Città, giardini e palazzi*, Libri Scheiwiller, Milano 2006, p. 95).
[15] NIETZSCHE, *La gaia scienza*, pp. 248-249.
[16] Friedrich NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, Schmeitzner, Chemintz 1883-1885, tr. it. Mazzino Montinari, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, Adelphi, Milano 1995, p. 162.
[17] *Ivi*, p. 164.

Non è un caso se «Il peso più grande» precede l'*Incipit tragoedia* di Zarathustra: proprio all'inizio, Zarathustra incontra un vegliardo che così gli parla: «Sì, riconosco Zarathustra. Puro è il suo occhio, né disgusto si cela sulle sue labbra. […] Trasformato (*Verwandelt*) è Zarathustra, un bambino è diventato Zarathustra».[18]

Restio a comunicare l'esperienza intima di questa trasformazione, Zarathustra è rimproverato dalla sua «terribile padrona» – l'*ora senza voce*: «sei diventato giovane tardi, ma chi vuol diventare un fanciullo, deve superare anche la sua giovinezza».[19]

Conclusa anche questa nuova solitudine e prossimo ad imbarcarsi, Zarathustra racconta ai marinai della salita lungo il «sentiero della grandezza» e della lotta con «lo spirito di gravità». Davanti alla porta carraia che separa le due eternità, mentre illustra al nemico il suo «pensiero abissale», la scena cambia improvvisamente: Zarathustra vede «un giovane pastore rotolarsi, soffocato, convulso, stravolto in viso, cui un greve serpente nero penzolava dalla bocca». Non riuscendo a strapparglielo via, grida di mordere e staccargli il capo. Il pastore ubbidisce e, staccata la testa al serpente, balza in piedi:

> Non più pastore, non più uomo, – un trasformato, un circonfuso di luce (*ein Verwandelter, ein Umleuchteter*), che *rideva*! Mai prima al mondo aveva riso un uomo, come *lui* rise! […] Giacché era una visione e una previsione: – *che cosa* vidi allora per similitudine? E *chi* è colui che un giorno non potrà non venire? / *Chi* è il pastore, cui il serpente strisciò in tal modo entro le fauci? *Chi* è l'uomo, cui le più grevi e le più nere tra le cose strisceranno nelle fauci?[20]

Più avanti Zarathustra confessa. Era lui il pastore:

> La bestiaccia mi è strisciata dentro le fauci per strozzarmi! Ma io ne ho morso il capo e l'ho sputato lontano da me. […] Il grande disgusto per l'uomo – ciò mi soffocava e mi era strisciato dentro le fauci: e ciò che l'indovino aveva profetizzato: "Tutto è indifferente, nulla vale la pena, il sapere strangola". […] Questo era il mio disgusto per l'uomo! E eterno ritorno anche del più piccolo! Questo era il mio disgusto per l'intera esistenza![21]

Visione e previsione di Zarathustra s'intrecciano con la *parousia* di Cristo. Nell'enigma di Zarathustra agisce il dispositivo della *trasfigurazione* (*Verklärung*) così come Nietzsche lo ha ricavato dalla *Trasfigurazione* (*Transfiguration*) di Raffaello: come il demone «lo afferra [il fanciullo], lo getta al suolo ed egli schiuma e digrigna i denti e si irrigidisce» (Mc, 9,18), così si comporta colui al quale il demone confida il peso più

[18] *Ivi*, p. 4.
[19] *Ivi*, p. 172.
[20] *Ivi*, p. 186.
[21] *Ivi*, pp. 256-258.

grande – e così il pastore/Zarathustra che si contorce a terra; come il giovane è posseduto da uno «spirito muto» (Mc, 9,17), così Zarathustra obbedisce all'*ora senza voce*; come Cristo è trasfigurato, così Zarathustra è non più uomo ma «un trasformato, un circonfuso di luce»; come Cristo discese dal Tabor dopo essersi trasfigurato, così Zarathustra decise di discendere dal monte dopo che «si trasformò il suo cuore».

Nello spostamento di senso, il demone diventa un dio per *amor fati*, e la *trasfigurazione* riacquista l'originario significato greco di *metamorfosi*. Infatti, se Luca utilizza l'espressione *egéneto tò eidos tou prosoopou autou heteron* (Lc 9,29: «l'aspetto del suo volto divenne altro»), Matteo (Mt 17,2) e Marco (Mc 9,2) utilizzano *metamorphóō-omai*, già usato da Paolo per definire la trasformazione spirituale dei credenti. Di conseguenza, la *trasfigurazione* come l'intende Nietzsche amplia il senso del mutamento d'aspetto e dell'apparizione in bellezza e splendore: *Verklärung* mantiene il senso di luminosità della manifestazione dell'essere, ma Nietzsche lo carica degli elementi drammatici derivanti dalla *Transfiguration* di Raffaello e filtrati dalla propria esistenza esposta alla malattia e al dolore.

Dal «fanciullo indemoniato» al fanciullo innocente di Zarathustra:[22] attraverso «quest'arte della trasfigurazione» Nietzsche supera il conflitto con il «tiranno interiore» che gli imponeva di sacrificare ciò che, prima amato, era poi mutato in dolore – ad esempio: la rottura con Wagner e la delusione di Lou – e che gli faceva annotare nel novembre 1882:

> Se siete troppo deboli per dare delle leggi a voi stessi, accettate che un tiranno vi imponga il proprio giogo e dica: "obbedite, digrignate i denti (*knirscht*), ma obbedite" – e tutto il bene e il male anneghino nell'obbedienza a quel tiranno.[23]

Prendendo a modello la figura del Cristo trasfigurato, Nietzsche è consapevole che restano dei tratti cristiani da superare[24] – la compassione su tutti. «Ancora una volta!» (*Noch ein Mal!*) è l'incitamento dionisiaco, espressione del coraggio che non arretra.[25]

---

[22] Cfr. *ivi*, p. 25.
[23] NIETZSCHE, *Opere*, vol. VII, tomo 1, parte I, fr. 5[1]108, p. 185. Cfr. anche fr. 5[1]70, p. 181 e fr. 5[1]95, p. 184.
[24] Cfr. NIETZSCHE, *Opere*, vol. VII, tomo 3, fr. 34[149], pp. 148-149.
[25] Cfr. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, p. 183.

Ma non è una vittoria facile, e Zarathustra deve digrignare i denti se vuole superare la compassione:[26] solo così potrà intonare *il canto del nottambulo* «il cui nome è "Ancora una volta", il cui senso è "per tutta l'eternità"».[27]

Noch ein Mal! – la domanda del demone furtivo, l'affermazione dionisiaca, il «canto, che sempre ritorna, di Zarathustra» – è espressione d'*amor fati*. Questa è la formula che Nietzsche[28] condivide con Zarathustra[29] e che apre la dimensione dell'*Übermensch* – la *grandezza.*[30]

La *grandezza* è la via verso l'alto, l'aria delle cime, la leggerezza, l'elevazione – ancora una volta l'immagine di Cristo trasfigurato che si libra in aria «6000 piedi al di là dell'uomo e del tempo».

4.

Da paradigma della tragedia greca come *trasfigurazione apollinea del dionisiaco*, la *Trasfigurazione* di Raffaello diventa modello drammaturgico della tragedia di Zarathustra – *trasfigurazione dionisiaca del tragico* – e successivamente della *trasfigurazione esistenziale e filosofica del dionisiaco*: la «trasvalutazione di tutti i valori» de *L'anticristo*.

«Die Kunst der Masken. Transfiguration» – recita un appunto del 1885. Nel progressivo slittamento di senso del dionisiaco, l'apollineo *si ritrae* nella scrittura filosofica: perennemente esposto a malattia e sofferenza, Nietzsche non *può* fare altro che trasferire ogni volta il suo stato nelle forme e nella lontananza più spirituali. Pertanto, quando afferma che «quest'arte della trasfigurazione *è* filosofia», non solo dà un'interpretazione a posteriori del proprio pensiero, ma ne certifica «l'evoluzione continua».

I tentativi di attribuire a Dioniso i tratti luminosi (apollinei) del Cristo trasfigurato[31] giungono al culmine nell'*Anticristo*, con il definitivo rovesciamento della *Verklärung* cristiana in dionisiaca: «Dio degenerato fino a *contraddire la vita*, invece di esserne la trasfigurazione (*Verklärung*) e l'eterno *sì*!».[32]

---

[26] «E sebbene digrignasse i denti (*den Zähnen knirschte*) e stringesse le labbra, fu assalito dalla pietà come da una pesante nuvola, da uno stordimento» (NIETZSCHE, *Opere*, vol. VII, tomo 1, parte III, fr. 33[2], p. 100. Il frammento si intitola significativamente «Per l'"Ancora una volta!"»).
[27] Cfr. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, pp. 370-378.
[28] Cfr. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, af. 276, p. 198; *Ecce homo*, p. 125.
[29] Cfr. NIETZSCHE, *Ecce homo*, p. 54 e pp. 132-133.
[30] Cfr. *ivi*, pp. 103-104.
[31] Si vedano: la poesia *Ecce homo* (NIETZSCHE, *La gaia scienza*, p. 48), il *Canto della notte* (NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, p. 119) ed il commento dello stesso Nietzsche (NIETZSCHE, *Ecce homo*, pp. 105-106).
[32] NIETZSCHE, *L'anticristo*, p. 21.

È qui dispiegato il senso del contrasto raccontato da *Ecce homo*: sopportare il dolore non è prova di santità, ma d'*amor fati*. Il satiro contro il santo, Dioniso contro il Crocifisso: non si tratta più di trasfigurazione cristiana bensì dionisiaca.[33] Che il modello di quest'ultima sia la *Trasfigurazione* di Raffaello lo si capisce anche dalla rivalutazione di quest'ultimo[34] e dal fatto che Nietzsche descrive lo *Zarathustra* come «il libro più alto che esista, il vero libro delle cime […] ma anche il più *profondo*, generato dalla più intrinseca ricchezza della verità».[35]

Nella *trasfigurazione* l'abisso del dolore diventa una «profondità abissale di beatitudine», il sussurro del demone un «suono alcionio», il fanciullo indemoniato «innocenza e oblio». Una volta trasfiguratosi in *lieto messaggero*, anche Nietzsche potrà dire di «aver ritrovato la serietà che da fanciulli si metteva nei giuochi»[36] e di «non conoscere altra maniera di trattare i grandi compiti che non sia il *gioco*: fra i segni della grandezza, questo è un presupposto essenziale».[37]

5.

«Il dire sì alla vita persino nei suoi problemi più oscuri e più gravi», che Nietzsche divinò come «il ponte verso la psicologia del poeta *tragico*»,[38] sottolinea non solo che non si dà trasfigurazione senza *amor fati*, ma soprattutto che la trasfigurazione è un'arte essenzialmente teatrale:

> Soltanto gli artisti, e specialmente quelli di teatro […] ci hanno insegnato ad apprezzare l'eroe che si cela in ognuno di tutti questi uomini di tutti i giorni, nonché l'arte di potersi guardare come eroi da lontano e quasi fossimo semplificati e trasfigurati (*gleichsam*

[33] «Dioniso contro il "crocifisso": eccovi l'antitesi. Non è una differenza in base al martirio – solo esso ha un altro senso. […] Il "Dio in croce" è una maledizione della vita, un'esortazione a liberarsene. / Il Dioniso fatto a pezzi è una promessa alla vita» (NIETZSCHE, *Opere*, vol. VIII, t. 3, fr. 14[89], pp. 56-57).

[34] Estate-autunno 1884: «Il cristianesimo […] ha intriso Raffaello di pavida ipocrisia. Infine, anche il suo Cristo trasfigurato (*verklärter*) è un fraticello svolazzante e fanatico, che egli non osa mostrare nudo (NIETZSCHE, *Opere*, vol. VII, tomo 2, fr. 26[3], p. 137). Fine novembre 1888: «Raffaello diceva sì, Raffaello faceva il sì, di conseguenza non era cristiano…» (NIETZSCHE, *Il crepuscolo degli idoli*, p. 88). Per una diversa interpretazione della valutazione nietzscheana dell'opera di Raffaello, cfr. Maria Cristina FORNARI, *Nietzsche e le arti figurative*, intervento al Convegno "Nietzsche e l'Italia", Scuola Normale Superiore di Pisa, Sala Azzurra, 25-26 maggio 2015, visibile all'indirizzo web: http://www.nietzsche-news.org/5508/ (consultato in data 02/12/2020).

[35] NIETZSCHE, *Ecce homo*, p. 13.

[36] Friedrich NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, Naumann, Lipsia 1886, tr. it. Ferruccio Masini, *Al di là del bene e del male. Preludio di una filosofia dell'avvenire*, Adelphi, Milano 1999, af. 94, p. 74.

[37] NIETZSCHE, *Ecce homo*, p. 54.

[38] NIETZSCHE, *Il crepuscolo degli idoli*, p. 137.

> *vereinfacht und verklärt ansehen könne*) – l'arte di "comparire sulla ribalta" in faccia a noi medesimi. […] Senza quell'arte, non saremmo nient'altro che primo piano e vivremmo completamente alla mercé di quell'ottica che fa apparire le cose più prossime e più comuni smisuratamente grandi e quasi fossero la realtà in sé.[39]

In questo senso, il teatro wagneriano è l'ottica su misura della «talpa» tedesca, che va a teatro perché «davanti ai suoi occhi ciechi e stanchi si mettono grandi lenti».[40] La prima cosa che l'arte di Wagner offre «è una lente di ingrandimento: si guarda dentro, non si crede ai propri occhi – tutto si ingrandisce».[41] Il teatro di Wagner è «*arte di massa par excellence*»; i suoi drammi sono «occasione per molti interessanti atteggiamenti!»[42] ma «il *pathos* dell'atteggiamento *non* appartiene alla grandezza»[43] perché in esso non c'è *amor fati*, non c'è il dramma della *Transfiguration*: «chi ha bisogno di atteggiamenti è *falso*… Attenzione agli uomini pittoreschi!».[44]

Zarathustra vive il dramma della *Transfiguration*, ma il fatto che i suoi discorsi siano parodia dei vangeli o ispirati da Hölderlin e Emerson,[45] rende difficile capire chi si nasconda effettivamente sotto la maschera – se non fosse per un tratto particolare: «dire la verità e tirare bene con l'arco».[46] Una virtù non persiana, ma greca, addirittura tragica: la virtù del Filottete di Sofocle.

«Con affetto, il vostro Filottete» – si firma Nietzsche in una lettera ai familiari del 1881.[47] Ma già il 3 aprile 1868, in seguito ad un grave incidente a cavallo, scriveva a Rohde: «mi furono praticate delle incisioni nel petto e, da allora, ho il piacere filottetico di una violenta suppurazione».[48]

In una lettera del settembre 1884, indirizzata al wagneriano H. von Stein per ringraziarlo della visita a Sils-Maria, scrive: «Chissà, se Lei non ha trovato un po'

---

[39] NIETZSCHE, *La gaia scienza*, af. 78, pp. 114-115.
[40] *Ivi*, af. 86, p. 125.
[41] Friedrich NIETZSCHE, *Nietzsche contra Wagner* (1888), in NIETZSCHE, *Werke*, tr. it. Ferruccio Masini, *Nietzsche contra Wagner*, in F. NIETZSCHE, *Scritti su Wagner*, a cura di M. Bortolotto, Adelphi, Milano 1992, p. 168.
[42] *Ivi*, pp. 215-216.
[43] NIETZSCHE, *Ecce homo*, p. 53.
[44] *Ivi*, p. 54.
[45] Cfr. Vivetta VIVARELLI, *Empedocle e Zarathustra: dissipazione di ricchezza e voluttà del tramonto. Gli echi delle letture hölderliniane in* Così parlò Zarathustra, in G. CAMPIONI – A. VENTURELLI (a cura di), *La 'biblioteca ideale' di Nietzsche*, Guida, Napoli 1992; Benedetta ZAVATTA, *La sfida del carattere. Nietzsche lettore di Emerson*, Editori riuniti, Roma 2006.
[46] NIETZSCHE, *Ecce homo*, p. 129.
[47] Friedrich NIETZSCHE, *Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*, a cura di G. Colli e M. Montinari, de Gruyter, Berlin/New York 1975–, ed. it. a cura di G. COLLI e M. MONTINARI, *Epistolario*, Adelphi, Milano 1976–, vol. IV, p. 131.
[48] NIETZSCHE, *Epistolario*, vol. I, p. 567.

troppo Filottete sulla sua isola? E persino un po' di quella convinzione di Filottete: "Senza le *mie* frecce Ilio non si conquista!"».[49]

«Sentenze e frecce» è il titolo di un capitolo del *Crepuscolo degli idoli*, ma già nel 1885 Nietzsche interpretava il proprio abbandono ed eremitaggio come necessari allo svolgimento del proprio compito – e cioè «*vegliare* (*Wachsein*)» affinché la forza allevata e ingrandita dalla lotta contro l'errore platonico «del puro spirito e del bene in sé» fosse indirizzata al riconoscimento del «*carattere prospettico*, la condizione fondamentale di ogni vita»:

> La lotta contro Platone […] ha creato in Europa una splendida tensione dello spirito come ancora non si era avuta sulla terra: con un arco teso a tal punto si può ormai prendere a bersaglio le mete più lontane. […] noi buoni Europei e spiriti liberi, assai liberi – noi la sentiamo ancora, tutta la pena dello spirito e la tensione del suo arco! E forse anche la freccia, il compito, e chissà? la meta…[50]

La meta, la «filosofia dell'avvenire» di cui *Al di là del bene e del male* è il preludio, è annunciata sulla quarta di copertina: sarà *La volontà di potenza. Saggio di una trasvalutazione di tutti i valori* – con essa Nietzsche/Filottete prepara «la grande guerra – l'evocazione di un giorno della decisione» in cui «sarà conquistata la Troia della conoscenza».[51]

All'epoca de *La nascita della tragedia*, euforico per il progetto di rinascita del mito germanico, Nietzsche offrì l'arco a Wagner: «Questo sembra essere il momento in cui finalmente l'arco si tende, dopo essere stato per tanto tempo appeso con le corde rilassate. Che Lei ne sia l'arciere!».[52] Con una certa ironia aveva poi dedicato al wagneriano Stein il suo «canto dell'esilio»[53] – *Struggimento di un eremita* – mettendolo in guardia:

> Un cattivo *cacciatore* divenni! – Guardate l'ardua
> tensione del mio arco!
> Il più forte fu quello che seppe a tal punto tendere –:
> Guai allora! Anche un bimbo ora può
> incoccare la freccia: via di qui! Per la vostra salute![54]

---

[49] NIETZSCHE, *Epistolario*, vol. IV, p. 507.
[50] NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, pp. 4-5.
[51] «"Senza le mie frecce non sarà conquistata la Troia della conoscenza" – dico io Filottete» (NIETZSCHE, *Opere*, vol. VII, tomo 2, fr. 26[237], p. 192). «Ogni Filottete sa che senza il suo arco e le sue frecce Troia non sarà espugnata» (NIETZSCHE, *Opere*, vol. VIII, tomo 1, fr. 2[64], p. 78).
[52] NIETZSCHE, *Epistolario*, vol. II, p. 261.
[53] «Il Filottete di Sofocle – va inteso come canto dell'esilio» (NIETZSCHE, *Opere*, vol. III, tomo 3, fr. 16[3], p. 415. Cfr. anche fr. 16[21], p. 423).
[54] Cfr. NIETZSCHE, *Epistolario*, vol. IV, p. 538.

Nel 1886 Nietzsche lo modifica leggermente, vi aggiunge un paio di strofe e lo pone come chiusura di *Al di là del bene e del male* con il titolo *Da alti monti.*[55] Qui, «a mezzodì l'uno divenne due»:[56] è l'apparizione di Zarathustra, che ricalca l'apparizione sulla via di Damasco, ma da parodia della *parousia* di Cristo diventa annuncio della prossima *parousia* dell'Anticristo:

> Io sono un *lieto messaggero*, quale mai si è visto, conosco compiti di una altezza tale che finora è mancato il concetto per definirli; solo a partire da me ci sono di nuovo speranze.[57]

6.

Nel 1885, Nietzsche annota che «l'uomo diventa il *trasfiguratore dell'esistenza* (*Verklärer des Daseins*) una volta che abbia imparato a trasfigurare (*verklären*) se stesso»[58] e poco più avanti: «volete sapere che cosa è "il mondo" per me? Debbo mostrarvelo nel mio specchio? […] questo mio mondo *dionisiaco* […] *Questo mondo è la volontà di potenza – e niente oltre a ciò*! E voi medesimi siete questa volontà di potenza – e niente oltre a ciò!».[59]

È evidente il richiamo allo «specchio trasfiguratore (*verklärenden Spiegel*)» della «volontà ellenica» e al «mondo trasfigurato (*verklärte Welt*) della scena»[60] de *La nascita della tragedia*, la prima trasvalutazione di tutti i valori. Così come è altrettanto evidente che l'ultima folle trasfigurazione in Dioniso/Il Crocifisso chiuderà la parabola di Nietzsche, estraniandolo in un'altezza da cui non farà più ritorno se non come «Dioniso vittorioso»: «Il mondo è trasfigurato (*verklärt*) e tutti i cieli gioiscono». Come direbbe il Nietzsche degli esordi: «con questa nuova visione il dramma è completo».

Prima che cali il sipario, però, è necessario fare chiarezza su alcuni punti. L'ultimo "biglietto della follia", indirizzato a Burckhardt, contiene dei passi particolarmente interessanti:

> Caro signor professore, in fin dei conti sarei stato molto più volentieri professore a Basilea piuttosto che Dio; ma non ho osato spingere il mio egoismo privato al punto di tralasciare per colpa sua la creazione del mondo. Vede, comunque e dovunque si viva, è necessario fare dei sacrifici. […] Quello che è spiacevole e mette a prova la mia modestia è che in fondo io sono tutti i nomi della storia; è così anche per i figli che ho messo al mondo, per

---

[55] NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, p. 209.
[56] Cfr. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, p. 333. Traduzione leggermente modificata.
[57] NIETZSCHE, *Ecce homo*, p. 128.
[58] NIETZSCHE, *Opere*, vol. VII, tomo 3, fr. 37[12], p. 268. Poco prima annota che dagli insegnamenti di Zarathustra nascerà una nuova gerarchia di signori della terra, e da questi sorgerà «il superuomo (*der Übermensch*), il trasfiguratore dell'esistenza (*der Verklärer des Daseins*)» (*ivi*, fr. 35[73], p. 217).
[59] *Ivi*, fr. 38[12], pp. 292-293.
[60] NIETZSCHE, *La nascita della tragedia*, p. 33 e p. 146.

> cui mi sto chiedendo con una certa diffidenza se tutti quelli che vengono nel 'regno di Dio' non provengano anche *da* Dio. […] Vado ovunque col mio vestito da studente, ogni tanto do una pacca sulla spalla a qualcuno e dico: siamo contenti? son dio, ho fatto questa caricatura…[61]

Nella prima parte Nietzsche fa riferimento, con ogni probabilità, alla convinzione – tutta sua – che Burckhardt, dopo la lettura de *La gaia scienza,* avesse pensato a lui come suo successore.[62] Proposta allettante, ma irricevibile da chi si stava apprestando a dare nuove tavole di valori all'umanità. A tal proposito, però, poco più avanti Nietzsche sembra quasi dubitare della riuscita della sua impresa: il grandioso progetto in più volumi della *Volontà di potenza. Saggio di una trasvalutazione di tutti i valori*, si è considerevolmente ridotto; i suoi figli – i grandi uomini, Zarathustra, l'*Übermensch* – sono ancora troppo cristiani anziché «criminali per bene». Di fronte al «grande, grandissimo maestro» delle *Considerazioni sulla storia universale*, Nietzsche, col suo tentativo di una «*visione in grande* del corso, dei valori della civiltà»,[63] si rende conto di essere poco più che uno studente, la cui *trasfigurazione dell'esistenza* non è andata oltre la «caricatura». Poiché l'ultima delle «lettere siglate con pseudonimi»[64] è firmata «Nietzsche», potrebbe essere a ragione considerata come l'ultimo tentativo – fallito – di trovare un equilibrio. Tuttavia, invece del riaffiorare del rimosso con annessa «delega dei poteri libidinali» – come sostiene Klossowski nel suo Nietzsche e il circolo vizioso – si tratterebbe di «non volute e inavvertite *mémoires*» nietzscheane riguardanti gli inizi della propria carriera, in particolare i rapporti con Burckhardt. Due giorni prima del biglietto citato, infatti, il «venerabile» Professore riceve un primo singolare testo:

> Questo è stato il piccolo scherzo a causa del quale mi perdono la noia di aver creato un mondo. Ora è Lei – sei tu – il nostro grande, grandissimo maestro: dato che io, insieme con Arianna, devo essere soltanto l'equilibrio aureo di tutte le cose, in ogni cosa abbiamo alcuni che stanno al di sopra di noi…[65]

---

[61] Lettera del 06/01/1889, in Friedrich NIETZSCHE, *Lettere da Torino*, a cura di G. Campioni, tr. it. Vivetta Vivarelli, Adelphi, Milano 2008, pp. 200-202.
[62] Cfr. la lettera di Burckhardt a Nietzsche del settembre 1882 e l'interpretazione che ne dà Nietzsche a L. von Salomé dopo pochi giorni e a F. Overbeck ai primi di aprile 1883 e ancora nell'aprile 1884 (in NIETZSCHE-BURCKHARDT, *Carteggio*, pp. 28-29 e pp. 57-59). Del resto, Nietzsche si era sempre sentito affine al venerato professore. Già nel 1870 scriveva a Gersdorff che le lezioni di Burckhardt erano come quelle che avrebbe tenuto lui stesso se fosse stato più anziano (cfr. *ivi*, p. 45).
[63] NIETZSCHE, *Ecce homo*, p. 119.
[64] L'espressione è tratta da DETERING, *L'Anticristo e il Crocifisso. L'ultimo Nietzsche.*
[65] NIETZSCHE, *Lettere da Torino*, pp. 195-196.

Il «piccolo scherzo» è il *Crepuscolo degli idoli*, speditogli personalmente da Nietzsche, che in quelle pagine lo definisce amico, eccezionale educatore e suo pari nella conoscenza di Dioniso.[66]

Quali sono le ragioni per cui Burckhardt è elevato a interlocutore primo e ultimo dell'euforia torinese? Per Klossowski, la scelta di Burckhardt come «confidente e giudice» dipende dal suo essere rappresentante della serietà della scienza, custode del principio di realtà: cornice ideale in cui Nietzsche/Dioniso può far risaltare il tono scherzoso della sua caricatura e parlare allusivamente dei rapporti con Cosima/Arianna.[67] Per Klossowski questa «riattualizzazione libidinale» testimonierebbe che, compiutasi l'identificazione con Dioniso,

> il dramma satiresco può iniziare, vale a dire che l'euforia istrionesca si localizza nei *nomi* della tragedia greca e gli schemi mitici si offrono per un istante a un possibile sdoppiamento. Ma l'euforia riporta Nietzsche alla vita contemporanea, all'attualità, e l'istrionismo ha il sopravvento: Dioniso-Nietzsche richiede un satiro per il suo spettacolo, e questo satiro una volta di più fa le sue evoluzioni nella sfera di Tribschen.[68]

Per la parte del satiro, Nietzsche si rivolge a Catulle Mendès ma non all'amico di vecchia data von Seydlitz, come invece crede Klossowski, che lo tira in ballo in quanto, in una lettera del 13/05/1888, Nietzsche cita la Judith Gauthier di «tribscheaniana memoria». L'episodio ricordato – la relazione tra Wagner e l'allora moglie di Mendès – infatti, non è sintomo di alcuna riattualizzazione libidinale; più semplicemente, Nietzsche, che spesso elogiava il japonisme dell'amico pittore, in coda alla lettera – che precede di oltre sei mesi il crollo – lo informa del successo che in quel periodo stava avendo una sua «compagna di propaganda giapponese»: la Gauthier, per l'appunto, con *La marchande de sourires*, dramma giapponese in cinque atti.

L'altro satiro è Paul Deussen, amico fin dai tempi di Pforta. Per capire però i motivi di queste scelte, e soprattutto perché Nietzsche voglia allestire un dramma satiresco, occorre ricostruire una significativa catena di eventi del suo passato.

7.

In *Ecce homo*, il piccolo scherzo regalato a Burckhardt, è definito «un demone che ride». E *ridendo dicere severum* – tratto dalla *Satire* di Orazio – è il motto di apertura de *Il*

---

[66] Cfr. la lettera del 22/12/1888 a Overbeck, in NIETZSCHE, *Lettere da Torino*, p. 162. Per i riferimenti a Burckhardt, cfr. NIETZSCHE, *Il crepuscolo degli idoli*, pp. 76-78 e pp. 134-135.
[67] Cfr. l'ultima parte della lettera del 6 gennaio 1889 in NIETZSCHE, *Lettere da Torino*, p. 202.
[68] Pierre KLOSSOWSKI, *Nietzsche et le cercle vicieux*, Mercure de France, Parigi 1969, tr. it. Enzo Turolla, *Nietzsche e il circolo vizioso*, Adelphi, Milano 1998, p. 328.

caso Wagner, anch'esso inviato a Burckhardt ma con la raccomandazione di non lasciarsi ingannare dal tono leggero e ironico,[69] poiché serenità e bonarietà dello stile non escludono la «durezza» con cui viene rimproverato ai Tedeschi di «aver perso completamente la *visione in grande* del corso, dei valori della civiltà» e di «aver fatto perdere all'Europa il suo raccolto, il senso dell'ultima *grande* epoca, l'epoca del Rinascimento, nel momento in cui un ordine di valori superiori, i valori aristocratici, che dicono sì alla vita, che garantiscono l'avvenire, erano arrivati alla vittoria». Che poi i Tedeschi abbiano ignorato i tentativi con cui Nietzsche cercava di aprire loro gli occhi, poco importa, perché – per «ironia della storia universale» – saranno colpiti dal «fulmine distruttore della *Trasvalutazione*, che metterà la terra in convulsioni».[70]

Al di là dello slancio retorico, si tratta di argomenti di derivazione burckhardtiana – per Nietzsche un ritorno, una conversione: dal pittoresco Wagner all'austero Burckhardt, dalla falsa figura paterna all'amico e maestro, dalla *Nascita della tragedia* come *wagnereria* alla *Nascita della tragedia* come prima trasvalutazione di tutti i valori.

L'inavvertita *mémoire* attorno a cui si organizza il rovesciamento nietzscheano quindi non si riferisce a Tribschen, ma a Basilea – dove Nietzsche sarebbe tornato volentieri professore…

Il 20 ottobre 1871, pochi giorni dopo aver consegnato all'editore Fritzsch il manoscritto de *La nascita della tragedia*, Nietzsche scrive a Rohde di aver ricevuto la foto dell'incontro alla fiera di Lipsia di una settimana prima, in occasione del suo compleanno, in cui loro e Gersdorff sono visibilmente ubriachi. La lettera è anche l'occasione per annunciare di aver ritrovato, insieme all'amico Krug, una copia del *Faust* di Goethe che tempo prima Gersdorff aveva perso: coincidenza vuole che Nietzsche lo apra sulla scena della Taverna di Auerbach a Lipsia, in cui si chiede che venga versato ancora del vino!

I momenti trascorsi «con tanta solennità e opulenza» con gli amici e l'imminenza della pubblicazione della sua prima importante opera sotto l'egida di Wagner, mettono Nietzsche in uno stato di esaltazione tale da spingerlo a organizzare un sacrificio ai demoni:

> So quanto devo ai miei amici. Ma ancora di più a tutti i demoni, ai quali offriremo insieme un tributo di gratitudine, tutti alla stessa ora, confermando così splendidamente la natura ideale del tempo e dello spazio. Lunedì sera alle dieci, ognuno di noi sollevi un bicchiere

[69] Cfr. la lettera a Burckhardt del 13/09/1888, in NIETZSCHE-BURCKHARDT, *Carteggio*, pp. 35-36.
[70] Cfr. NIETZSCHE, *Ecce homo*, pp. 118-125.

> di scuro vino rosso e ne getti la metà nel buio della notte, con la formula *χαίρετε δαίμονες,* e l'altra metà la beva.[71]

La sera stessa scrive a Gersdorff per avvisarlo del ritrovamento del libro e della foto che li ritrae ubriachi, e per coinvolgerlo nel «*tributo di gratitudine*» ai demoni benigni che si terrà il lunedì seguente al grido di χαίρετε δαίμονες.[72]

Passano i giorni. Il 13 novembre, scrive a Krug che il clima di benessere autunnale l'ha fatto tornare alla musica, cosicché in una settimana ha composto «Eco di una notte di san Silvestro con canto di processione, danza campestre e campana di mezzanotte», una «manifestazione dionisiaca» che dopo esser stata sistemata e riscritta diventerà il regalo di compleanno per la «cara e ottima amica, la signora Cosima W.».[73] Della nuova composizione scriverà lo stesso giorno anche alla madre e alla sorella, raccontando loro dell'intimità con Wagner e di un incredibile incontro notturno con Deussen, di cui conserva ancora il ricordo «come un "fantasma"».[74]

Il 18 novembre, scrive a Gersdorff, ringraziando ancora gli amici per averlo condotto da Fritzsch, che ha dato risposta positiva per la pubblicazione de *La nascita della* tragedia, e per essere stati «gli inconsapevoli dei ex machina» grazie ai quali ha musicato l'«Eco di una notte di san Silvestro…». In chiusura, scrive di aver celebrato «l'offerta ai demoni» a casa di Burckhardt, che «si è unito all'atto sacrificale» e, «demoniaco» quanto basta, di aver incontrato Deussen per strada e di esser rimasto con lui fino a notte fonda.[75]

Lo stesso giorno, scrive a Richard Wagner di Fritzsch e del *Dämonenweihe* di Basilea – ma non cita Burckhardt e molto opportunatamente sottolinea: «che cosa chiediamo ai demoni, di che cosa li ringraziamo che non sia intimamente e strettamente legato a Lei?».[76]

Pochi giorni dopo, ricorda anche a Rohde la risposta positiva di Fritzsch, la composizione dell'«Eco di una notte di san Silvestro…» e il «*sacrificio ai demoni*» celebrato insieme a Burckhardt.[77]

Nel sacrificio basileese si condensano dunque l'eccitazione per la pubblicazione de *La nascita della tragedia*, la gratificazione per l'interesse di Wagner e l'intima e vivificante esperienza dell'amicizia subito tradotta in musica. L'esaltazione è tale che Nietzsche

---

[71] Cfr. NIETZSCHE, *Epistolario*, vol. I, pp. 221-222 e relative note.
[72] Cfr. *ivi*, pp. 222-223.
[73] Cfr. *ivi*, pp. 225-227.
[74] Cfr. *ivi*, pp. 227-228.
[75] Cfr. *ivi*, pp. 230-232.
[76] *Cfr. ivi*, pp. 233-234.
[77] Cfr. *ivi*, p. 235.

non solo riesce a coinvolgere l'austero Burckhardt, ma a casa dello stesso esagera e si procura una «sbronza demoniaca».

Particolarmente interessante è la formula «*Χαίρετε Δαίμονες*» – «Salute a voi, demoni» – che molto probabilmente il giovane filologo aveva tratto dal *Trophonios*, una commedia dell'ateniese Cratino. Nell'antichità greca, Trofonio godeva di un certo prestigio: valente architetto, costruì col fratello Agamede il tempio di Delfi. Secondo una delle versioni del mito, colpevole di aver ucciso il fratello, Trofonio mutò in demone ctonio sprofondando nelle viscere della terra presso la città di Lebadea, in Beozia. Nell'antro a lui dedicato, si recavano pellegrini da tutta la Grecia per ottenere in sogno predizioni sul futuro. «*Χαίρετε Δαίμονες*» era il saluto che segnava l'inizio dei riti sacri.[78]

Il Trofonio nietzscheano, dopo una fugace comparsa ne *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci,*[79] diventa protagonista della nuova prefazione ad *Aurora*:

> Vuole forse avere la sua propria lunga tenebra, il suo mondo incomprensibile, occulto, enigmatico, perché avrà anche il suo mattino, la sua liberazione, la sua *aurora*?… Certamente tornerà indietro: non chiedetegli che cosa cerca là sotto, ve lo dirà lui stesso, questo apparente Trofonio ed essere sotterraneo, quando sarà "ridiventato uomo".[80]

Dall'abisso alla luce – del ricordo di questa «specie di suprema guarigione»[81] Nietzsche scrive:

> Ancora oggi, se per caso prendo in mano questo libro, quasi ogni frase è come un lembo, e, se lo tiro, traggo sempre dalle profondità qualcosa di incomparabile: tutta la sua pelle trema dei brividi delicati del ricordo.[82]

Con la *Gaia scienza* e soprattutto con lo *Zarathustra*, la trasfigurazione del passato diventa redenzione dello spirito di vendetta. Se la consapevolezza – e quindi la teorizzazione filosofica – di questa evoluzione arriverà solo a posteriori, a partire dalle nuove prefazioni del complessivo *Tentativo di autocritica*, non per questo l'«apparente Trofonio» smette di scavare e «ridiventare uomo» – in questo consiste l'arte della *Transfiguration* come filosofia, in una *Kunst der Masken*: «Ogni spirito profondo ha bisogno di una maschera: e più ancora, intorno a ogni spirito profondo cresce continuamente

---

[78] Cfr. Riccardo QUAGLIA, *Il* Trophonios *di Cratino*, "Maia", 52, 2000, pp. 455-66.
[79] Cfr. NIETZSCHE, *Opere*, vol. III, tomo 2, p. 274.
[80] NIETZSCHE, *Aurora*, p. 3.
[81] NIETZSCHE, *Ecce homo*, p. 85.
[82] *Ivi*, p. 88.

una maschera, grazie alla costantemente falsa, cioè superficiale interpretazione di ogni parola, di ogni passo, di ogni segno di vita che egli dà».[83]

Nietzsche definisce la maschera di Trofonio «apparente» perché dai suoi abissi il filosofo esce con la leggerezza del sorriso:[84] se *Aurora* è il libro *che dice sì* e «irraggia la sua luce, il suo amore, la sua tenerezza su tutte le cose cattive» e «lo stesso vale di nuovo e in grado supremo per la *gaya scienza*», ecco che Zarathustra dopo la convalescenza «balzò in piedi […] un trasformato, un circonfuso di luce, che *rideva*! Mai prima al mondo aveva riso un uomo, come *lui* rise».

Il demone furtivo assume le sembianze di Trofonio giusto il tempo di un «attimo immane» prima di diventare «un demone che ride». Il dolore per il venir meno del rapporto con Wagner, i continui problemi di salute, la solitudine e l'incomprensione, tutto viene superato dall'incanto del ricordo di momenti ebbri di felicità – e tra questi quelli legati al sempre venerato Burckhardt.

8.

Nel clima di esaltazione torinese, scherzi e risate demoniache sono all'ordine del giorno. Le «rappresentazioni libidinali» di cui parla Klossowski si inscrivono in questa cornice, in cui Nietzsche, come tanti anni prima, si avvale del ministero di Burckhardt. Compiuta la trasvalutazione di tutti i valori con *L'anticristo*, si comprende perché la conclusione del *Crepuscolo degli idoli*, sotto l'egida del «più profondo conoscitore della civiltà greca che sia oggi vivente», sia dedicata all'esaltazione della sessualità celebrata nei «misteri dionisiaci» contro il cristianesimo che, «fondato sul risentimento contro la vita, ha fatto della sessualità qualcosa di impuro». La «psicologia dell'orgiasmo concepito come uno straripante senso di vita e di forza», non solo dà a Nietzsche la «chiave per la concezione del sentimento tragico» ma così facendo lo fa tornare al punto da cui prese le mosse:

> La Nascita della tragedia è stata la mia prima trasvalutazione di tutti i valori: così torno a collocarmi sul terreno da cui cresce il mio volere, il mio potere – io, l'ultimo discepolo del filosofo Dioniso – io, il maestro dell'eterno ritorno…[85]

Al pari di Zarathustra, Nietzsche ha detto sì al suo «demone dionisiaco» e ha trasfigurato se stesso: «in greco, e non solo in greco, io sono *l'Anticristo*». Un Anticristo greco perché «trasfigurazione (*Transfiguration*) di voluttà e crudeltà», gli elementi delle

[83] Cfr. NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, af. 40, pp. 46-47, e aff. 278 e 289.
[84] Secondo la tradizione, infatti, quanti si recavano dal demone tornavano incapaci di ridere.
[85] Cfr. NIETZSCHE, *Il crepuscolo degli idoli*, pp. 136-138.

«feste orgiastiche […] traboccamento e unità di molteplici e in parte terribili eccitazioni».[86]

Prima di potersi presentare al mondo come Anticristo, però, Nietzsche deve spiegare chi è, raccontare la propria vita. «Preferirei essere un satiro piuttosto che un santo»: non ancora Cristo sollevato in cielo ma il discepolo di Dioniso che porta «sulla spalla» il destino dell'umanità così come Cristo flagellato aveva portato la croce.[87] Se dunque *Ecce homo*, raccontando *come si diventa ciò che si è*, è propedeutico alla comprensione della «divinizzazione» di Nietzsche, in cui l'Anticristo è il compimento della «storia della *trasfigurazione*»,[88] ciò è possibile perché la parodia proietta Nietzsche oltre il semplice rovesciamento teologico. La compiuta trasfigurazione, infatti, chiede che si festeggi adeguatamente: non solo canzoni di danza ma un vero e proprio «dramma satiresco».

Il *Satyrdrama* – l'antica esigenza del culto dionisiaco, l'immagine serena del tragico[89] – diventa così *Satyrspiel* – rappresentazione giocosa, celebrazione festante in onore di Dioniso/Anticristo.

Gli inviti vengono spediti tra fine dicembre 1888 e inizio gennaio 1889. Tra i destinatari spicca ovviamente Burckhardt, già ministro del sacrificio ai demoni, iniziatore di Nietzsche alla *Trasfigurazione* e profondo conoscitore di Dioniso. Come «grandi satiri e animali sacrificali» vengono chiamati Paul Deussen e Catulle Mendès.[90]

Il primo, fedele amico e fantasmatica presenza notturna della demoniaca sbronza basileese, aveva fatto pervenire a Nietzsche, da parte di un ammiratore segreto, 2000 marchi per le spese di stampa delle sue opere.

Il secondo, il conoscente di «tribscheaniana memoria», viene convocato dopo che Nietzsche legge sul «Journal des Débats» del 31 dicembre 1888 la recensione della *Isolina*, andata in scena il 26 dicembre a Parigi. L'opera viene presentata come «un fatto inaudito, inverosimile, d'una novità sfacciata», ricca di nudità e di balletti erotici. In particolare, uno di questi viene descritto come una scena dei *Nibelunghi* di Wagner

---

[86] NIETZSCHE, *Opere*, vol. VIII, tomo 3, fr. 14[33], p. 26.

[87] Traducendo «Denn ich trage das Schicksal der Menschheit auf der Schulter» con «Perché io porto sulle spalle il destino dell'umanità» (NIETZSCHE, *Ecce homo*, p. 126), se ne perde il riferimento cristologico.

[88] Come sostenuto in DETERING, *L'Anticristo e il Crocifisso. L'ultimo Nietzsche*.

[89] Cfr. NIETZSCHE, *Opere*, vol. III, tomo 3, parte I, fr. 1[109], p. 35. Cfr. anche: fr. 1[67], fr. 3[38] e fr. 9[17], pp. 23, 66 e 284. Nietzsche accenna ad una differenza tra *Satyrdrama* e *Satyrspiel* già nell'antichità senza però approfondirla. Si vedano il fr. 1[69] (*ivi*, pp. 24-25) e la lettera a Rohde del 16/07/1872 (NIETZSCHE, *Epistolario*, vol. I, pp. 326-330).

[90] «Dopo che è risultato in maniera irrevocabile che sono stato proprio io a creare il mondo, anche l'amico Paul appare previsto nel piano del mondo: egli deve essere, insieme a Monsieur Catulle Mendès, uno dei miei grandi satiri e animali sacrificali» (lettera a Deussen del 4/01/1889, in NIETZSCHE, *Lettere da Torino*, p. 196). Si veda anche la lettera del 26/11/1888, *ivi*, pp. 95-96.

aggiustata (*accomodée*) da Fragonard, noto pittore di scene erotiche: quanto basta perché Nietzsche scelga già il giorno dopo di dedicare i suoi *Ditirambi* al «più grande e primo satiro che esista oggi – e non solo oggi…».[91]

Trovati i partecipanti, non resta che la messa in scena. È probabile che Nietzsche ci stesse lavorando da tempo – almeno dalla redazione della *Gaia scienza*. In un appunto del 1882, infatti, annota: «Intorno all'eroe tutto diventa tragedia; intorno al semidio – tutto dramma satiresco (*Satyrspiel*)».[92] Poi nel 1883: «nella cerchia di un semidio anche l'eroe diventa una cosa comica».[93] Nel 1886, la versione definitiva:

> Intorno all'eroe tutto diventa tragedia, intorno al semidio tutto diventa dramma satiresco (*Satyrspiel*); e intorno a Dio tutto diventa – che cosa? "mondo", forse?[94]

Si tratta del progetto che Nietzsche porterà avanti fino alla fine – cercando di rivivere la psicologia del redentore ma trovando la follia.

9.

La seconda parte di un lungo frammento dell'autunno 1887 è l'abbozzo di un «*dramma satiresco*», in cui Teseo, incapace di venir a capo dell'amore di Arianna, per gelosia «diventa assurdo» al punto che Arianna sceglierà di «farlo perire» per sposare Dioniso, l'unico in grado di amarla.[95]

Il rapporto tra Arianna e Dioniso non è nuovo per Nietzsche.[96] In particolare, merita ricordare che nell'estate 1883, intento alla stesura dello *Zarathustra*, Nietzsche annota: «Arianna che sogna: "abbandonata dall'eroe, sogna il super-eroe"».[97] Il brano compare poi in chiusura del discorso «Dei sublimi»: «questo infatti è il segreto dell'anima: solo quando l'eroe l'ha lasciata, le si avvicina, in sogno, – il super-eroe».[98] Zarathustra dialogherà con la sua anima, le insegnerà a trasformare il «dolore per la pienezza» in canzone, così che avvenga il ritorno del «grande liberatore […] senza nome». Questi è Dioniso, mentre il «grande anelito» dell'anima di Zarathustra – inizialmente intitolato

---

[91] Cfr. *ivi*, p. 192.
[92] NIETZSCHE, *Opere*, vol. VII, tomo 1, parte I, fr. 3[1]94, p. 56.
[93] NIETZSCHE, *Opere*, vol. VII, tomo 1, parte II, fr. 12[1]192, p. 59.
[94] NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, af. 150, p. 79.
[95] NIETZSCHE, *Opere*, vol. VIII, tomo 2, fr. 9[115], p. 58.
[96] Cfr. NIETZSCHE, *Opere*, vol. III, t. 3, parte I, fr. 8[37], pp. 241-242, e NIETZSCHE, *Opere*, vol. VII, tomo 1, parte I, fr. 4[55], p. 117.
[97] Cfr. NIETZSCHE, *Opere*, vol. VII, tomo 1, parte II, fr. 13[1], p. 92 e relativa nota.
[98] NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, p. 135.

«Arianna»[99] – prepara «la seconda canzone di danza», in cui l'amore del dio trasforma l'eterno dolore del mondo in eterno piacere.[100]

Le nozze di Dioniso e Arianna finiscono così per rubare la scena agli altri personaggi. Ma mentre l'interprete del Minotauro – Wagner[101] – torna in altre scene – *Il caso Wagner*, *Nietzsche contra Wagner* –, l'interprete di Teseo – Nietzsche – si prepara all'ingresso trionfale nel mondo.

Per capire meglio il tramonto dell'eroe, il suo rovesciamento in una cosa comica a tutto vantaggio del super-eroe, si può leggere la già citata lettera a Stein, in cui Nietzsche se da una parte riconosce la figura dell'eroe come «la forma di esistenza più accettabile, soprattutto se non si ha altra scelta»,[102] dall'altra riprende temi noti: la difficoltà ad accettare il tiranno interiore (al punto di maledirlo) richiama la descrizione de *Il peso più grande*, mentre il bisogno di innalzarsi dalla tragicità (al punto di farne il paradigma della liberazione dell'esistenza umana) richiama la trasfigurazione di Zarathustra, il tipo del redentore.

La riflessione sull'eroe si colloca dunque al centro dell'esperienza esistenziale di Nietzsche, nel *transito* dall'interpretazione di un eroe tragico alla creazione di un super-eroe dionisiaco, il cui compito è redimere l'umanità.

L'eroismo come «tramonto assoluto» e «sacrificio» di sé in vista e in nome di un fine superiore[103] è ancora espressione dell'ideale ascetico, ed è incarnato dal sublime, il «penitente dello spirito», a cui Zarathustra ricorda che «deve ancora disimparare la sua volontà eroica: un elevato egli ha da essere e non soltanto un sublime […] Ha soggiogato mostri, ha risolto enigmi: ma egli dovrebbe liberare anche i suoi mostri e i suoi enigmi, dovrebbe trasformarli in figli del cielo». Il penitente dello spirito «non ha ancora imparato a sorridere e a essere senza gelosia» perché «per l'eroe la bellezza è di tutte le cose la più ardua. Irraggiungibile è la bellezza per ogni volontà violenta». Ma quando l'eroe riesce a vincere la sua volontà violenta, quando il suo supremo sopraffare se stesso diventa la sua bontà, ecco che per lui verrà il momento di specchiarsi nella bellezza: «Allora l'anima ti rabbrividirà di brame divine; e persino nella tua vanità sarà adorazione! Questo infatti è il segreto dell'anima: solo quando l'eroe l'ha lasciata, le si avvicina, in sogno, – il super-eroe».[104]

---

[99] Cfr. *ivi*, pp. 261-263 e relative note.
[100] Cfr. *ivi*, pp. 264-268.
[101] Cfr. NIETZSCHE, *Opere*, vol. VIII, tomo 2, fr. 11[27], p. 229.
[102] NIETZSCHE, *Epistolario*, vol. IV, pp. 270-271.
[103] Cfr. NIETZSCHE, *Opere*, vol. VII, tomo 1, parte I, fr. 1[108]5, p. 27. Cfr. anche af. 4[38], p. 110.
[104] NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, pp. 134-135.

Zarathustra insegna a superare l'eroismo, ad innalzarsi dalla tragedia, a ridere dei propri mostri. Il finale è conosciuto: l'anima esprime tutto il suo dolore e invoca Dioniso perché trasformi le lacrime in risate. Nel *lamento di Arianna* «Dioniso si manifesta con una bellezza smeraldina» e le rivela il segreto della trasfigurazione: «Non ci si deve prima odiare, se ci si vuole amare?».[105]

Nietzsche vivrà quest'esperienza in prima persona: smetterà di soffrire per la tragicità della vita e riuscirà così ad *innalzarsi* abbastanza per trasformarsi da eremita su un'isola ad abitante delle cime: «ma che pace illumina le cose! come si respira liberamente! quanta parte di mondo sentiamo *sotto* di noi».[106]

Né eroe – «io sono l'opposto di una natura eroica»[107] – né santo: «piuttosto un buffone…».[108] È tutto pronto per il gran finale: gli inviti sono stati spediti, i *Ditirambi* per Deussen e Mendès sono pronti, manca solo «un bicchiere di Veltliner» per Burckhardt e finalmente Nietzsche potrà presentarsi «come Dioniso vittorioso, che renderà la terra un giorno di festa».[109]

Di colui che voleva essere il nuovo «redentore dell'umanità», però, non resterà che la follia.

Nota bibliografica

Tilmann BUDDENSIEG, *Nietzsches Italien. Städte, Gärten und Paläste*, Klaus Wagenbach, Berlino 2002, tr. it. Laura Novati, *L'Italia di Nietzsche. Città, giardini e palazzi*, Libri Scheiwiller, Milano 2006.

Jacob BURCKHARDT, *Der Cicerone: eine Anleitung zum Genuss der Kunstwerke Italiens*, Seeman, Leipzig 1869, tr. it. Paolo Mingazzini e Federico Pfister, *Il Cicerone: guida al godimento delle opere d'arte in Italia*, Rizzoli, Milano 1994.

Massimo CANEPA, *Friedrich Nietzsche. L'arte della trasfigurazione*, Mimesis, Milano 2012.

Heinrich DETERING, *Der Antichrist und der Gekreuzigte. Friedrich Nietzsches letzte Texte*, Wallstein, Göttingen 2010, tr. it. Annamaria Lossi, *L'Anticristo e il Crocifisso. L'ultimo Nietzsche*, Carocci, Roma 2012.

[105] NIETZSCHE, *Opere*, Vol. VI, tomo 4, p. 59.
[106] NIETZSCHE, *Ecce homo*, p. 12.
[107] *Ivi*, p. 51.
[108] *Ivi*, p. 127.
[109] NIETZSCHE, *Lettere da Torino*, p. 194.

Pierre KLOSSOWSKI, *Nietzsche et le cercle vicieux*, Mercure de France, Parigi 1969, tr. it. Enzo Turolla, *Nietzsche e il circolo vizioso*, Adelphi, Milano 1998.

Friedrich NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, Schmeitzner, Chemintz 1883-1885, tr. it. Mazzino Montinari, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, Adelphi, Milano 1995.

Friedrich NIETZSCHE, *Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Berlin/New York, de Gruyter, 1975–, ed. it. a cura di G. COLLI e M. MONTINARI, *Epistolario*, Adelphi, Milano 1976–.

Friedrich NIETZSCHE, *Der Antichrist. Fluch auf das Christentum* (1888), in F. NIETZSCHE, *Werke. Kritische Gesamtausgabe,* a cura di G. Colli e M. Montinari, Berlin/New York 1967–, tr. it. Ferruccio Masini, *L'anticristo. Maledizione del cristianesimo*, Adelphi, Milano 1995.

Friedrich NIETZSCHE, *Die Fröhliche Wissenschaft* (1882), Fritzsch, Lipsia 1886, tr. it. Ferruccio Masini, *La gaia scienza e Idilli di Messina*, Adelphi, Milano 1999.

Friedrich NIETZSCHE, *Die Geburt der Tragödie* (1872), Fritzsch, Lipsia 1886, tr. it. Sossio Giametta, *La nascita della tragedia*, Adelphi, Milano 1999.

Friedrich NIETZSCHE, *Ecce homo. Wie man wird, was man ist* (1888), in F. NIETZSCHE, *Werke*, tr. it. Roberto Calasso, *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è*, Adelphi, Milano 1998.

Friedrich NIETZSCHE, *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert* (1888), Naumann, Lipsia 1889, tr. it. Ferruccio Masini, *Crepuscolo degli idoli. Ovvero come si filosofa col martello*, Adelphi, Milano 1997.

Friedrich NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, Naumann, Lipsia 1886, tr. it. Ferruccio Masini, *Al di là del bene e del male. Preludio di una filosofia dell'avvenire*, Adelphi, Milano 1999.

Friedrich NIETZSCHE, *Lettere da Torino*, a cura di G. Campioni, tr. it. Vivetta Vivarelli, Adelphi, Milano 2008.

Friedrich NIETZSCHE, *Morgenröte. Gedanken über die moralischen Vorurtheile* (1881), Fritzsch, Lipsia 1887, tr. it. Ferruccio Masini, *Aurora. Pensieri sui pregiudizi morali*, Adelphi, Milano 2001.

Friedrich NIETZSCHE, *Nietzsche contra Wagner* (1888), in F. NIETZSCHE, *Werke*, tr. it. Ferruccio Masini, *Nietzsche contra Wagner*, in F. NIETZSCHE, *Scritti su Wagner*, a cura di M. Bortolotto, Adelphi, Milano 1992.

Friedrich NIETZSCHE, *Opere di Friedrich Nietzsche*, testo critico stabilito da G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1964 ss.,

Friedrich NIETZSCHE - Jacob BURCKHARDT, *Carteggio Nietzsche-Burckhardt*, a cura di M. Montinari, SE, Milano 2003

Riccardo QUAGLIA, *Il* Trophonios *di Cratino*, "Maia", 52, 2000, pp. 455-66.

Amelia VALTOLINA, *Gli abissi della descrizione*, in A. VALTOLINA, *Parole con figura. Avventure dell'immagine da Friedrich Nietzsche a Durs Grünbein*, Le Lettere, Firenze 2010.

Vivetta VIVARELLI, *Empedocle e Zarathustra: dissipazione di ricchezza e voluttà del tramonto. Gli echi delle letture hölderliniane in* Così parlò Zarathustra, in G. CAMPIONI – A. VENTURELLI (a cura di), *La 'biblioteca ideale' di Nietzsche*, Guida, Napoli 1992.

Benedetta ZAVATTA, *La sfida del carattere. Nietzsche lettore di Emerson*, Editori riuniti, Roma 2006.

Sitografia

Maria Cristina FORNARI, *Nietzsche e le arti figurative*, intervento al Convegno "Nietzsche e l'Italia", Scuola Normale Superiore di Pisa, Sala Azzurra, 25-26 maggio 2015 (consultato in data 02/12/2020) http://www.nietzsche-news.org/5508/

NIETZSCHE'S HUMANISM IN *THUS SPOKE ZARATHUSTRA*

Interpreting and translating the word *Übermensch* in the 20th and 21st century

Elisabeth FLUCHER

(Universität Osnabrück)

Abstract: Stefan Lorenz Sorgner's articles on posthumanism and transhumanism have actively brought Nietzsche's *Thus spoke Zarathustra* and its notion of the "overhuman" ("Übermensch") into a modern discussion of eugenics. In a critical reading of the text, I argue that Sorgner's mixing of cultural and biologist arguments cannot be supported by Nietzsche's text. Contrary to his reading, I propose a new reading which claims that Zarathustra's teaching of the "Übermensch" is primarily a lesson in linguistic expression – he teaches a way of *speaking*, not of *living*. Sorgner's reading thus not only relies on a biologist reading, but furthermore and in a more general sense, on an ethical reading (arguing that Zarathustra teaches us, the readers, how to live). In a second step, I discuss the relation between interpretation and translation, specifically looking at the problem of translating the term "Übermensch" and other related words, which form a semantic network in the text. Sorgner's argument is then paralleled with Sloterdijk's provocative reply to Heidegger's *Letter on Humanism*, *Regeln für den Menschenpark*, where Sloterdijk extensively quotes *Thus spoke Zarathustra*. While both Sorgner and Sloterdijk turn to similar (biologist) arguments, this article sets out to refute their interpretations from a strictly philological and hermeneutic point of view.[1]

Keywords: Nietzsche, Übermensch, hermeneutics, metaphors, biologism.

Nietzsche's concept of the "Übermensch" in his *Zarathustra* is still much debated and has recently given rise to a discussion of theories of posthumanism, transhumanism, and the related question of if and to which extent Nietzsche may be their proclaimed precursor. Stefan Lorenz Sorgner, defender of the view that Nietzsche gave major incentives to the concepts of posthumanism and transhumanism, relates the concept of the "Übermensch" to eugenics, which he tries to wash clean from its National Socialist

[1] I thank Rachel Powelson for her thorough comments on this paper.

imprint by casting it as a liberal kind of eugenics.[2] Thus, the contemporary debate of Nietzsche's so-called posthumanism or transhumanism recalls a very popular and highly dubious political tradition of Nietzsche interpretations in the first half of the 20th century.[3]

In this article, I argue that these posthumanist and transhumanist debates lead away from the primary text, Nietzsche's *Thus spoke Zarathustra*, and that they rely on a biologist interpretation of cultural phenomena. By giving a close reading of the relevant passages in Nietzsche's Zarathustra and other related texts, I argue that Nietzsche's notion of the "Übermensch" is essentially a vindication of humanism – a skeptical, but nevertheless philosophically serious one.

I start by interpreting the most relevant passages mentioning the "Übermensch" and related concepts in Nietzsche's *Zarathustra*, showing that the term "Übermensch" is meant as an ideal definition of the term "human". Instead of a biologist literal reading, I propose a metaphorical reading. Questions of interpretation are closely related to problems of translating Nietzsche's text, and therefore the most important translations are shortly discussed. In a few examples, I show how interpretative claims build the premises of each translation. Finally, I return to Sorgner's argument of transhumanism and frame it with a discussion of Sloterdijk's reply to Heidegger's famous *Brief über den Humanismus* (*Letter on Humanism*). Above all, I will argue that Nietzsche's *Thus Spoke Zarathustra* should be read as a plea for humanism, if it should be read to carry a political message at all.

---

[2] Cfr. Stefan L. SORGNER, *Nietzsche, the Overhuman, and Transhumanism*, in Y. TUNCEL (ed.), *Nietzsche and Transhumanism: Precursor or Enemy?*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne 2017, pp. 14-26.

[3] The idea of technological enhancement of the human body leads back to the poetic movement of Futurism and its protofascist elements: cfr. Emilo GENTILE, *The Struggle for Modernity: Nationalism, Futurism, and Fascism*, Praeger, Westport/London 2003. The implications of a political reading of Nietzsche become even more explicit in the 1930s in Ernst Jünger's view of Nietzsche as messenger of a new technologically enhanced humanity. Jünger's political view is expressed most radically in his 1932 essay "Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt" (*The Worker: Dominion and Form*, ed. Laurence Paul Hemming, tr. Bogdan Costea and Laurence Paul Hemming, Northwestern University Press, Evanston 2017), cfr. Reinhard WILCZEK, *Nihilistische Lektüre des Zeitalters. Ernst Jüngers Nietzsche-Rezeption*, Wissenschaftlicher Verlag, Trier 1999; Steffen MARTUS, *Ernst Jünger*, Metzler, Stuttgart 2001.

1. Nietzsche's concept of "Übermensch" in *Thus spoke Zarathustra*

As first evidenced by one of the editors of the critical edition of Nietzsche's works, Marie-Luise Haase, Nietzsche hardly ever used the concept "Übermensch" in other texts than *Thus spoke Zarathustra*.[4] She therefore promoted the hypothesis that Nietzsche gave up on the concept soon after, or rather already within the book itself, which shifts from the teaching of the "Übermensch" to a focus on the doctrine of eternal return in the third part. While this schematic view is simplifying in that it reduces the text to philosophical teachings, it is true that the concept "Übermensch" (as well as the concept of eternal return) is closely linked to the character of Zarathustra and to his articulated perspective. It is promulgated in the "Prologue" as Zarathustra's main teaching: «Ich lehre euch den Übermenschen. Der Mensch ist Etwas, das überwunden werden soll. Was habt ihr gethan, ihn zu überwinden?»[5] («*I teach you the Superman*. Man is something that is to be surpassed. What have you done to surpass man?»).[6] First of all, it should be noted that Zarathustra does not set out to define the term "Übermensch". He simply proposes the use of the term (he teaches the word "Übermensch") and I would argue that the content of his teaching is to be read *verbatim* – meaning that Zarathustra is going to show his disciples how the term "Übermensch" should be used verbally. Thereby, he shows how a certain linguistic operation (using the dynamic of the prefixes "über" and "unter") will lead to a philosophical critique of the concept of the "human".[7] Zarathustra reflects on this use of the term "teaching" at a later point in the text, in the chapter "Auf den glückseligen Inseln" ("In the happy isles"): «Einst sagte man Gott, wenn man auf ferne Meere blickte; nun aber lehrte ich euch sagen: Übermensch»[8] («Once did people say God, when they looked out upon distant seas; now, however, have I taught you to say, Superman»).[9] The focus should be directed at the verb "to say" ("sagen"), because here it is made explicit that the term "Übermensch" has been introduced as a term with a certain function and thus replaces the notion "God" by claiming a finite and immanent mode of transcendence.

After promoting the use of the term "Übermensch" in his speech to the public in the "Vorrede" ("Prologue"), he goes on to define the term "Mensch" ("man" or "human"): "Man is something that is to be surpassed". However, instead of "surpassed" one should

---

[4] Cfr. Marie-Luise HAASE, *Der Übermensch in Also sprach Zarathustra und im Zarathustra-Nachlass 1882-1885*, "Nietzsche-Studien", 13, 1, 1984, pp. 228-244.

[5] Friedrich NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, in G. COLLI-M. MONTINARI (eds.), *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe [KSA]*, vol. 4, de Gruyter, Berlin/New York 1980, p. 14.

[6] Friedrich NIETZSCHE, *Thus spoke Zarathustra*, tr. Thomas Common, The Modern Library Publishers, New York 1917, p. 27.

rather translate it to "overcome", as Walter Kaufmann suggests, because the term "overcome" implies a dialectical[10] dynamic, which the mere comparative meaning of "surpassing" lacks.[11] The term "Mensch" is defined by an ethical proposition, which aims at the analysis of the original term. Again, the ethical advice consists in a mere linguistic operation: the term "Mensch" shall be reviewed in order to gain a new meaning of the term. Christoph König speaks of "Resemantisierung" ("resemantisation") and argues that Nietzsche's prose includes a philosophical thought, which lies in its linguistic expression, and thus appears as a mode of philological writing.[12] The rhetorical question that follows ("what have you done to overcome it?"), implies a potential sphere of action on the side of the listener to realize Zarathustra's ethical and linguistic program.

The term "Übermensch" is thus closely linked to the term "Mensch" by a rhetorical parallelism without establishing the connection in definite terms. In fact, the term "Übermensch" is defined by the sentences which follow because the dynamic idea of "overcoming" or "surpassing" what is "human" is the definition of the term "Übermensch". Zarathustra's teaching thus is illuminated by an analytical reflection, which explains the term "overman" as "overcoming man". What we find here is a linguistic or philological mode of arguing philosophically.

But how can Zarathustra's provoking demand to leave humanity behind, or in a more radical expression to destroy it, be in accordance with a humanistic view? The answer is that Zarathustra's project is a critical one and is situated within a tradition of moral critique with an intent of improving humanity (i.e. the French moralists, Voltaire, and others).[13] While his rhetoric is revolutionary and even aggressive at first

---

[7] I am presenting a more detailed argumentation in Elisabeth FLUCHER, *Lehre als Textpraxis am Beispiel des Übermenschen*, in F. CHRISTEN, M.-G. DEHRMANN, C. KÖNIG (eds.), *Lektüren von Also sprach Zarathustra*, Schwabe, Basel (forthcoming).

[8] NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, p. 109.

[9] NIETZSCHE, *Thus spoke Zarathustra*, tr. Common, pp. 97-98.

[10] Dialectical though not in a Hegelian sense, implying some kind of "resolution" ("Aufhebung"). Nietzsche's dialectics rather consists in a progression of thoughts, which works through antitheses. Thus, the negation becomes part of a constructive argument, without being replaced by a new term. I further discuss this dynamic in my dissertation *Formen der Sinnkonstruktion*.

[11] Walter KAUFMANN, *The portable Nietzsche. Selected and translated, with an introduction, preface, and notes*, Penguin Books, Harmondsworth 1959 (Reprint of the 1954 edition at The Viking Press, New York), p. 124.

[12] Christoph KÖNIG, *Zweite Autorschaft. Philologie, Poesie und Philosophie in Friedrich Nietzsches "Also sprach Zarathustra" und "Dionysos-Dithyramben"*, Wallstein, Göttingen 2021 (forthcoming).

[13] Cfr. Brendan DONNELLAN, *Nietzsche and the French moralists*, Bouvier, Bonn 1982; Guillaume METAYER, *Nietzsche et Voltaire. De la liberté de l'esprit et de la civilisation. Préface de Marc Fumaroli de l'Académie française*, Flammarion, Paris 2011.

sight, there is a poetic program at work which gives a moderate and liberal meaning to its provocative expression.[14] Zarathustra attacks the virtues of the "good and just", or rather, those who call themselves the "good and just", but his program of linguistic critique implies a possibility of rejuvenating and transforming those virtues, once they were understood to be worthy of critique.[15] First of all, the signifiers have to be corrected: «Hirten sage ich: aber sie nennen sich die Guten und Gerechten»[16] («Herdsmen, I say, but they call themselves the good and just»).[17] Nietzsche's critical program consists of a thorough critique of words used to denote established values. By showing the linguistic process that underlies the construction of such values, the traditional values come into the scope of critique. As judgments are phrased in a certain language, they are themselves based on a creative process, which has to be analyzed. Zarathustra finds harsh words in his moral critique, but, as he defends his method, the destruction of old values is necessary to create new values. The provocative connotation of Nietzsche's use of language lies in its aggressive rhetorical guise. In a dynamic radicalization Zarathustra turns his analytical critique against the "good and just" themselves. The critique is now uttered in an *ad personam* mode and is directed against the personification of conservative values: «Zerbrecht, zerbrecht mir die Guten und Gerechten! – Oh meine Brüder, verstandet ihr auch diess Wort?»[18] («*Break up, break up, I pray you, the good and just!* – O my brethren, have ye understood also this word?»).[19] Zarathustra is aware of the possible misunderstanding that he risks with his phrase, but how should his words be understood?

The next paragraph in the chapter "Von alten und neuen Tafeln" ("Old and new tables") indicates an atmosphere of fear and distress, a reaction only suitable for an aggressive tone: «Ihr flieht von mir? Ihr seid erschreckt? Ihr zittert vor diesem Worte?»[20] («Ye flee from me? Ye are frightened? Ye tremble at this word?»).[21] The violence implied in Zarathustra's words is related to the personification of "the good and just". If they are to be destroyed, or "broken", this means that the aggression is to

[14] Such aesthetic readings of Nietzsche tend to be criticized by interpreters with a political focus as "naïve" or "innocent", but such political (radical) readings presuppose themselves an ethical imperative in Nietzsche's texts, which a scrutinized reading of the texts cannot justify.
[15] Thus, in the „Prologue", chapter 3, the following concepts are being criticized and transformed: "Glück", "Vernunft", "Tugend", "Gerechtigkeit", "Mitleiden", cfr. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, pp. 15-16.
[16] NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, p. 26.
[17] NIETZSCHE, *Thus spoke Zarathustra*, tr. Common, p. 37.
[18] NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, p. 267.
[19] NIETZSCHE, *Thus spoke Zarathustra*, tr. Common, p. 219.
[20] NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, p. 267.
[21] NIETZSCHE, *Thus spoke Zarathustra*, tr. Common, p. 219.

be directed at them personally. But, if we take Zarathustra's teaching seriously, as evidenced from the first to the third part of the book in which he has built up a coherent method, then we are dealing here with words, and words only. What is to be destroyed then are not the persons who call themselves "the good and just", but rather the concept of "the good and just", which represents their ideal values. Furthermore, the verb "to break" implies the imagery of an object of veneration. Nietzsche's critique of idolatry is famous and may well be applied to the text at hand. What is to be destroyed then is the idol of "the good and just". While Zarathustra urges his disciples to create and establish new values, the process of actively creating values defers from simply and naively following the values that others have set.

The problematic nature of "the good and just" lies in the fact that they believe themselves to be good and just without any possibility of self-critique: «Denen, die sprechen und im Herzen fühlen: "wir wissen schon, was gut ist und Gerecht, wir haben es auch; wehe Denen, welche hier noch suchen!"»[22] («those you say and feel in their hearts: "We already know what is good and just, we possess it also; woe to those who still seek thereafter!"»).[23] Their "stupidity" ("Dummheit") lies in their "good conscience"[24] ("gutes Gewissen"), in their inability to question themselves and to actively set their own values. The "good and just" are thus compared to the Pharisees of the New Testament, who are willing and ready to see Jesus crucified: «Das aber ist die Wahrheit: die Guten müssen Pharisäer sein, – sie haben keine Wahl!»[25] («It is the truth, however, that the good *must* be Pharisees – they have no choice!»).[26] In Zarathustra's terms, they have no choice, precisely because they are not able to question their own values and are left without alternative. They are not creative but rather destructive, or, in Zarathustra's words, «they crucify the whole human future!»[27] («sie kreuzigen alle Menschen-Zukunft!»), because their relation to the setting of new values is obstructive. That they crucify the future of humanity, is an adaptation of the Gospel, which takes the verb "to crucify" metaphorically (or rather in a mixed metaphor – "Katachrese") and extends it to the "future" as its object. The point of the rhetorical use of language is to take the idea of a destructive relation to values to extremes. And as the medium of values is transformation, or permanent recreation, the

[22] NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, p. 266.
[23] NIETZSCHE, *Thus spoke Zarathustra*, tr. Common, p. 218.
[24] *Ibid.*
[25] NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, p. 266.
[26] NIETZSCHE, *Thus spoke Zarathustra*, tr. Common, p. 218.
[27] *Ibid.*

wish to stop and freeze this movement as the rather conservative-hearted "good and just" do, must in itself be hostile to the idea of values.

The "future" is in Zarathustra's world closely linked to the term "Übermensch" because it represents the embodiment of a future goal to humanity. Nietzsche examines this metaphor in paragraph 8 of the chapter "Old and new tables":

> "Fundamentally standeth everything still" – that is an appropriate winter doctrine, good cheer for an unproductive period, a great comfort for winter-sleepers and fireside-loungers. / "Fundamentally standeth everything still" –: but *contrary* thereto, preacheth the thawing wind![28]

Zarathustra himself does not promote the contrary doctrine: "All is in flux",[29] but he demands the "illusion" of the values "good and evil" to be replaced by "knowledge" and thus promotes himself the classical values of the Enlightenment. This impetus is clearly expressed in the meaning that Zarathustra bestows on the word "Übermensch", when it is said to replace the old idea of Gods: «"Todt sind alle Götter: nun wollen wir, dass der Übermensch lebe." – diess sei einst am grossen Mittage unser letzter Willle!»[30] («"*Dead are all the Gods: now do we desire the Superman to live*." – Let this be our final will at the great noon-tide!»).[31] The concept of the "Übermensch" thus serves as an instrument in the critique and destruction of idols as well as Gods. In any case, the term "Übermensch" is created in order to replace the talk about Gods and other concepts of the "hereafter". On the contrary, Zarathustra's poetics focusses on the "earthly existence" («I conjure you, my brethren, remain true to the earth, and believe not those who speak unto you of superearthly hopes!»).[32] But, how does the "Übermensch" replace the talk about Gods? Zarathustra gives an account of his answer in the chapter "In the happy isles" ("Auf den glückseligen Inseln"):

> Gott ist eine Muthmaassung; aber ich will, dass euer Muthmaassen nicht weiter reiche, als euer schaffender Wille. / Könntet ihr einen Gott schaffen? – So schweigt mir doch von allen Göttern! Wohl aber könntet ihr den Übermenschen schaffen.[33]

---

[28] Cfr. NIETZSCHE, *Thus spoke Zarathustra*, tr. Common, p. 207.
[29] *Ibid.*
[30] NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, p. 102.
[31] NIETZSCHE, *Thus spoke Zarathustra*, tr. Common, p. 92.
[32] *Ivi*, p. 28.
[33] NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, p. 109.

> God is a conjecture: but I do not wish your conjecturing to reach beyond your creating will. / Could ye *create* a God? – Then, I pray you, be silent about all Gods! But ye could well create the Superman.[34]

The concept of the "Übermensch" is clearly opposed to the concept of God in that it can potentially be realized in this world. It is constructed in analogy to Kant's concept of a regulative principle, which guides reason's search for knowledge within the realm of possible experience, while the principle itself cannot be grasped or situated within that realm.[35] But contrary to Kant's principle, Nietzsche's "Übermensch" could be realized, or so he makes us believe: «Nicht ihr vielleicht selber, meine Brüder! Aber zu Vätern und Vorfahren könntet ihr euch umschaffen des Übermenschen: und Diss sei euer bestes Schaffen!»[36] («Not perhaps ye yourselves, my brethren! But into fathers and forefathers of the Superman could ye transform yourselves: and let that be your best creating!»).[37]

There are two possible ways to interpret this paragraph. The first would be to understand it literally, in the sense that it would be possible to create the "Übermensch" biologically within a few generations. This implies the concept of "breeding",[38] one that is politically linked to the National Socialist ideology of eugenics.[39] This is the sense in

---

[34] NIETZSCHE, *Thus spoke Zarathustra*, tr. Common, p. 98.
[35] Cfr. Immanuel KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, Hartknoch, Riga 1781/1787, A 508-509, B 536-538.
[36] NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, p. 109.
[37] NIETZSCHE, *Thus spoke Zarathustra*, tr. Common, p. 98.
[38] This reading relies heavily on posthumous notes by Nietzsche, e.g. Friedrich NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente. Herbst 1885 bis Anfang Januar 1889*, in COLLI-MONTINARI, *KSA*, vol. 12, p. 425: „Die zunehmende Verkleinerung des Menschen ist gerade die treibende Kraft, um an die Züchtung einer *stärkeren Rasse* zu denken," (Herbst 1887, 11[153]), but phrases like this can only be read in a biological sense, if taken out of context. In the context of the note, it becomes clear that the means of such a breeding are not actually biological, but they imply a spiritual and moral education, which consists in the habituation of certain thoughts and judgements, cfr. Thomas H. BROBJER, *Züchtung*, in H. OTTMANN (ed.), *Nietzsche Handbuch. Leben - Werk - Wirkung*, Stuttgart/Weimar 2011, pp. 360-361, who argues that the influence between physiological and psychological factors goes in both directions.
[39] Alfred Baeumler is most known for this thesis and he is one of the most important ideologists of National Socialism. Cfr. Alfred BAEUMLER, *Nietzsche. Der Philosoph und Politiker*, Reclam, Leipzig 1931. Heidegger, who himself has a complicated relation to National Socialism, criticizes Baeumler's political reading in his lectures on Nietzsche, but defends Baeumler by arguing that he does not propose a psycho-biologism like Ludwig Klages, cfr. Martin HEIDEGGER, *Gesamtausgabe, II. Abteilung, Vorlesungen 1923-1976, Bd. 43, Der Wille zur Macht als Kunst*, Klostermann, Frankfurt am Main 1985, p. 26: «Diese Nietzscheauslegung ist umso merkwürdiger, als Baeumler sonst zu den ganz wenigen gehört, die gegen die psychologisch-biologistische Deutung Nietzsches durch Klages angehen». Cfr. Katharina GRÄTZ, *"Kämpfer gegen seine Zeit": Alfred Baeumlers Nietzsche-Deutung und der Nationalsozialismus*, in S. KAUFMANN-A.U. SOMMER (eds.), *Nietzsche und die konservative Revolution*, de Gruyter, Berlin/Boston 2018, pp. 405-434; A. DENKER et al. (eds.), *Heidegger und Nietzsche*, Karl Alber, Freiburg/München 2005 (Heidegger-Jahrbuch 2).

which Sorgner would interpret the phrase as well: «The ultimate kind of overcoming can be seen in the overcoming of the human species, and whoever has been keen on permanently overcoming himself can regard himself as an ancestor of the overhuman».[40] Sorgner clearly reads the passage strictly in a biological, generational sense.[41]

The second possibility would be to read the passage metaphorically, which would, in a sense, be close to the Kantian idea of a regulative principle:[42] while the concept of the "Übermensch" could never be realized in fact, it would lead and guide our idea of education and refinement. Nietzsche often uses concrete examples to rhetorically make an argument for a more abstract matter. For example, in the chapter "On Poets" ("Von den Dichtern"), he uses the series "tomorrow", "the day after" and "time to come" or "hereafter" in order to describe an increase from the nearest to furthest future.[43] Now, the same scheme of rhetoric argument seems to be at work in the quoted passage about the creation of the "Übermensch". Zarathustra's use of the verb "to create" ("schaffen") and the play on words "to recreate" ("umschaffen") should be noted. He does not simply say that his companions could "become" fathers of the "Übermensch", but that they would have to "create" and "recreate" or "transform" themselves to fathers and ancestors. This implies another important step in the process: the bringing about of the "Übermensch" is not postponed to another generation but has to start in the transformation of the present. The point then is that the critical transformation is already demanded for the present moment – while it remains unclear how this transformation should be realized exactly –, the later development would follow from this transformation. But if it could be realized in the present moment, then why would the scope of a far future be necessary at all? This is the paradox of Zarathustra's demand of a transformation of human nature: that, on the one hand, it could be simply reached by a transformation of the way we speak, think, and feel, but that, on the other hand, it still seems to be too far of a goal to reach. This kind of paradox, as I have

---

[40] SORGNER, *Nietzsche, the Overhuman, and Transhumanism*, p. 25.

[41] Alberto Giacomelli summarizes the most important interpretations of Nietzsche's "Übermensch" in the early 20th century and finds that most of them, including Heidegger, argue against a biologist reading, cfr. Alberto GIACOMELLI, *Dal culto alla cura. Il corpo in Nietzsche tra eugenetica ed etopoiesi*, "Orbis Idearum", 6, 1, 2018, pp. 139-160, here pp. 154-155. Others, who argue biologically, also argue in favor of a "pure race" (e.g. Ernst Bertram), cfr. *ivi*, p. 155.

[42] For a Kantian reading of Nietzsche's ethics cfr. Georg SIMMEL, *Schopenhauer und Nietzsche. Ein Vortragszyklus*, in M. BEHR, V. KRECH, G. SCHMIDT (eds.), *Gesamtausgabe*, vol. 10, Frankfurt am Main 1995, pp. 167-408, here pp. 388-389.

[43] Cfr. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, p. 165: «Etwas ist in mir, das ist von Morgen und Übermorgen und Einstmals».

argued, is best expressed by Kant's idea of a regulative principle, because it sets a concrete goal, without taking the realization to be possible.

The point of the "Übermensch" then is not to denote a species different from the human species, which should be brought about in a process of generative selection and "breeding", as Sorgner's biologist reading has it, but rather the "Übermensch" is just another word for "human" in the ideal sense, which has to be brought about by self-critique and education just like the Enlightenment and its spokesperson Kant propose.

That Zarathustra's teaching of the "Übermensch" is actually and literally the teaching of a humanism, becomes apparent when his account of the "human" is considered more closely. Zarathustra avoids a definition of human nature in the same way that Nietzsche does, because the concept of the "human" for him is intrinsically under-determined. In chapter 62 of Beyond Good and Evil Nietzsche judges humans to be «the still undetermined animals»[44] («dass der Mensch das noch nicht festgestellte Thier ist»).[45] His following critique of religion and morality consists in the assumption that Christianity and its ethical values reduce the potential of humanity to a limited scope: «in der Gesammt-Abrechnung gehören die bisherigen, nämlich souveränen Religionen zu den Hauptursachen, welche den Typus "Mensch" auf einer niedrigeren Stufe festhielten, – sie erhielten zu viel von dem, was zu Grunde gehn sollte»[46] («in the final analysis, the religions that have existed so far (which have all been sovereign) have played a principal role in keeping the type "man" on a lower level. They have preserved too much of what should be destroyed»).[47] It is evident, that Nietzsche's claim about the human type is highly provocative, yet nevertheless it deserves a close reading. First of all, as a critique, it is directed against the Christian idea of humanity and its ethical value system. The claim Nietzsche makes is that a European Christian tradition of education and of the disciplining of affects has led to the diminishment of the idea of humanity, at least in Nietzsche's sense.

The objects of this political and economical disciplining human nature are not humans as persons, but the human as an abstract type – which means, that a certain habituation and discipline has led to a different idea of humanity. This is key to understanding the following sentence: it is not said that certain humans should perish, but rather that certain traits of the human type shouldn't be part of the idea of the

---

[44] Friedrich NIETZSCHE, *Beyond Good and Evil. Prelude to a Philosophy of the Future*, ed. by R.-P. HORSTMANN and J. NORMAN, tr. J. Norman, Cambridge University Press, Cambridge 2002, p. 56.
[45] NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, in COLLI-MONTINARI (eds.), *KSA*, vol. 5, de Gruyter, Berlin/New York 1980, p. 81.
[46] *Ivi*, p. 82.
[47] NIETZSCHE, *Beyond Good and Evil*, p. 56.

human type. The translation, "should be destroyed", further alienates the original sense, because there is no activity of destruction, but rather a process which does not need further assistance: "was zu Grunde gehen sollte" could be translated then as "what should perish" or literally "what should go to the ground". Now, the term "zu Grunde gehen" along with "untergehen" ("to go down") is of central importance in *Thus spoke Zarathustra* and requires attention. While "untergehen" is Zarathustra's task in the book, "zu Grunde gehen" is rather the part of the listeners, if they want to follow Zarathustra. "Zu Grunde gehen" has the double sense of going down and of going to the ground of things. It could be translated as "taking something to an extreme and by doing so gaining knowledge", thus it is closely related to "einer Sache auf den Grund gehen", or "etwas gründlich analysieren" ("getting to the bottom of things"). It implies reaching a minimum of some kind; thus, it is closely related to the word "Abgrund". It means going through self-destruction and getting through it in order to reach a transformed state. In this sense Zarathustra uses the term, when he says that "perishing" ("zu Grunde gehen") would lead men to grasping the "Übermensch" as an ideal. In this sense, man would have to bring a "sacrifice": «Ich liebe Die, welche nicht erst hinter den Sternen einen Grund suchen, unterzugehen und Opfer zu sein: sondern die sich der Erde opfern, dass die Erde einst des Übermenschen werde»[48] («I love those who do not first seek a reason beyond the stars for going down and being sacrifices, but sacrifice themselves to the earth, that the earth of the Superman may hereafter arrive»).[49] Zarathustra's rhetoric of voluntary death and sacrifice is again ambiguous but has clearly a metaphorical sense. What needs to "perish", are not individual human beings, but certain ideas, values and judgements. The aim of the critique is a way of speaking. Understood in this way, "perishing" isn't identical to death, but to a transformation. That's why the word "Untergang" is defined by the term "Übergang": «was geliebt werden kann am Menschen, das ist, dass er ein Übergang und ein Untergang ist»[50] («what is lovable in man is that he is an over-going and a down-going»).[51] Kaufmann translates "overture"[52] for "Übergang" and thus captures the sense of a new beginning that is directed to the future. What is sacrificed then is a certain static notion of the "human". Zarathustra's concept is dynamic.[53] The opposite of Zarathustra's idea of an "Übermensch" is thus the concept of a "last man", who is characterized by his inability

[48] NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, p. 17.
[49] NIETZSCHE, *Thus spoke Zarathustra*, tr. Common, p. 30.
[50] NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, p. 17.
[51] NIETZSCHE, *Thus spoke Zarathustra*, tr. Common, p. 30.
[52] KAUFMANN, *The portable Nietzsche*, p. 127.
[53] Cfr. Anne-Marie PIEPER, *„Ein Seil geknüpft zwischen Tier und Übermensch". Philosophische Erläuterungen zu Nietzsches ‚Also sprach Zarathustra' von 1883*, Klett-Cotta, Stuttgart 1990.

to transformation, change and striving: «Wehe! Es kommt die Zeit, wo der Mensch nicht mehr den Pfeil seiner Sehnsucht über den Menschen hinaus wirft, und die Sehne seines Bogens verlernt hat, zu schwirren!»[54] («Alas! There cometh the time when man will no longer launch the arrow of his longing beyond man – and the string of his bow will have unlearned to whizz!»).[55] "Mensch" and "Übermensch" are interrelated concepts, which refer to each other, while both stay oddly empty and under-determined if isolated from each other. While it is the quality of a "human" to strive to become "over-" or "superhuman", the concept of "Übermensch" itself is nothing else but this ideal of humanity. Thus, the concept of "human" is of central concern to Nietzsche in his *Zarathustra*. It is part of his (proto-existentialist) definition of "human" that he/she decides for him/herself what he/she should become.

2. A question of translation and interpretation

Sorgner's interpretation, which tries to establish a connection between Nietzsche's philosophy and the ideas of post- and transhumanism, relies on the term "Übermensch" in Nietzsche's Zarathustra. It is thus depending on translation. However, the meaning of the word cannot be isolated from the text, because it is interwoven with other words and other contexts, which altogether form a meaningful network: "human", "last man", "higher men", "overcoming", "perishing" / "going down", "overture" / "over-going", and others.[56] Understanding these concepts thus requires a thorough interpretation of *Thus spoke Zarathustra* in order to grasp the dynamic of the semantic revaluations at play in the text. These meanings are organized in a specific way and are not used randomly: the fact that their exact meaning is difficult to grasp does not mean that it can be interpreted in any possible way.[57] Sorgner tries to establish a translation of these concepts by comparing them to the theory of transhumanism. He defines the word "Übermensch" (which he translates as "overhuman") by using the term "posthuman" and the words "higher men" (which he translates as "higher human") by using the term "transhuman", because he finds a significant similarity between the terms.[58] This fixation of meaning implies, first of all,

---

[54] NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, p. 19.
[55] NIETZSCHE, *Thus spoke Zarathustra*, tr. Common, p. 32.
[56] Cfr. Gregory WHITLOCK, *Translating Nietzsche's Zarathustra into English*, "The New Centennial Review", 16, 3, 2016, pp. 59-82; here p. 67.
[57] Cfr. Christoph KÖNIG, *„Ich bin dein Labyrinth…" Zur poetischen Klugheit in Nietzsches ‚Dionysos-Dithyramben'*, in C. BENNE-C. ZITTEL (eds.), *Nietzsche und die Lyrik. Ein Kompendium*, Metzler, Stuttgart 2017, pp. 331-349.
[58] SORGNER, *Nietzsche, the Overhuman, and Transhumanism*, p. 23.

that words from the text *Thus spoke Zarathustra* may be isolated as abstract concepts and explained in the context of a theory which is constructed (or reconstructed) with the intent of explaining the way in which these words are being used in the text.[59] He explains the term "Übermensch" biologically as a different species than "humans": «The overhuman comes about via an evolutionary step, which originates from the group of higher humans».[60] But it is dubious whether the "Übermensch" in Zarathustra designates a different species from humans, one that Sorgner calls posthumans.[61] Everything comes down to the question of whether the "Übermensch" should be understood in terms of biological generation or not. As I argued in the first part of this paper, the biological connotations of Zarathustra's use of words should be understood metaphorically. In the "Prologue", the "Übermensch" describes the inherent quality of humans to strive beyond themselves. The word thus tries to capture the dynamic nature of what it means to be human. Sorgner further refers to the concept of "higher men", which he interprets as "transhuman" in the sense that they have a higher potential than average men and women:

> Higher humans still belong to the human species, but have some special capacities, which an overhuman could also have. However, higher humans cannot pass on their special capacities to their descendants by means of sexual reproduction.[62]

Sorgner's biologism becomes clear, but he takes the term "higher humans" from a different context than the term "overhuman". The term "higher men" appears only in part IV of *Thus spoke Zarathustra*, where they stand in no generational or biological relation to the "Übermensch", but instead appear as a parody of that ideal,[63] and Sorgner has to take his definition by combining quotes from other works by Nietzsche. Sorgner refers to a passage from *Twilight of the Idols*, in which Nietzsche praises Goethe as an exceptional spirit, but he does not use the term "höherer Mensch", which Sorgner

---

[59] In my forthcoming dissertation (*Formen der Sinnkonstruktion in Nietzsches Also sprach Zarathustra*), I argue at more length why such an extraction of a philosophical theory is problematic. In general, the critique of philosophical interpretations of *Thus spoke Zarathustra* is not new within Nietzsche scholarship. Cfr. e.g. Bernd MAGNUS, Stanley STEWART, Jean-Pierre MILEUR, *Nietzsche's case. Philosophy as/and literature*, Routledge, New York 1993, pp. 18-24.

[60] SORGNER, *Nietzsche, the Overhuman, and Transhumanism*, p. 23.

[61] Babette Babich and Keith Ansell Pearson among others have challanged Sorgner's interpretation, cfr. Babette BABICH, *Nietzsche's Post-Human Imperative: On the "All-too-Human" Dream of Transhumanism*, in Y. TUNCEL (ed.), *Nietzsche and Transhumanism*, pp. 101-132; Keith A. PEARSON, *The Future is Superhuman: Nietzsche's Gift*, in Y. TUNCEL (ed.), *Nietzsche and Transhumanism*, pp. 70-82.

[62] SORGNER, *Nietzsche, the Overhuman, and Transhumanism*, p. 22.

[63] To the concept of parody in *Thus spoke Zarathustra* cfr. Claus ZITTEL, *Das ästhetische Kalkül von Friedrich Nietzsches "Also sprach Zarathustra"*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2011, p. 126.

needs for his argument. The exact terminology is of importance here. First, Nietzsche does not talk about Goethe's person, but about his work. Only in his work lies the "grandeur" ("Grösse")[64] that Nietzsche estimates so highly – at least, he strongly identifies Goethe's life and his œuvre. Second, Nietzsche says here that Goethe conceived a certain type of human, not that he exemplified it: «Goethe concipirte einen starken, hochgebildeten, in allen Leiblichkeiten geschickten, sich selbst im Zaume habenden, vor sich selber ehrfürchtigen Menschen».[65] The verb "concipiren" ("to project" or "to conceive") designates a sketch, the glimpse of an idea of humanity, and is thus to be understood as a kind of "understanding" or "contemplating", not as bringing about a physical reality. However, Nietzsche underlines on many occasions how Goethe's "humanity" could be an example to be followed, where he is clearly interested in the *person* ("der Mensch") Goethe.[66] Nevertheless, it is not clear how the "higher men" in *Zarathustra* would be related to those ideal figures, whom Nietzsche praises in his other writings. It is also unclear, how Nietzsche's increased use of physiological metaphors[67] in his late writings (e.g. *Ecce Homo*) should be dealt with, as they are clearly closely related to cultural and intellectual issues.

While Sorgner acknowledges the fact that Nietzsche has mostly an intellectual education in mind when talking about a higher kind of humanity, the link to a biologist argument is nevertheless significant. How should the transition from a cultural project of educating and elevating humanity to a different biological species, the "posthuman" be explained if not by understanding also the first element in its biological sense? This link between cultural education and biological development is exactly what Sorgner states: «Higher humans wish to permanently overcome themselves, to become stronger in the various aspects, which can be developed in a human being, so that finally the overhuman can come into existence».[68] While Sorgner's interpretation that «so far no overhuman has existed»,[69] has a plausible relation to Nietzsche's text, his theory of a posthuman species based on the concept of the "overhuman" is based on a major

[64] Cfr. NIETZSCHE, *Götzen-Dämmerung*, in COLLI-MONTINARI (eds.), *KSA*, vol. 6, p. 152.
[65] *Ivi*, p. 151.
[66] Cfr. Friedrich NIETZSCHE, *Schopenhauer als Erzieher*, in COLLI-MONTINARI (eds.), *KSA*, vol. 1, pp. 337-427, here pp. 369-371. For a lucid elaboration on Nietzsche's notion of exemplarity, cfr. James CONANT, *Perfektionismus und Perspektivismus*, Konstanz 2014.
[67] Nicholas Martin observes a focus on physiological aspects and health in Nietzsche's comments on Goethe, linking the "Übermensch" with Nietzsche's ideal picture of Goethe, cfr. Nicholas MARTIN, *Nietzsche's Goethe: In Sickness and in Health*, "Publications of the English Goethe Society", 77, 2, 2008, pp. 113-124, here p. 121.
[68] SORGNER, *Nietzsche, the Overhuman, and Transhumanism*, p. 20.
[69] *Ivi*, p. 23.

conjecture. It is moreover built on an intimate relation between *interpretation* and *translation*.

In the history of Nietzsche scholarship, advancements in interpretations have led to a critique of Nietzsche translations, and vice versa, as a more exact translation often leads to a better interpretation. While a translation by Alexander Tille from 1896 reads the "Übermensch" as "Beyond-Man", the first English translation with a wider impact was that by Thomas Common from 1909, who translates "Übermensch" as "superman". Hollingdale's translation from 1961 and Wayne's translation from 2003 confirm Common's translation, while Walter Kaufmann's translation from 1954 replaces Common's "superman" by "overman". Graham Parkes, who translated the work again in 2005, explains that «"Superman" conjures up unfortunate associations with musclebound blue-suited heroes and overemphasizes the "above" connotation of the "over" (über) at the expense of the "across"».[70] This comment gives an important dynamic when judging the translation of the word "Übermensch", because it relies on an interpretation which is sensitive to the textual context. Parkes recognizes the meaning of "über" as transition which is exemplified in the word "Übergang". The dynamic understanding of the prefix "über" also takes into account the relation to verbs like "überwinden". As Parkes argues, the prefix "super" implies the static meaning of something which is locally "above", while "over" in English can be used to express the movement of "overcoming".[71] Parkes thus suggests the translation "Overhuman", relying on Kaufmann's translation but widening it to highlight the relation between the terms "human" and "overhuman", which is also present in the German "Übermensch". Sorgner then relies on Parkes' translation of "Übermensch" as "Overhuman", but Parkes' translation implies also other interpretative claims. He reads the "Übermensch" as a concept that «emerges from our going beyond the human perspective and transcending the anthropocentric worldview»[72] and that puts nonhuman nature (mineral, animal, vegetal) into the center. This focus on nonhuman nature is taken further to a quasi-pantheist new religion: «There is a new kind of religion here – what has been aptly called Nietzsche's "Dionysian pantheism"».[73] Both Sorgner and Parkes bring specific premises about the "transcending" of the human into their concepts of the "overhuman", which block the meaning in Nietzsche's text that marks the transcending dynamic as part of human nature.

---

[70] Friedrich NIETZSCHE, *Thus spoke Zarathustra. A new translation by Graham Parkes*, Oxford University Press, Oxford/New York 2005, p. XVIII.
[71] *Ibid.*
[72] *Ibid.*
[73] *Ivi*, p. XX.

A well-chosen translation alone does not fully capture all the implications of the original text, because the choice of words often relies on etymological and tonal similarities, whose ambiguity and resemblance cannot be reflected in the translation. The translation thus has to come with a commentary that refers to the ambiguities and inter-related words in the original text. Considering this situation, Walter Kaufmann has described the *Zarathustra* as coming «close to being untranslatable».[74] Kaufmann himself has proposed a lucid translation of *Thus spoke Zarathustra*, one that modernizes the text and does not imitate the archaic biblical tone like Common's translation does, however his translation doesn't follow the original partition into paragraphs, and he believes that the text could be concentrated on a much shorter length: «After all has been said, Zarathustra still cries out to be blue-penciled; and if it were more compact, it would be more lucid too».[75] Kaufmann tries to put the text into a more philosophical shape by canceling most of the line breaks, but in his translation he tries to stay close to the original meaning by giving mostly literal translations. So he replaces Common's "down-going"[76] by the word "going-under",[77] with the effect that his translation gives a hint of the relation between "going under" and "overman", but on the expense of an intuitive comprehensibility of the phrase: «I love him who lives to know, and who wants to know so that the overman may live some day. And thus he wants to go under».[78] By giving the raw literal sense and forgoing an over-hasty interpretation, the translation shows that an act of interpretation is indeed necessary and requested in order to grasp the meaning. Parkes' translation relies on Kaufmann's but tries to get even closer to the original by translating the word "Untergang" as a noun («And thus he wills his going-under»)[79] instead of Kaufmann's verbal transfer. It is also significant, that Common puts "surpass"[80] for "überwinden", while Kaufmann and Parkes read "overcome",[81] as "surpassing" implies a quantitative exceeding, while "overcoming" allows the reflexive (and self-destructive) meaning of "overcoming oneself" and thus opens the possibility of a dialectical reading.

---

[74] KAUFMANN, *The portable Nietzsche*, p. 108.
[75] *Ivi*, p. 106.
[76] NIETZSCHE, *Thus spoke Zarathustra*, tr. Common, p. 30.
[77] KAUFMANN, *The portable Nietzsche*, p. 127.
[78] *Ibid.*
[79] NIETZSCHE, *Thus spoke Zarathustra*, tr. Parkes, p. 14.
[80] NIETZSCHE, *Thus spoke Zarathustra*, tr. Common, p. 27.
[81] KAUFMANN, *The portable Nietzsche*, p. 124; NIETZSCHE, *Thus spoke Zarathustra*, tr. Parkes, p. 11.

3. Humanist and post-/trans-humanist perspectives on Nietzsche

Sorgner's reading of Nietzsche's *Zarathustra* is just one example of a provocative interpretation, which deduces political and ethical claims from the text. In order to situate his position more clearly within a tradition of the 20th century, I want to compare it to Peter Sloterdijk's essay *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus.*[82] Sloterdijk relies heavily on Nietzsche's *Zarathustra* when arguing that Nietzsche paved the way for a critique of the concept of humanity by analyzing the disciplinary forces of secular virtue ethics. He uses the terms "Züchtung" ("breeding") and "Zähmung" ("taming"),[83] which claim a correlation between education and its biological effects. Sloterdijk does not mention Foucault, but the text calls his notion of "biopolitics" to mind. With this concept a style of government can be described, which actively designs the life of individuals or of a "social body".[84] This model explains how a totalitarian variant of government like National Socialism blends a racist ideology with their idea of a people defined biologically via a genetic model.[85] Sloterdijk is well aware of the political associations that he buys into with his provocative argument. Nietzsche's reception in National Socialist ideology is well known and Sloterdijk does little to refute these philologically false claims.[86] He rather enjoys the danger of the thought and likes to read Nietzsche as provocateur. What is Nietzsche's dangerous and provocative thought in Sloterdijk's eyes? It is the idea that concepts of humanity, morality and religion, or a process of civilization and culture could in the long run have an impact on humanity as biological genus and lead to a "selective breeding" ("Zuchtwahl"):

> Die Menschen haben es – so scheint es ihm – mit Hilfe einer geschickten Verbindung von Ethik und Genetik fertiggebracht, sich selber kleinzuzüchten. Sie haben sich selbst der Domestikation unterworfen und eine Zuchtwahl in Richtung auf haustierliche Umgänglichkeit bei sich selbst auf den Weg gebracht.[87]

---

[82] Peter SLOTERDIJK, *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1999.
[83] *Ivi*, pp. 39-43.
[84] Cfr. Thomas LEMKE, *Eine Analytik der Biopolitik. Überlegungen zu Geschichte und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, "Behemoth. A Journal on Civilisation", 1, 2008, pp. 72-89.
[85] *Ivi*, pp. 74-75.
[86] He does criticize the National Socialist interpretation as inadequate to Nietzsche's text, but, on a different level, he does not refute their biologist argument, cfr. SLOTERDIJK, *Regeln für den Menschenpark*, p. 40.
[87] *Ibid.*

Sloterdijk takes the chapter "Von der verkleinernden Tugend" ("On virtue that makes small") in *Thus spoke Zarathustra* as a starting-point to elaborate his thought. In this chapter, Zarathustra revisits the places of his teachings and evaluates if the people have adopted his teachings. By measuring them with his idea auf "grandeur", he finds that they have become smaller: «Es ist Alles kleiner geworden!»[88] («Everything has become smaller!»).[89] It is obvious that Zarathustra uses the word "small" in a metaphorical sense and it is true that he blames morality for this development: «Ich gehe durch diess Volk und halte die Augen offen: sie sind kleiner geworden und immer kleiner: – das aber macht ihre Lehre von Glück und Tugend»[90] («I walk among this people and I keep my eyes open: they have become smaller, and they are becoming smaller and smaller; but this is due to their doctrine of happiness and virtue»).[91] The main disputed point when interpreting the text is if Nietzsche implies a relation between virtue and biological selection or breeding. Sloterdijk bases his argument on the following quote: «Tugend ist ihnen das, was bescheiden und zahm macht: damit machen sie den Wolf zum Hunde und den Menschen selber zu des Menschen bestem Hausthiere»[92] («Virtue to them is that which makes modest and tame: with that they have turned the wolf into a dog and man himself into man's best domestic animal»).[93] Nietzsche uses the metaphor of taming and domestication to illustrate the behavioral changes that originate in a certain ethics. It is not clear, however, how those behavioral adjustments would lead to a biologically new genus. Sloterdijk merges a cultural critique of how cultural techniques (e.g. reading and literateness) change our idea of humanity with a clearly biological argument, that these cultural processes would have to lead to a change in our genetic imprint. The really provocative aspect of this thought lies in the imperative that once this relation is established analytically, how should it not be used practically? If it is culturally and technically possible to change humans biologically, and if we know the processes of how this has been done culturally over long periods of time – why shouldn't we act accordingly?

> Nietzsches Verdacht gegen alle humanistische Kultur dringt darauf, das Domestikationsgeheimnis der Menschheit zu lüften. Er will die bisherigen Inhaber der Züchtungsmonopole – die Priester und Lehrer, die sich als Menschenfreunde präsentieren – beim Namen und ihrer verschwiegenen Funktion nennen und einen

[88] NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, p. 211.
[89] KAUFMANN, *The portable Nietzsche*, p. 279.
[90] NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, p. 213.
[91] KAUFMANN, *The portable Nietzsche*, p. 281.
[92] NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, p. 214.
[93] KAUFMANN, *The portable Nietzsche*, p. 282.

> weltgeschichtlich neuartigen Streit zwischen verschiedenen Züchtern und verschiedenen Züchtungsprogrammen lancieren.[94]

The important implications made here are, first, that cultural and educational processes are acts of "breeding" and, second, once these mechanisms are understood, one should shape and influence them actively. Sloterdijk implies that the concept of the "Übermensch" might be read in this sense and that National Socialists wrongly identified themselves with this ideal, but he principally supports the link of biological and cultural argumentation.[95] Sorgner's argument runs accordingly by defending the concept of eugenics in a liberal, individualist sense, but repelling the fascist idea of a "state regulated eugenics".[96] But, his idea that individuals could improve their biological and genetic imprint and enhance their possibilities technically to their own best, is highly naïve if it doesn't take into account the disciplining mechanisms of societies which Foucault described with the notions of governmentality, which allows to conceive the paradox of a kind of power which is "totalizing" and "individualizing" at the same time.[97] Thus, Foucault's analysis of governmentality and biopolitics is much closer to Nietzsche's analytical thinking by showing that secularization and individualization are still part of a governing power, which he describes in close affinity to a Nietzschean metaphor as "pastoral".[98] While Nietzsche and Foucault analyze the dynamics of power, Sloterdijk and Sorgner deduce ethical imperatives from this analysis, which are politically highly provocative, but also naïve in their outlines.[99]

---

[94] SLOTERDIJK, *Regeln für den Menschenpark*, p. 40.

[95] Cfr. *ivi*, pp. 42-43: «Wahrscheinlich hatte Nietzsche den Bogen überspannt, als er die Suggestion verbreitete, daß die Verhaustierung des Menschen das vorbedachte Werk eines pastoralen Züchterverbandes gewesen sei, das heißt ein Projekt des klerikalen, des paulinischen Instinkts […] Doch auch nach Abzug der überspannten und argwöhnsch-antiklerikalen Momente bleibt von Nietzsches Idee ein hinreichend harter Kern zurück, um ein späteres Nachdenken über die Humanität jenseits der humanistischen Harmlosigkeit zu provozieren. […] Lektionen und Selektionen haben miteinander mehr zu tun als irgend ein Kulturhistoriker zu bedenken willens und fähig war».

[96] SORGNER, *Nietzsche, the Overhuman, and Transhumanism*, p. 20.

[97] Michel FOUCAULT, *The Subject and Power*, "Critical Inquiry", 8, 4, 1982, pp. 777-795; here p. 782: «I'd like to underline the fact that the state's power (and that's one of the reasons for its strength) is both an individualizing and a totalizing form of power».

[98] *Ibid.*; cfr. Thomas LEMKE, *Gouvernementalität*, in M.S. KLEINER (ed.), *Michel Foucault. Eine Einführung in sein Denken*, Campus, Frankfurt am Main 2001, pp. 108-122; Nietzsche frequently uses the concepts of "pastor" and "herd" to describe modern governments, also in *Thus spoke Zarathustra*: cfr. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, p. 25: «Nicht soll Zarathustra einer Heerde Hirt und Hund werden! / Viele wegzulocken von der Heerde – dazu kam ich».

[99] Markus Lipowicz defends Sorgner's position arguing that the possibility of technical enhancement is well compatible with Nietzsche's idea of increasing humanity's potential, but his position is also

Sloterdijk stages his pamphlet as a reply to Heidegger's *Letter on Humanism*. In this text from 1947, Heidegger recalls a few thoughts from his *Sein und Zeit* and replies in a fictive dialogue to the question (the text is a reworking of a letter to Jean Beaufret) on why he doesn't outline an ethics supplementing his ontology. His reply is a denial to answer the question, by locating his own philosophy in a sphere beyond the distinction of ontology and ethics: «Die Antwort lautet: dieses Denken ist weder theoretisch noch praktisch. Es ereignet sich vor dieser Unterscheidung».[100] Heidegger's policy of concealing and not talking explicitly about National Socialism is undoubtedly questionable, but it is much smarter than Sloterdijk's provocation. Heidegger's letter ends in a staged modesty («Es ist an der Zeit, daß man sich dessen entwöhnt, die Philosophie zu überschätzen»),[101] but at least acknowledges the abyss, which the historical events and abhorrent cruelties of the Second World War have created. Nietzsche evokes the idea of an "abyss" that opens itself when questioning the term humanity, in a famous note from 1885 where he both criticizes the notions of "humanity" and "democracy":

> Dies ist mein Mißtrauen, das immer wieder kommt, meine Sorge, die sich mir nie schlafen legt, meine Frage, welche Niemand hört oder hören mag, meine Sphinx, neben der nicht nur Ein Abgrund ist: — ich glaube, wir täuschen uns heute über die Dinge, welche wir Europäer am höchsten lieben, und ein grausamer (oder nicht einmal grausamer, nur gleichgültiger und kindsköpfischer) Kobold spielt mit unserem Herzen und seiner Begeisterung, wie er vielleicht mit Allem schon gespielt hat, was sonst lebte und liebte — : ich glaube, daß Alles, was wir in Europa heute als "Humanität", "Moralität", "Menschlichkeit", "Mitgefühl", "Gerechtigkeit" zu verehren gewohnt sind, zwar als Schwächung und Milderung gewisser gefährlicher und mächtiger Grundtriebe einen Vordergrunds-Werth haben mag, aber auf die Länge hin trotzdem nichts Anderes ist als die Verkleinerung des ganzen Typus "Mensch" — seine endgültige Vermittelmäßigung, wenn man mir in einer verzweifelten Angelegenheit ein verzweifeltes Wort nachsehen will.[102]

Interpretations of Nietzsche's posthumous notes are always risky, as we do not know how Nietzsche would have integrated them into a published text, how he would have

---

naïve in its ignorance of power dynamics, which Nietzsche analyzes with his term "will to power" and with his analysis of how civilization produces and requires slavery. In short, Nietzsche and Foucault are aware of a danger connected with human life as a subject of politics while Sorgner is not.

[100] Martin HEIDEGGER, *Brief über den Humanismus*, in *Gesamtausgabe, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970, Bd. 9, Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt am Main 1976, pp. 313-364, here p. 358.

[101] *Ivi*, p. 364.

[102] Friedrich NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente. Herbst 1885 bis Anfang Januar 1889*, in COLLI-MONTINARI (eds.), *KSA*, vol. 12, 2[13], pp. 71-72.

transformed or if he would even have erased them.[103] Nietzsche overtly criticizes the term "humanity" and the European tradition of "morality" in the quoted note, but his critique focusses – in a philological maneuver – on wrong interpretations of the term "human". Thus, his critique of moral interpretation is at the same time a defense of humanity.

4. Conclusion

Taking Sorgner's post-/transhumanist reading of Nietzsche as a starting point, I discussed a few relevant passages from *Thus spoke Zarathustra,* which analyze the relation between the notions "human" and "overhuman". I argued that the concept of "Übermensch" is designed to describe the dynamic nature of "the human", which according to Nietzsche's *Zarathustra*, cannot be defined in an essentialist way. From a philological point of view, and a close reading of the text, I thus argued for a skeptical and non-essentialist humanism in *Thus spoke Zarathustra*. Sorgner's main point is a combination of a cultural and a biological argument: he reads the metaphors of creation and fatherhood literally as a possibility to biologically bring about a new (post-)human species. The critical discussion of Sorgner's arguments then led to a discussion of English translations of the term "Übermensch" and related terms in *Thus spoke Zarathustra*. In a few exemplary sketches, I highlighted the systematic hermeneutic premises of translations. Thus, I supported Kaufmann's maxim of making decisions of translation as transparent as possible. Finally, I examined modern discussions of Nietzsche's critique of the notion of "humanity". While Sloterdijk's provocative essay showed a similar line of argument to Sorgner's reading, Heidegger wisely maintained his silence on the question of how to deal with the bankruptcy of humanism that humanity was faced with in the 20th century. Both Sorgner and Sloterdijk argue in favor of an active design of the human species, a claim which does not only have a heavy historic burden; compared to Foucault's analysis of power the biologist reading and its provocative ethical imperative it is also naïve.

[103] Cfr. Wolfram GRODDECK, *'Vorstufe' und 'Fragment'. Zur Problematik einer traditionellen textkritischen Unterscheidung in der Nietzsche-Philologie*, in Martin STERN (ed.), *Textkonstitution bei mündlicher und schriftlicher Überlieferung* (Beihefte zu Editio; 1), 1991, pp. 165-175.

References

Babette BABICH, *Nietzsche's Post-Human Imperative: On the "All-too-Human" Dream of Transhumanism*, in Y. TUNCEL (ed.), *Nietzsche and Transhumanism: Precursor or Enemy?* Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne 2017, pp. 101-132.

Alfred BAEUMLER, *Nietzsche. Der Philosoph und Politiker*, Reclam, Leipzig 1931.

Thomas H. BROBJER, *Züchtung*, in H. OTTMANN (ed.), *Nietzsche Handbuch. Leben - Werk - Wirkung*, Stuttgart/Weimar 2011, pp. 360-361.

James CONANT, *Perfektionismus und Perspektivismus*, Konstanz 2014.

Alfred DENKER *et al.* (eds.), *Heidegger und Nietzsche*, Karl Alber, Freiburg/München 2005 (Heidegger-Jahrbuch 2).

Brendan DONNELLAN, *Nietzsche and the French moralists*, Bouvier, Bonn 1982.

Elisabeth FLUCHER, *Formen der Sinnkonstruktion in Nietzsches Also sprach Zarathustra* (dissertation, forthcoming).

Elisabeth FLUCHER, *Lehre als Textpraxis am Beispiel des Übermenschen*, in F. CHRISTEN, M.-G. DEHRMANN, C. KÖNIG (eds.), *Lektüren von Also sprach Zarathustra*, Schwabe, Basel (forthcoming).

Michel FOUCAULT, *The Subject and Power*, "Critical Inquiry", 8, 4, 1982, pp. 777-795.

Emilio GENTILE, *The Struggle for Modernity: Nationalism, Futurism, and Fascism*, Praeger, Westport/London 2003.

Alberto GIACOMELLI, *Dal culto alla cura. Il corpo in Nietzsche tra eugenetica ed etopoiesi*, "Orbis Idearum", 6, 1, 2018, pp. 139-160.

Katharina GRÄTZ, *"Kämpfer gegen seine Zeit": Alfred Baeumlers Nietzsche-Deutung und der Nationalsozialismus*, in S. KAUFMANN-A.U. SOMMER (eds.), *Nietzsche und die konservative Revolution*, de Gruyter, Berlin/Boston 2018.

Wolfram GRODDECK, *'Vorstufe' und 'Fragment'. Zur Problematik einer traditionellen textkritischen Unterscheidung in der Nietzsche-Philologie*, in M. STERN (ed.), *Textkonstitution bei mündlicher und schriftlicher Überlieferung* (Beihefte zu Editio; 1), 1991, pp. 165-175.

Marie-Luise HAASE, *Der Übermensch in Also sprach Zarathustra und im Zarathustra-Nachlass 1882-1885*, "Nietzsche-Studien", 13, 1, 1984, pp. 228-244.

Martin HEIDEGGER, *Brief über den Humanismus*, in *Gesamtausgabe, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970, vol. 9, Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt am Main 1976, pp. 313-364.

Martin HEIDEGGER, *Gesamtausgabe, II. Abteilung, Vorlesungen 1923-1976, vol. 43, Der Wille zur Macht als Kunst*, Klostermann, Frankfurt am Main 1985.

Ernst JÜNGER, *The Worker: Dominion and Form*, ed. L.P. HEMMING, tr. B. Costea and L.P. Hemming, Northwestern University Press, Evanston 2017.

Immanuel KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, Hartknoch, Riga 1781/1787.

Walter KAUFMANN, *The portable Nietzsche. Selected and translated, with an introduction, preface, and notes*, Penguin Books, Harmondsworth 1959 (Reprint of the 1954 edition at The Viking Press, New York).

Christoph KÖNIG, *Zweite Autorschaft. Philologie, Poesie und Philosophie in Friedrich Nietzsches "Also sprach Zarathustra" und "Dionysos-Dithyramben"*, Wallstein, Göttingen 2021 (forthcoming).

Christoph KÖNIG, *„Ich bin dein Labyrinth…" Zur poetischen Klugheit in Nietzsches ‚Dionysos-Dithyramben'*, in C. BENNE-C. ZITTEL (eds.), *Nietzsche und die Lyrik. Ein Kompendium*, Metzler, Stuttgart 2017, pp. 331-349.

Thomas LEMKE, *Gouvernementalität*, in M.S. KLEINER (ed.), *Michel Foucault. Eine Einführung in sein Denken*, Campus, Frankfurt am Main 2001, pp. 108-122.

Thomas LEMKE, *Eine Analytik der Biopolitik. Überlegungen zu Geschichte und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, "Behemoth. A Journal on Civilisation", 1, 2008, pp. 72-89.

Markus LIPOWICZ, *Nietzschean Transhumanism: A few Sociological and Pedagogical Remarks*, "Journal of posthuman studies: philosophy, technology, media", 4, 1, 2020, pp. 86-95.

Bernd MAGNUS, Stanley STEWART, Jean-Pierre MILEUR, *Nietzsche's case. Philosophy as/and literature*, Routledge, New York 1993.

Nicholas MARTIN, *Nietzsche's Goethe: In Sickness and in Health*, "Publications of the English Goethe Society", 77, 2, 2008, pp. 113-124.

Steffen MARTUS, *Ernst Jünger*, Metzler, Stuttgart 2001.

Guillaume METAYER, *Nietzsche et Voltaire. De la liberté de l'esprit et de la civilisation. Préface de Marc Fumaroli de l'Académie française*, Flammarion, Paris 2011.

Friedrich NIETZSCHE, *Schopenhauer als Erzieher*, in COLLI-MONTINARI (eds.), *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe [KSA]*, vol. 1, de Gruyter, Berlin/New York 1980, pp. 337-427.

Friedrich NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, in COLLI-MONTINARI (eds.), *KSA*, vol. 4, de Gruyter, Berlin/New York 1980.

Friedrich NIETZSCHE, *Thus spoke Zarathustra*, tr. Thomas Common, The Modern Library Publishers, New York 1917.

Friedrich NIETZSCHE, *Thus spoke Zarathustra. A new translation by Graham Parkes*, Oxford University Press, Oxford/New York 2005.

Friedrich NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, in COLLI-MONTINARI (eds.), *KSA*, vol. 5, de Gruyter, Berlin/New York 1980.

Friedrich NIETZSCHE, *Beyond Good and Evil. Prelude to a Philosophy of the Future*, ed. by R.P. HORSTMANN and J. NORMAN, tr. J. Norman, Cambridge University Press, Cambridge 2002.

Friedrich NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente. Herbst 1885 bis Anfang Januar 1889*, in Colli-Montinari (eds.), *KSA*, vol. 12, de Gruyter, Berlin/New York 1980.

Keith A. PEARSON, *The Future is Superhuman: Nietzsche's Gift*, in Y. TUNCEL (ed.), *Nietzsche and Transhumanism: Precursor or Enemy?* Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne 2017, pp. 70-82.

Anne-Marie PIEPER, *„Ein Seil geknüpft zwischen Tier und Übermensch". Philosophische Erläuterungen zu Nietzsches ‚Also sprach Zarathustra' von 1883*, Klett-Cotta, Stuttgart 1990.

Georg SIMMEL, *Schopenhauer und Nietzsche. Ein Vortragszyklus*, in M. BEHR, V. KRECH, G. SCHMIDT (eds.), *Gesamtausgabe*, vol. 10, Frankfurt am Main 1995, pp. 167-408.

Peter SLOTERDIJK, *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1999.

Stefan L. SORGNER, *Nietzsche, the Overhuman, and Transhumanism*, in Y. TUNCEL (ed.), *Nietzsche and Transhumanism: Precursor or Enemy?* Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne 2017, pp. 14-26.

Gregory WHITLOCK, *Translating Nietzsche's Zarathustra into English*, "The New Centennial Review", 16, 3, 2016, pp. 59-82.

Reinhard WILCZEK, *Nihilistische Lektüre des Zeitalters. Ernst Jüngers Nietzsche-Rezeption*, Wissenschaftlicher Verlag, Trier 1999.

Claus ZITTEL, *Das ästhetische Kalkül von Friedrich Nietzsches 'Also sprach Zarathustra'*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2011.

HUMANITY AS THE WILL TO POWER

Affirmation and Danger in the Eternal Return

Anton Heinrich RENNESLAND

(University of Santo Tomas)

Abstract: I present an image of humanity as the will to power expressed in context of affirmation and danger in the eternal return. Nietzsche argues the death of God not as a theological argument but as an existential challenge for humanity to be re-experienced. It is read in light of the eternal return: without ontological references or quasi-transcendentals, how is life to be lived? Deleuze contextualizes Nietzsche's critique of nihilism qua a typology of active and reactive modes of being, however I go beyond to provide what I consider an anthropological account. I do this by differentiating the will to power from individual willing and present the danger that an affirmation of life entails. Nietzsche challenges us with the eternal return. With this, one is led to realize that she is her own destruction (*Untergehen*) at the same time as her overture (*Übergehen*). She has the ability, power, capacity to overcome and self-create. With this realization one ought to remain truthful to this in form of truth-telling (*Redlichkeit*). Nietzsche projects humanity as a perilous crossing over from nihilism to affirmation with an embrace of an ethics of danger. This crossing over is a mark of life as the will to power. It is an overcoming of nihilism and the assurance amidst nihilism's farce that the godhead is dead and that the eternal return is a daunting challenge we cannot escape from. With these, we are afforded an image of humanity as the will to power.

Keywords: life-affirmation, eternal return, ethics of danger, will to power.

In this essay, I present an image of humanity as the will to power expressed in context of affirmation and danger in the eternal return. My presentation takes great influence from Gilles Deleuze's own reading of Nietzsche's philosophy. Paolo Bolaños provides a useful commentary: «With Deleuze, Nietzsche's ideas become alive» in that «they are put to *use*, thus restoring their very own philosophic dignity».[1] Deleuze contextualizes Nietzsche's critique of nihilism qua a typology of active and reactive modes of being, however what I do here is to go beyond Deleuze's typological conception to provide what I consider an anthropological account. I do this by differentiating the will to power from individual willing and present the danger that an affirmation of life entails. «Modernity is losing, in addition to its feeling of vitality, the distinction between crisis

[1] Paolo A. BOLAÑOS, *On Affirmation and Becoming: A Deleuzian Introduction to Nietzsche's Ethics and Ontology*, Cambridge Scholars, Newcastle upon Tyne 2014, p. 4.

and stability».[2] Against the backdrop of the nihilistic culture's decay and degeneration, Nietzsche supposes living dangerously as an expression of the will to power, accepting the perils of proclaiming the truth of God's death, stemming not from reactivity but from affirmation and creativity. One suffers to further twine life, to further strengthen one's will, to ultimately live life dangerously. To present how an image of Nietzsche's view of humanity as the will to power, this essay is divided into five sections: 1) affect and the difference between a will and the will to power; 2) an image of freedom in humanity as both *Übergang* and *Untergang* through an analysis of a fragment (1885 38[12]) of Nietzsche; 3) the ethics of danger and nihilism qua Sloterdijk's enlightened false consciousness; 4) transition from *becoming-affirmative* to *becoming-dangerous* through *Redlichkeit*; and 5) life as a game constantly played.

Nietzsche considers his philosophy as a form of psychology which roots out life's decadent element as a widespread nihilism in that the sight of humanity makes us weary.[3] This perpetuates as a state of weariness that banks on the emptiness of hope, the barrenness of life. I follow Kaityln Creasy in understanding nihilism from a psychological standpoint, «not merely the life-denying content of the nihilist's claims, but also the psychophysiological basis of the nihilist's negative evaluation of life».[4] Nietzsche explains that morality was previously an antidote to our distraught conditions yet eventually entailed life-negation that caused a psychophysiological futility.[5] This affectivity of nihilism is profoundly personal for it is us who choose how to live life following the metaphysical bankruptcy of our idols penned by Nietzsche through God's death.[6] With Nietzsche's declaration of God's death, we are brought to see a perversion of the will – a lust for the same, a subscription to a pathological desire, and a reversal

---

[2] Peter SLOTERDIJK, *Kritik der zynischen Vernunft*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1983, tr. Michael Eldred, *Critique of Cynical Reason*, University of Minneapolis Press, Minneapolis 1987, p. 124.
[3] Cfr. Jacob GOLOMB, *Nietzsche's "New Psychology"*, in J. GOLOMB, W. SANTANIELLO, and R. LEHRER (eds.), *Nietzsche and Depth Psychology*, State University of New York, Albany 1999, p. 1 and Friedrich NIETZSCHE, *Zur Genealogie der Moral*, C. G. Naumann, Leipzig 1887, tr. Carol Diethe, *The Genealogy of Morality*, in K. ANSELL-PEARSON (ed.), *The Genealogy of Morality and Other Writings*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, p. 25.
[4] Kaityln CREASY, *On the Problem of Affective Nihilism*, "The Journal of Nietzsche Studies", 49, 1, 2018, p. 32.
[5] Cfr. Friedrich NIETZSCHE, *Nachlass*, tr. Kate Sturge, *Writings from the Late Notebooks*, Rüdiger Bittner (ed.), Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 116-121 and Friedrich NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft*, E. W. Fritzsch, Leipzig 1887, tr. Walter Kaufmann, *The Gay Science. With a Prelude in Rhymes and an Appendix of Songs*, Vintage Books, New York 1974, pp. 283-285.
[6] Cfr. NIETZSCHE, *The Gay Science*, p. 181.

of values.[7] Plainly put, if God, religion, and truth no longer provide ontological foundations, then the main question is «*Has existence any meaning at all?*».[8] He heralds the state of nihilism that deceives us of its passivity; we are brought to reckon our powerlessness in face of our dead idols. Nietzsche responds to this by supplying not an antidote but a challenge:

> What, if some day or night a demon were to steal after you into your loneliest loneliness and say to you: "This life as you now live it and have lived it, you will have to live once more and innumerable times more; and there will be nothing new in it, but every pain and every joy and every thought and sigh and everything unutterably small or great in your life will have to return to you, an in the same succession and sequence – even this spider and this moonlight between the trees, and even this moment and I myself. The eternal hourglass of existence is turned upside down again and again, and you with it, speck of dust!" […][9]

Responding to nihilism, Nietzsche presents the eternal return not to offer consolation but to will not preservation but life's overcoming.[10]

Deleuze's framework in reading Nietzsche consists of a typology of active or of reactive force, in Nietzschean terms as affirmative or reactive drive, emulated through the difference of the mythical masters and slaves.[11] With this, he considers the eternal return as a practical rule of reason likened to Kant's Categorical Imperative, «*whatever you will, will it in such a way that you also will its eternal return*»;[12] the first application as a rigorous challenge while it is secondly the implementation of an ethical thought. The eternal return for Deleuze is the return of difference for it is a selection of what is to return done by she in face of this ethical challenge. This commentary I opine is inadequate to conjure an anthropology for the tug between affirmation and negation does not constitute the human condition and to demand such from him is beyond the scope of his own philosophical project. I draw attention to fragment 8, notebook 38 of

---

[7] Cfr. CREASY, *On the Problem of Affective Nihilism*, p. 36, citing NIETZSCHE, *The Genealogy of Morality*, pp. 87-92, 101-105, and Friedrich NIETZSCHE, *Götzen-Dämmerung*, C. G. Naumann, Leipzig 1889, tr. Judith Norman, *Twilight of the Idols: Or, How to Philosophize with the Hammer*, in A. RIDLEY and J. NORMAN (eds.), *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols, and Other Writings*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, p. 161.

[8] NIETZSCHE, *The Gay Science*, p. 308, and cfr. Keith ANSELL-PEARSON, *An Introduction to Nietzsche as Political Thinker: The Perfect Nihilist*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, p. 45.

[9] NIETZSCHE, *The Gay Science*, p. 273.

[10] Cfr. NIETZSCHE, *Writings from the Late Notebooks*, pp. 116-121 and ANSELL-PEARSON, *An Introduction to Nietzsche as Political Thinker*, pp. 49 and 109.

[11] Cfr. BOLAÑOS, *On Affirmation and Becoming*, pp. 15-23.

[12] Gilles DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris 1962, tr. Hugh Tominson, *Nietzsche and Philosophy*, Continuum, London 1983, p. 68.

1885 where Nietzsche challenges our assumptions with an "I" behind every action. He admonishes us by saying that this "I" represents three distinct actions of willing, feeling, and thinking. He says,

> Every willing unites a multiplicity of *feelings*: Feeling, then, in fact many ways of feeling, must be recognised as an ingredient of the will, and so, secondly, must *thinking*. In every act of will, a thought commands – […] Thirdly, the will is not only a complex of feeling and thinking, but above all also an *affect*: that affect of command. What is called freedom of the will is essentially a feeling of superiority over the one who must obey[.][13]

Implicit in every will is thought and affect. This is something evident too in the presentation of the eternal return. Nietzsche is quite explicit with how pains, joys, thoughts, and sighs are to return. Nietzsche prizes feelings and affects.[14] These neurophysiological changes are vital for confronting the return and the loneliest loneliness prefigures a negative response for the weak spirited: bearing the pain, the greatest weight, of loneliness, shame, guilt, regret numerable times again for eternity.[15] Nietzsche points to the primal fact of a confrontation within each person. The interbreeding among masters and slaves creates an admixture of drives within each person that creates contradicting typologies of active and reactive, of affirmation and negation.[16] What remains for each is to overcome these different drives within, to channel one's energies through a certain *willing* geared for life. The "I" therefore is nothing but another of our truths that we have forgotten are illusions for it stands in place of the competition of drives within, the attainment of a dominant perspective, one's willing qua legislating, and its eventual enactment; a person who wills is one who feels and who thinks. Through her willing, she legislates and is free. She becomes, in Nietzsche's playful thought, a god who knows how to dance—it is knowing how to

[13] Cfr. NIETZSCHE, *Writings from the Late Notebooks*, p. 36. Italics maintained.
[14] Although Nietzsche uses *Gefühl* and not *Affekte*, I follow Erika Kerruish in that Nietzsche uses «affect [affekte], passion [Leidenschaft, Passion] and feeling [Gefühl, Empfindung] interchangeably» (Erika KERRUISH, *Interpreting Feeling: Nietzsche on the Emotions and the Self*, "Minerva - An Internet Journal of Philosophy", 13, 2009, p. 2, (accessed November 25th, 2020), http://www.minerva.mic.ul.ie/vol13/Nietzsche.pdf).
[15] Cfr. Justin REMHOF, *Nietzsche on Loneliness, Self-Transformation, and the Eternal Recurrence*, "The Journal of Nietzsche Studies", 49, 2, 2018, pp. 196-197.
[16] Friedrich NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse*, C. G. Naumann, Leipzig 1886, tr. Judith Norman, *Beyond Good and Evil*, R.-P. Horstmann and J. Norman (eds.), Cambridge University Press, Cambridge 2002, p. 87.

dance with different opponents, knowing how to handle contests. Willing is creating; willing is liberating.[17]

This competition of the various drives ends with a feeling of power (*Machtgefühl*) when one is able to will (supposing her eventual enactment of this maxim). Nietzsche gives much emphasis to power for «There is nothing to life that has value except the degree of power – assuming, precisely, that life itself is the will to power».[18] This conveys another important idea (that the world is the will to power) which I will return to in a later section, but for now what suffices is the understanding that power plays a crucial role in the confrontation of drives within. This feeling of power is an exercise of individual will in alignment to the will to power. We may therefore render the ethical challenge in a Kantian tone in another sense: «Act so as what you will increases power especially in its return».[19] To differentiate the will to power from the activity of willing, we ought to remember that the will to power stands as our interpretative and evaluative tool as it is what propels us to confront and affirmatively select the return.[20] The will to power is in fact the totality of wills insofar as oppositions create this advancement of power. It is the only ontological fact is life since it is the basis of moral valuations and a precondition for life's expenditure through the will to power.[21] In other words, the difference between individual willing and the will to power is that the former is our individual capacity or power (*Leistung*) while the latter serves as a backbone or, put explicitly, a metaphysical totality for «reality consists of contextual perspectives willing power».[22] The notion of willing power though must not be reduced to domination.

> As long as the will to power is interpreted in terms of a "desire to dominate," we inevitably make it depend on established values[…] We then cannot recognize the nature of the will to power as an elastic principle of all of our evaluations, as a hidden principle for the creation of new values not yet recognized. The will to power, says Nietzsche, consists not in coveting or even in taking but in creating and giving.[23]

---

[17] Cfr. Friedrich NIETZSCHE, *Also Sprach Zarathustra*, E. W. Schmeitzner, Chemnitz 1883, tr. Adrian Del Caro, *Thus Spoke Zarathustra*, A. Del Caro and R. B. Pippin (eds.), Cambridge University Press, Cambridge 2002, pp. 29, 65-67.
[18] NIETZSCHE, *Writings from the Late Notebooks*, pp. 119.
[19] Cfr. John RICHARDSON, *Nietzsche's System*, Oxford University Press, New York 2002, p. 149.
[20] Cfr. DELEUZE, *Nietzsche and Philosophy*, p. 1.
[21] Cfr. BOLAÑOS, *On Affirmation and Becoming*, p. 12 and Gilles DELEUZE, *L'Immanence: Une Vie*, "Philosophie", vol. 47, Editions de Minuit, Paris 1995, tr. Anne Boyman, *Pure Immanence: Essays on A Life*, MIT Press, New York 2001, p. 27.
[22] Cfr. RICHARDSON, *Nietzsche's System*, p. 286.
[23] DELEUZE, *Pure Immanence*, p. 73.

Insofar as domination and destruction are present, willing turns perverted as it is dependent upon established values, failing to break free from the old metaphysics. Willing though becomes manifest of the will to power in supposing a vitality in creating and giving qua legislating for oneself not lording it over others.

In this sense, we may view nihilism not as the bankruptcy of life but simply of one's willing.[24] It is not life that is nil but simply the reactivity, the failure of realizing one's power (*Leistung*) for willing, or reducing power to simply domination. Nietzsche ramifies this in the *Zur Genealogie der Moral* for what made the masters superior – and he explicitly states this – is not their physical strength but their psychic determination. It was through a supremacy in their willing that «they were *more complete* people»[25] This wholeness stresses that life is made complete by their type of willing and not the sheer act of willing. This psychic determination meant an adaptation of the will to power as a living organ rather than an ascendance to worldly or political power.[26] What we may trace to the master ascendency is the capacity for emotive determinacy in face of trials as the will to power stood as their evaluative tool. Their willing was not directed *to* power but rather their willing was guided *by* that exact power qua evaluation of the will to power. Overcoming nihilism thus requires «a profound personal transformation, enacting fundamental changes in one's constitution as a complex of drives» to recognize a peculiar harmony within.[27] One needs a "naturalized" humanity to regain anew control of our moral judgements and to see life from this «most dangerous point of life[,]»[28] a reminder of that parallelism that was forgotten in favor of a synthetic "I".

To confront this impoverishment of willing that nihilism expresses, Nietzsche supplies the eternal return to exacerbate it in hope of an immanent affirmation. I return to the passage I mentioned above (fragment 10, notebook 5, 1886-1887) that supposes the world as the will to power. Nietzsche reminds us this and says in *Also Sprach Zarathustra* to «remain faithful to the earth and do not believe those who speak to you of extraterrestrial hopes!»[29] maintained in a fragment as, «This world is the will to power – and nothing besides! And you yourselves are also this will to power – and nothing besides!».[30] In this (fragment 12, notebook 38, 1885), Nietzsche is radical

[24] This is contrary to Deleuze's view expounded in DELEUZE, *Nietzsche and Philosophy*, pp. 147-148.
[25] NIETZSCHE, *Beyond Good and Evil*, p. 152.
[26] Cfr. *ivi*, pp. 152-153.
[27] CREASY, *On the Problem of Affective Nihilism*, p. 45.
[28] Cfr. NIETZSCHE, *The Gay Science*, pp. 167-169.
[29] NIETZSCHE, *Thus Spoke Zarathustra*, p. 6.
[30] NIETZSCHE, *Writings from the Late Notebooks*, p. 39.

enough not simply for an epistemic revaluation but an ontological independence.[31] Realizing the twilight of one's idols ought to create a dynamic overture in the individual.

To stress this point, we can return to Nietzsche's *Also Sprach Zarathustra* in which he says: «was geliebt werden kann am Menschen, das ist, dass er ein Übergang und ein Untergang ist».[32] We may consider that what the greatest weight of the eternal return signifies is the tremendous capacity of being human as being one's own *Übergang* and *Untergang*. Though translated literally as over-going and under-going, we better come to understand the human condition with the poetic presentations of overture and sunset. This shift in translation provides us a glimpse of the radicality of Nietzsche's consideration. Among the translations, Kaufmann's "overture" and Tille- and Appelbaum's "transition" for *Übergang* while Tille's "destruction" for *Untergang* exhibit my point.[33] What can be loved in humanity is that it is its own transition and sunset, overture and destruction, a rope tied between animal and the *Übermensch*.[34] Humanity is a going across, a crossing over. *Übergang* is literally above-going – going beyond/across or passing by or over – thus signifies a form of transition or migration, a crosswalk or checkpoint. Conversely, *Untergang* is under- or down-going that conveys destruction, decline, and ruin through the symbolism of the setting or sinking sun, the dusk that anticipates twilight. What is humanity? One's own splendor and failure, one's overcoming and destruction.

This admixture of overture and destruction in the human person bears affinity with what Paolo Bolaños provides us of Deleuze's reading by stressing the image of the world as chaosmos: «to stop thinking that chaos and cosmos are incompatible».[35] Nietzsche chastises us and provides us a glimpse of the world.

> The total character of the world, however, is in all eternity chaos – in the sense not of a lack of necessity but of a lack of order […] Let us beware of attributing to it heartlessness and unreason or their opposites […] When will we complete our de-deification of nature?

---

[31] Cfr. Maudmarie CLARK and David DURKDICK, *Nietzsche and Moral Objectivity: The Development of Nietzsche's Metaethics*, in M. CLARK, *Nietzsche on Ethics and Politics*, Oxford University Press, New York 2015, p. 99.

[32] Friedrich NIETZSCHE, *Also Sprach Zarathustra: Ein Buch für Alle und Keinen*, Reclam, Stuttgart 1994, p. 12.

[33] NIETZSCHE, *Also Sprach Zarathustra*, tr. Alexander Tille, *Thus Spoke Zarathustra*, T. Fisher Unwin, London 1908, tr. Walter Kaufmann, Penguin Books, Middlesex 1966, and tr. Stanley Appelbaum, Dover Publications, Mineola 2004.

[34] NIETZSCHE, tr. Adrian Del Caro, *Thus Spoke Zarathustra*, pp. 7-9.

[35] Cfr. BOLAÑOS, *On Affirmation and Becoming*, p. 61ff.

> When may we begin to *"naturalize"* humanity in terms of a pure, newly discovered, newly redeemed nature?[36]

With this we are brought to see what I meant earlier by saying that it is not life that is nil but the reactive type of willing. Life comprises willing and everything outside, viz. the world. Willing vis-à-vis the chaos of the world provides an opportunity for us to de-deify nature (our logical, anthropomorphic attributions) and naturalize our concept of humanity. An initial step towards this de-deification and naturalization is through re-understanding life qua *Lebensformen*.[37] These are the sensibilities we find ourselves in daily, our social, cultural, and physical conditions that intensify life's most dangerous view. We become aware of our conditionality, our materiality. It is a mindfulness of the exact situations we find ourselves in as being our splendor and destruction – our ability and power to overcome and self-create at the same time as our failures and struggles.

In context of *Lebensformen*, freedom arises through a recognition of the plurality of drives within and without for only through a confrontation of these drives is a creative element of legislating possible, not the reduction of chaos to order but the recognition of an immanence to chaos.[38] As Nietzsche posits the absence of ontologically necessities (the idols we reified), he presents a horizon of freedom for us. This freedom though is not the absence of restrictions but is «measured by the resistance that needs to be overcome, by the effort that it costs to stay on top» for «the highest type of free human beings [is] where the highest resistance is constantly being overcome[.]».[39] Nietzsche's own qualification of freedom shows us that our horizons of freedom are the immediate boundaries that we seek to overcome, the daily problems we face, the struggles in almost all situations we confront. Nietzsche highlights struggles' vitality in that this is necessary for freedom to be realized; the more pain is endured, the greater one's auto-plasticity becomes.

Thus, considering *Lebensformen* from this vantage do we realize a parallelism of willing, feeling, and thinking, i.e. «a naturalized, de-moralized notion of freedom [that is] so radically different from metaphysical freedom».[40] Nietzsche does not invoke freedom in a liberal sense, but the contrary since he likens liberalism and democracy to

---

[36] NIETZSCHE, *The Gay Science*, pp. 168-169.
[37] Richard SCHACHT, *Nietzsche's ‚Naturalizing' Philosophical Anthropology*, "Internationales Jahrbuch für philosophische Anthropologie", 7, 2017, p. 58.
[38] Cfr. Razvan IOAN, *Nietzsche's Spinoza and Nietzsche on Freedom Empowerment and Affirmation*, "European Journal of Philosophy", 25, 4, 2017, p. 9, (accessed November 26th, 2020), https://doi.org/10.1111/ejop.12283.
[39] NIETZSCHE, *Twilight of the Idols*, pp. 212-213.
[40] Razvan IOAN, *Nietzsche's Spinoza and Nietzsche on Freedom Empowerment and Affirmation*, p. 8.

the decadent condition.[41] Freedom for him means not just the absence of *any* normative condition but of *empty* normative ones. One's *Lebensformen* allow one to realize the immediate conditions to be overcome, to test the quality of one's will in face of these, and to hopefully break free from the old metaphysics. It is the realization of power – not as domination but as interpretation and evaluation in form of a creative struggle.

With the forgoing, we ought to confront how we should live. Nietzsche underscores that when the reigning morality is proved false, it becomes impossible to return to traditional virtue.[42] Since this is improbable, what must be done according to him is a total revaluation of values. While reminiscing the greatness of antiquity, we must confront our present reactive scenario and make the best of it. We must strive to «grow more honest towards oneself».[43] This type of honesty is *Redlichkeit*, a truth-speaking condition which «the process of becoming [is reflected in] Nietzsche's affirmation of the pursuit of truth as an open experiment through which one simultaneously discovers and creates new forms of life».[44] Nietzsche points to this particular dangerous way of living, for that childlike innocence to play the game of life anew. What I seek to bring to fore is what I borrow from Tobias Kuehne as Nietzsche's ethics of danger. This type of danger is «the threat of unexpected decline, dissolution, or the destruction of a previously stable structure» especially in the face of «any reassuring worldview[.]».[45] Nietzsche's declaration of God's death shakes metaphysical stability. It challenges our long assumed ontological references or quasi-transcendentals. This conversely conveys the notion that every person's life-journey is lived under constant threat that at any moment one's values may suddenly decline or dissolve. It is a way of living to constantly challenge oneself to find better meaning for the present.

The ethics of danger is a step forward from an ethics of affirmation for a dangerous mode of living is one which constantly tries to break free from nihilism and strives to be affirmative as opposed to what Deleuze would consider as the *becoming-reactive* of forces manifest of a nihilistic age.[46] This reactivity may be better contextualized through Sloterdijk's enlightened false consciousness which resounds life's reduction to passivity.

---

[41] Cfr. NIETZSCHE, *Twilight of the Idols*, pp. 214-216.
[42] Friedrich NIETZSCHE, *Unzeitgemässe Betrachtungen*, E. W. Fritzsch, Leipzig 1874, tr. R.J. Hollingdale, *Untimely Meditations*, D. Breazealy (ed.), Cambridge University Press, Cambridge 1997, pp. 67-72.
[43] Friedrich NIETZSCHE, *Morgenröte. Gedanken über die moralischen Vorurteile*, E. Schmeitzner, Chemnitz 1881, tr. R.J. Hollingdale, *Daybreak: Thoughts on the Prejudices of Morality*, Maudemarie Clark and Brian Leiter (eds.), Cambridge University Press, Cambridge 1997, pp. 102-103.
[44] Vanessa LEMM, *Truth, Embodiment, and Probity (Redlichkeit) in Nietzsche*, in M. DRIES (ed.), *Nietzsche on Consciousness and the Embodied Mind*, de Gruyter, Berlin 2018, pp. 300-301.
[45] DELEUZE, *Pure Immanence*, pp. 80-81.
[46] Cfr. *ivi*, p. 75.

> [The] psychic (seelisch) apparatus [of present-day cynics] has become elastic enough to incorporate as a survival factor a permanent doubt about their own activities. They know what they are doing, but they do it because, in the short run, the force of circumstances and the instinct for self-preservation are speaking the same language, and they are telling them that it has to be so.[47]

Following Sloterdijk, we may read in Nietzsche's eternal return a return of the cynical conditions of modern life. Though I wish not dwell here on Sloterdijk's account of cynicism, what is thoughtful to consider is the ambivalence of our contemporary situation: We modern cynics work instinctively, not understanding existence between the value judgements of good-bad or even good-evil but as mere participation in collectivity, in herd-mentality. Bridging this to Nietzsche, we recognize how the masters acted because they knew they can, while interpreting this in today's time would afford a strength in character stemming from a more resolved will. The reactivity of the slaves is gravely evident in a peculiar mode of non-thinking: «all thinking has become strategy; this impulse shows a disgust for a certain form of self-preservation».[48] Whereas the masters' good-bad was simply descriptive, the slaves' good-evil was evaluative; to conjure this table of valuation makes one falsely enlightened and in the current age indeed reactivity's triumph over activity.

Confronting this contemporary condition means a confrontation of our very selves. Today's enlightened false consciousness «has learned its lessons in enlightenment, but it has not, and probably was not able to, put them into practice. Well-off and miserable at the same time, [it] no longer feels affected by any critique of ideology; its falseness is already reflexively buffered».[49] Nietzsche challenges the eternal return as a terrifying idea to shake us out of this melancholy that nihilism engulfs us in. One frets in face of life eternally returning because of the lack of a determined disposition to face life. However, the eternal return should rekindle not a telos of the Enlightenment, but a critical test of actual enlightenment.[50] What is needed is a great transvaluation of values: «an active becoming of forces, *a triumph of affirmation in the will to power*»[51] of having adapted this new metaphysical condition.

From Deleuze's reading, we get a disposition of *becoming-affirmative* in face of life as a transvaluation of values which is «the affirmative NO that paves the way for the relentless YES».[52] In the eternal return, we open ourselves to danger for the demon

---

[47] SLOTERDIJK, *Critique of Cynical Reason*, p. 5.
[48] *Ivi*, p. xxix.
[49] *Ivi*, p. 5.
[50] Cfr. Andreas HUYSSEN, *The Return of Diogenes as Postmodern Intellectual*, forward to *ivi*, p. xvi.
[51] DELEUZE, *Pure Immanence*, 82.
[52] BOLAÑOS, *On Affirmation and Becoming*, p. 46.

chases us to our loneliest loneliness in which we are vulnerable «because we feel that something about our lives is missing or unfulfilled».[53] Loneliness makes us recognize that we live our lives contrary to what we aspire for, how we have become reactive. The eternal return makes one vulnerable to the past – to the inability to change what has transpired – yet it also opens one to the future, of what one *can* do, of the things we must say NO to. It opens us to the possibility of changing ourselves in a radical sense: «So we are necessarily strangers to ourselves, we do not comprehend ourselves, we have to misunderstand ourselves».[54] This type of painful strangeness is how I capture the radicality of Nietzsche's ethical challenge. It is not simply about an ethics of affirmation but a realization of that primal immanence to life that conjures an implicit danger. From Deleuze's *becoming-affirmative*, we ought to embrace a *becoming-dangerous* as a confrontation of our very selves and the eventual step of *Redlichkeit*.

An ethics of danger thus builds upon an ethics of affirmation. This presupposes a strength in spirit reminiscent of the masters yet mindful of one's insecurities and difficulties that stem from the reactive drive, «only those who have the courage, fortitude, and truthfulness to endanger themselves stand a chance of being ethical, while success in this endeavor is all but guaranteed».[55] Dangers therefore accompany this in testing one's strength of character to fully overcome nihilism and finding normative commitments to life after God's death; for today, «self-preservation must be approached in the same language as those of self-destruction (*Selbstvernichtung*)».[56] As the degree of life-negation increases, so too must one's will to affirm life intensify.

Nihilism represents a pathological transitional stage that offers an opportune moment to question one's strength: «to have all the morbid traits of the century, but to balance them through a superabundant, recuperative strength».[57] To confront the decadence of the current situation, one must *have* the strength to do so, one must be resolved to confront the loneliness that accompanies the revaluation. We have to experience the loneliness to confront the demon's laughter; we have to experience the pain of a transvaluation to live in joy of life lived affirmatively. Nietzsche challenges us the eternal return with the hope of unleashing an extreme love for life in us – a great degree of resentment to a great degree of love. The «*highest* affirmation of the relationship of self and world involves the love of the fate of the world. Another way of putting this point is simply to say that *amor fati* represents our *maximal* possible feeling of

[53] REMHOF, *Nietzsche on Loneliness*, p. 195.
[54] NIETZSCHE, *The Genealogy of Morality*, p. 3.
[55] Tobias KUEHNE, *Nietzsche's Ethics of Danger*, "The Journal of Nietzsche Studies", 49, 1, 2018, p. 89.
[56] SLOTERDIJK, *Critique of Cynical Reason*, p. 8.
[57] NIETZSCHE, *Writings from the Late Notebooks*, pp. 74, 146-147.

power».[58] The embrace of the entire world *is* freedom: it is the affirmation of the will to power, the maximization of *Machtgefühl*. This entails the selection of the return and an active remembrance to not repeat the same mistakes; not a toleration of wrongs done in society, but a mindfulness that they must not happen again.

Nietzsche exacerbates nihilism with the eternal return for us to understand nihilistic distresses to transform ourselves.[59] Humanity is the rope between ape and *Übermensch*, and Deleuze rightly concludes that in each exists a plurality of forces of both active and reactive.[60] What makes a rope durable is the quality of the twine that I opine as the quality of love one has for fate, the continual testing of reactive forces – the plurality twines the rope on itself and fortifies it. With this strength of will, each person can conclude: «What doesn't kill me makes me stronger».[61] The greater the will, the greater the love the individual endures. Only by loving oneself, accepting all that one is, can overcoming even be possible. This is why *amor fati* must be read in conjunction with the eternal return. Nietzsche's «formula for greatness in a human being is *amor fati*: that one wants nothing to be different, not forward, not backward, not in all eternity».[62] As Nietzsche depicts this love, we ought to infer not a love for one's personal ambition but an embrace of his entirety – culture, history, and even humanity.[63] It is a love of what happens, of what ought to happen to one's life, culture, and society. In accepting conditions for living, one's *Lebensformen* – especially through religion, culture, history – one gets a prized position and selects the return. It requires an intense amount of love to criticize what one loves (to realize our idols' death). It requires an intense amount of love to point out the errors of the things one clings the most to.

This challenge that Nietzsche presents to us is a view of what it means to be human. It is a challenge to become a child of second innocence and to love the world anew. Seeing the world afresh is similar to Zarathustra's descent from the cave: dangerous. What makes Zarathustra's journey peculiarly dangerous is the gift he brings humanity – *Redlichkeit*, truthfulness, probity. He reminds us that we have killed God and the revaluation has begun. This ought to awaken us from our epistemic slumber, to shackle

---

[58] Cfr. David OWEN, *Nietzsche, Modernity, and Politics: A Critique of Liberal Reason*, Sage Publications, London 1995, p. 110.
[59] Cfr. REMHOF, *Nietzsche on Loneliness*, p. 197.
[60] Cfr. DELEUZE, *Nietzsche and Philosophy*, p. 40.
[61] NIETZSCHE, *Twilight of the Idols*, p. 157.
[62] Friedrich NIETZSCHE, *Ecce Homo*, C. G. Naumann, Leipzig 1907,tr. Judith Norman, *Ecce Homo*, in A. RIDLEY and J. NORMAN (eds.), *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols, and Other Writings*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, p. 99.
[63] Cfr. OWEN, *Nietzsche, Modernity, and Politics*, p. 110.

our reactive ontology, and to see the enormous possibilities of living dangerously.[64] One's life-journey ought to be like Zarathustra's – personal wandering replete with dangers.[65] Speaking of truth in this context thus requires one to create: «To create is to lighten, to unburden life, to invent new possibilities of life. The creator is legislator – dancer».[66] One tests the dangerous dance on the tightrope to traverse nihilism; one becomes affirmative in learning which ascetic ideals are in service to life-affirmation. One goes beyond the will to know and adapts the will to power; one learns through a certain discipline how to distinguish truth from untruth – *and is not this what wisdom is?* Loving wisdom is achieved by incorporating elements of one's historicity to expand the economy of the soul.[67]

A philosopher (lit. lover of wisdom) in this regard is the child after nihilism, i.e. «necessarily a person of tomorrow and the day after tomorrow».[68] To qualify this, a philosopher in Nietzsche's exact sense here means not just having a degree in the field, but rather she with a conscious decision to become affirmative. To differentiate thus, I maintain Nietzsche's depiction of these freed individuals as "new" or "real" philosophers vis-à-vis "normal" philosophers. To be a real philosopher is not something taught but something experienced. These are the individuals who have learned

> to follow hunches, to think at a "presto" pace (VI:213), to embark on experiments both intellectual and existential (V:203, VI:211) to transform and to create values (V:205, VI:210), to put forward hypotheses that are risky: in short, to be interested in what he calls "dangerous perhapses" (I:2).[69]

These philosophers of the future live with dangerous *perhapses*: *perhaps* truth is an illusion, *perhaps* life is to return, *perhaps* God is dead. Than a *becoming-reactive* because of these perhapses, the new philosopher sees these moments as immanent glimpses of affirmation and exposes herself to that constant struggle of breaking free from old metaphysics.

Comparing the two types of philosophers, Nietzsche characterizes "normal" philosophers or in other instances "scholars" those who precisely fail to understand what it means to live dangerously, those who merely follow the necessities of dialectics or syllogisms.[70] Those who have freed themselves from the shackles of a reactive

---

[64] Cfr. NIETZSCHE, *The Gay Science*, pp. 197-198 and 228-229.
[65] Cfr. KUEHNE, *Nietzsche's Ethics of Danger*, p. 86.
[66] DELEUZE, *Pure Immanence*, p. 69.
[67] Cfr. CONWAY, *Nietzsche and the Political*, p. 69.
[68] NIETZSCHE, *Beyond Good and Evil*, p. 106.
[69] Rolf-Peter HORSTMANN, Introduction to *ivi*, p. xix.
[70] Cfr. *ivi*, pp. 107-108.

morality, who can face life dangerously, are the real philosophers, the real lovers of wisdom. They do not have the gravity of the spirit tied to necessities but knows how to live beyond the reactive valuation of good and evil. The ability of this new philosopher, the *becoming-dangerous* individual, is to legislate how to live her life after having ascertained that pain and joy are of the same coin. This is something entirely different from what the ascetic priests valued – a *pathos* than an *ethos*. Kaufmann supplies a brief understanding to this distinction: «*Pathos* is defined as "literally, the more transitory and passive experiences of life, as contrasted with *ethos*, the more permanent and active disposition and character"».[71] The emphasis of the ascetic priests was the pathological element of life: life is transient and is directed towards the afterlife. A true philosopher breaks free from this decadence in morality and embraces the lightness of spirit, living affirmatively yet dangerously.

Nietzsche wishes us to realize how the «ascetic ideal is a paradox».[72] The Christian response is an ascetic practice of enduring suffering for the sake of an afterlife, which earns Nietzsche's criticisms; the main issue at stake is how oblivious we are to the enormous reservoir of power the ascetic ideals have![73] We remember Nietzsche's reverence for the ascetic ideals *in so far as they are true*.[74] This shows their paradoxical character: on the one hand they make life bearable, yet on the other the endurability is for an afterlife. *Becoming-dangerous* is that disposition of the real philosopher to adopt good asceticism, i.e. ascetic practices that makes life bearable not through domination over others but through certain self-exercises.

Good asceticism requires immense discipline and is an art in itself. It is a play, the eternal drama of the dice game and the affirmation of both chance and necessity when faced with the dice throw. The «Will to power depicts in dynamic and existential terms the idea that each affirmation is also a negation[.]».[75] It is the affirmation of what falls to my lot and a negation of the possibility that I cheated by loading the dice. This willing manifests itself through divergences, variances, nuances – only through opposition does it surface; the will to power does not synthesize – it overcomes! It is necessary that something passes away and not merely is incorporated. There must be a downfall for an overture to appear. «*[W]e ourselves*, we free spirits, are nothing less than a "revalution of values", an *incarnate* declaration of war and triumph over all the ancient conceptions

[71] James Mark BALDWIN, *Dictionary of Philosophy and Psychology*, cited in NIETZSCHE, *The Gay Science*, note 43.
[72] OWEN, *Nietzsche, Modernity, and Politics*, p. 77.
[73] Cfr. NIETZSCHE, *The Genealogy of Morality*, pp. 109-110.
[74] Cfr. *ivi*, pp. 116-118.
[75] Lawrence J. HATAB, *A Nietzschean Defense of Democracy: An Experiment to Postmodern Politics*, Open Court Publishing, Illinois 1995, p. 8.

of "true" and "untrue". […] We have learned to think differently».[76] The freed spirits have relearned, have died to themselves yet was born anew. They have become recreations in themselves, "plays" with morality, tests to relearn the game and play it again. This can only happen through a childlike innocence after the whole process of revaluation, after confronting one's loneliness and great suffering. This ought to be understood in the most radical sense: the creation of an entirely "new" second nature as a second naivete. This new nature allows us to recreate and to play the game of life again; we need to learn the rules afresh. This is the only way to recreate. This is the only way to play. «I do not know any other way of associating with great tasks than play: as a sign of greatness, this is an essential presupposition».[77] The freed spirit legislates like a child. Her childlike innocence is necessary to play the game of life once more – *as life is to return eternally*. It is a radically fresh start to life. It is the importance of one's innocence than one's sin, of one's capacity rather than one's gravity.[78] It is the beginning of a new game – do the dice fall to my favor?

Humanity is a dangerous game of moral perfectionism. We need to constantly roll the dice but without loading them at the two dice throws as two moments of revaluation.[79] Then again, midnight and noon, the two hours of revaluation, present us a game of chance, a game to affirm oneself, a game of danger. «It is Dionysus who throws the dice. It is he who dances and transforms himself, who is called "Polygethes", the god of a thousand joys».[80] Through the dice throws is one constantly born *into* joy, into innocence. It is Dionysus who overlooks this game and who promises that life «will eternally be reborn and come home out of destruction».[81] Concerning this game, Zarathustra expresses his love for those who play fairly: «I love the one who is ashamed when the dice fall to his fortune and who then asks: am I a cheater? – For he wants to perish».[82] This play entails me to affirm existence, not just the greatness of moments but even the most minute ones. This is to embrace our current capacity to love our fate and embrace the necessity of being but also of becoming. It is a game of chance, yet

[76] Friedrich NIETZSCHE, *Der Antichrist,* C. G. Naumann, Leipzig 1895, tr. Judith Norman, *The Antichrist*, in A. RIDLEY and J. NORMAN (eds.), *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols, and Other Writings*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, pp. 11-12.
[77] NIETZSCHE, *Ecce Homo*, p. 99.
[78] Cfr. NIETZSCHE, *Daybreak: Thoughts on the Prejudices of Morality*, pp. 44-45.
[79] I differentiate here Zarathustra's dice throw from that of the Scholars who embrace the virtues that make small, that pontificate these virtues on others (Cfr. NIETZSCHE, *Thus Spoke Zarathustra*, pp. 97-99). Cfr. DELEUZE, *Nietzsche and Philosophy,* p. 25.
[80] *Ivi,* p. 18.
[81] NIETZSCHE, *Writings from the Late Notebooks*, p. 249.
[82] NIETZSCHE, *Thus Spoke Zarathustra*, pp. 7-9.

the child is surprised upon receiving her lot while the scholars are surprised if they do not receive theirs.

This game forms the good asceticism that a true philosopher engages in. Lawrence Hatab reminds us that «the higher types of creative individuals are those who serve and enact the process of "aesthetic" forming that gives humanity its meanings, purposes, values, and truths».[83] Nietzsche's presentation of an *ethos* is holistic without any divide between thinking and acting: «Once I have said I will do a thing, I do it».[84] The epistemic-ethical gap between thoughts and actions is overcome for one's great love (for oneself) bridges this gap: "I want to live a life that is to return. I therefore should live a life I desire". This type of truth-telling is fundamental to living a life of affirmation, but even further, a life of danger. It is a humanity lying open to the dangerous realization that my life's successes and failures are solely based on how I choose to approach life. Nietzsche's prescription is an ascetic practice of denying the No- and affirming the Yes-saying principle. It is the danger of treading intellectual honesty and truth-telling, and the constant re-appropriation of self-directing principles. It is a dynamicity within to overcome the tensions and conflicts of the spirit. It further strengthens the twine.

Finally, through this *ethos* do we observe the dynamic recreation of the freed spirit. With one eye to the future, one endures suffering not for the sake of a better tomorrow but because of love. It is a dynamic overcoming of one's condition, the godlike feeling of humaneness.[85] We have to remember we are products of our own historicity. This is the reason why nihilism ought to be exacerbated for a new way of living «can only emerge in the new ways of seeing and feeling that come from thinking through the old ideal and its role in making us who we are now».[86] Breaking off from the former into a recreation of the spirit; for only at the breaking of twilight does the owl of Minerva take its flight, does philosophy makes sense, that the Athenian tetradrachm flips. Taking our historicity into consideration, self-overcoming «exploits the plasticity of the human soul to engender internal difference and variegation. The greater the distances created within the soul, the greater the range of perspectives the real philosopher can entertain and command».[87] The lover of life, the true philosopher, the freed spirit, achieves this paramount purview of existence through her recreation. It becomes a pinnacle or

[83] HATAB, *A Nietzschean Defense of Democracy*, p. 9.
[84] NIETZSCHE, *Daybreak: Thoughts on the Prejudices of Morality*, p. 304.
[85] Cfr. NIETZSCHE, *The Gay Science*, pp. 267-269.
[86] Maudemarie CLARK, *Nietzsche on Ethics and Politics*, Oxford University Press, New York 2015, p. 73.
[87] CONWAY, *Nietzsche and the Political*, p. 69.

(un)reason; I need to reeducate myself and relearn higher ideals, to love myself even more, for even love has to be learned.[88]

* * *

Nietzsche aids his presentation of the idols' twilight with the eternal return as the extreme form of nihilism. In face of widespread nihilism, we are left to consider what it means to be human. Nietzsche's response to this is not a form of moderation but its exacerbation. He challenges the eternal return to elicit from his readers a particular way of living – only if the spirit is strong enough to endure such suffering then a new image of humanity ensues. If life is to eternally return, then one is left to choose how she wishes to live. Envisioning humanity is a primal recognition of one's capacity for affirmation, but even greater of opening oneself to danger. Through an ontological restructuring by realizing the will to power does this challenge reveal what a new humanity means: I play the game anew; I learn the rules again. Both chance and necessity present themselves as constitutive elements of playing. In face of the crudest form of nihilism, one confronts oneself and makes the decision: Am I willing to play this game again? Am I willing to lose? To win? What am I willing to give up to play again if it is to return? Lastly, if the eternal return is indeed to be taken seriously, one ought to become someone entirely new. The game is the same but entirely new; humanity is the same but entirely new.

Thus, living life from this vantage point effects an ethics of danger, a wary approach to nihilism and a fervent desire to become affirmative. One needs to be open to affirm but also to open herself to the danger this presents. To be open to the dangers that this lays out for me is not something I shy away from but should accept fully – after all, we get our complete bliss when we are in most danger.[89] I must remain faithful to the earth, faithful to myself – faithful to the will to power. In this sense, humanity becomes a lover of wisdom, a truth-teller of the need to remain faithful to the will to power. Due to the presence of multiple forces within each person, it is clear that no one is consistently affirmative or reactive. To overcome this struggle, one recognizes the antagonism within that is triumphed by the affirmative force, manifested externally as a "No" to the nihilistic triad. Overcoming nihilism by *becoming-dangerous* ought to be a constant disposition, and such makes one a true philosopher, living dangerous due to the 'truth-speaking' capacity to proclaim the revaluation of values. The freed spirit in this case has the «mature freedom of spirit which is equally self-mastery and discipline of the

[88] Cfr. NIETZSCHE, *The Gay Science*, p. 262.
[89] Cfr. NIETZSCHE, *Beyond Good and Evil*, pp. 114-116.

heart and permits access to many and contradictory modes of thought».[90] Living with these new values of *becoming-affirmative* and *Redlichkeit* is what an ethics of danger means, what humanity as the will to power signifies.

References

Keith ANSELL-PEARSON, *An Introduction to Nietzsche as Political Thinker: The Perfect Nihilist*, Cambridge University Press, Cambridge 1994.

Paolo A. BOLAÑOS, *On Affirmation and Becoming: A Deleuzian Introduction to Nietzsche's Ethics and Ontology*, Cambridge Scholars, Newcastle upon Tyne 2014.

Maudemarie CLARK, *Nietzsche on Ethics and Politics*, Oxford University Press, New York 2015.

Kaityln Creasy, *On the Problem of Affective Nihilism*, "The Journal of Nietzsche Studies", 49, 1, 2018. pp. 31-51.

Gilles DELEUZE, *L'Immanence: Une Vie*. In "Philosophie", vol. 47, Editions de Minuit, Paris 1995, tr. Anne Boyman, *Pure Immanence: Essays on A Life*, MIT Press, New York 2001.

Gilles DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris 1962, tr. Hugh Tominson, *Nietzsche and Philosophy*, Continuum, London 1983.

Jacob GOLOMB, Weaver SANTANIELLO, and Ronald LEHRER (eds.). *Nietzsche and Depth Psychology*, State University of New York, Albany 1999.

Robert GOODING-WILLIAMS, *Zarathustra's Dionysian Modernism*, Stanford University Press, Stanford 2001.

Lawrence J. HATAB, *A Nietzschean Defense of Democracy: An Experiment to Postmodern Politics*, Open Court Publishing, Illinois 1995.

[90] Friedrich NIETZSCHE, *Menschliches, Allzumenschliches: Ein Buch für freie Geiste*, E. Schmeitzner, Leipzig 1878, tr. R.J. Hollingdale, *Human, All too Human: A Book for Free Spirits*, R.-P. Horstmann and J. Norman (eds.), Cambridge University Press, Cambridge 1996, p. 8.

Razvan IOAN, *Nietzsche's Spinoza and Nietzsche on Freedom Empowerment and Affirmation*, "European Journal of Philosophy", 25, 4, 2017, pp. 1864-1883, (accessed November 26th, 2020) https://doi.org/10.1111/ejop.12283.

Jean-Etienne JOULLIÉ, *Will to Power, Nietzsche's Last Idol*, Palgrave Macmillan, London 2013.

Erika KERRUISH, *Interpreting Feeling: Nietzsche on the Emotions and the Self*, "Minerva - An Internet Journal of Philosophy", 13, 2009, pp. 1-27 (accessed November 25th, 2020) http://www.minerva.mic.ul.ie/vol13/Nietzsche.pdf.

Tobias KUEHNE, *Nietzsche's Ethics of Danger*, "The Journal of Nietzsche Studies", 49, 1, 2018, pp. 78-101.

Vanessa LEMM, *Truth, Embodiment, and Probity (Redlichkeit) in Nietzsche*, in M. DRIES (ed.), *Nietzsche on Consciousness and the Embodied Mind*, de Gruyter, Berlin 2018. pp. 289-307.

Friedrich NIETZSCHE, *Also Sprach Zarathustra*, E. W. Schmeitzner, Chemnitz 1883, tr. Adrian Del Caro, *Thus Spoke Zarathustra*, A. Del Caro and R. B. Pippin (eds.), Cambridge University Press, Cambridge 2002, pp. 7-9.

Friedrich NIETZSCHE, *Also Sprach Zarathustra: Ein Buch für Alle und Keinen*, Reclam, Stuttgart 1994.

Friedrich NIETZSCHE, *Der Antichrist*, C. G. Naumann, Leipzig 1895, tr. Judith Norman, *The Antichrist*, in A. RIDLEY and J. NORMAN (eds.), *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols, and Other Writings*, Cambridge University Press, Cambridge 2005.

Friedrich NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft*, E. W. Fritzsch, Leipzig 1887, tr. Walter Kaufmann, *The Gay Science. With a Prelude in Rhymes and an Appendix of Songs*, Vintage Books, New York 1974.

Friedrich NIETZSCHE, *Ecce Homo*, C. G. Naumann, Leipzig 1907, tr. Judith Norman, *Ecce Homo*, in A. RIDLEY and J. NORMAN (eds.), *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols, and Other Writings*, Cambridge University Press, Cambridge 2005.

Friedrich NIETZSCHE, *Götzen-Dämmerung*. C. G. Naumann, Leipzig 1889, tr. Judith Norman, *Twilight of the Idols: Or, How to Philosophize with the Hammer*, in A. RIDLEY and J. NORMAN (eds.), *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols, and Other Writings*, Cambridge University Press, Cambridge 2005.

Friedrich NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse*. C. G. Naumann, Leipzig 1886, tr. Judith Norman, *Beyond Good and Evil*, R.-P. Horstmann and J. Norman (eds.), Cambridge University Press, Cambridge 2002.

Friedrich NIETZSCHE, *Menschliches, Allzumenschliches: Ein Buch für freie Geiste*, E. Schmeitzner, Leipzig 1878, tr. R.J. Hollingdale, *Human, All too Human: A Book for Free Spirits*, R.-P. Horstmann and J. Norman (eds.), Cambridge University Press, Cambridge 1996.

Friedrich NIETZSCHE, *Morgenröte. Gedanken über die moralischen Vorurteile*, E. Schmeitzner, Chemnitz 1881, tr. R.J. Hollingdale, *Daybreak: Thoughts on the Prejudices of Morality*, M. Clark and B. Leiter (eds.), Cambridge University Press, Cambridge 1997.

Friedrich NIETZSCHE, *Nachlass*, tr. Kate Sturge, *Writings from the Late Notebooks*, R. Bittner (ed.), Cambridge University Press, Cambridge 2003.

Friedrich NIETZSCHE, *Unzeitgemässe Betrachtungen*, E. W. Fritzsch, Leipzig 1874, tr. R.J. Hollingdale, *Untimely Meditations*, D. Breazealy (ed.), Cambridge University Press, Cambridge 1997.

Friedrich NIETZSCHE, *Zur Genealogie der Moral*, C. G. Naumann, Leipzig 1887, tr. Carol Diethe, *The Genealogy of Morality*, in K. ANSELL-PEARSON (ed.), *The Genealogy of Morality and Other Writings*. Cambridge University Press, Cambridge 2006.

David OWEN, *Nietzsche, Modernity, and Politics: A Critique of Liberal Reason*, Sage Publications, London 1995.

Justin REMHOF, *Nietzsche on Loneliness, Self-Transformation, and the Eternal Recurrence*, "The Journal of Nietzsche Studies", 49, 2, 2018, pp. 196-197.

John RICHARDSON, *Nietzsche's System*, Oxford University Press, New York 2002.

Richard SCHACHT, *Nietzsche's „Naturalizing' Philosophical Anthropology*, "Internationales Jahrbuch für philosophische Anthropologie", 7, 2017, pp. 53-65.

Peter SLOTERDIJK, *Kritik der zynischen Vernunft*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1983, tr. Michael Eldred, *Critique of Cynical Reason*, University of Minneapolis Press, Minneapolis 1987.

PHILOSOPHY OF HEALTH

Nietzsche's humanism on health and on the aesthetic acts of the human being

Marina SILENZI

(University of Basel)

Abstract: The following work takes into consideration Nietzsche's late conception of health positioning him as a humanist philosopher and approaching a definition of illness and health from the analytical interweaving of the prefaces from 1886/1887, as well as from certain posthumous fragments from 1887 to *Twilight of the Idols' Skirmishes 8* and *9*. It will be shown that health is at the core of all gnoseological processes in which the individual projects their particular vision of the world, mirroring their inner state. The idealisation of the gnoseological processes - or aesthetic processes - will be characterised by the Nietzschean interpretation of the artist, who transforms reality from their fullness of health. Such an ability will be presented as a model of health, since health itself will not be understood as a finished state, but rather as a continuous process that can show the diversity of human beings, as well as the existing diversity in recognising and classifying what is harmful to themselves, what makes them ill, and what is ultimately beneficial and strengthens their individual health. This model will be defined then on the basis of the transfiguration capacity of human beings to see in illness an opportunity to increase strength and to turn it into something positive by understanding it as intrinsically contained in health itself.

Keywords: illness, health, transfiguration, diversity, artist.

1. Introduction

To understand Nietzsche as a humanist is by no means inaccurate when one considers that throughout his work the human being, understood both as an individual and as a social being, is at the centre of his ideas. It may be beneficial then to re-read his philosophy, emphasizing normative and moral aspects that become new guidelines, especially for individuals today. For if one point is clear and univocal among Nietzsche's scholars, it is the contemporary application of his thinking.

Essential in the consideration of Nietzsche's philosophy as a humanist is his commitment against excessive generalizations, an aspect of his thinking that must be highlighted and revalued today, not only in the social sciences, but ideally also in the natural sciences: the fact that his philosophy provides the human being with a toolbox for building and expressing their particular self. With Nietzsche philosophy finally

overcomes universals which, for the sake of redundancy, lack specialised content. On the contrary, in philosophical movements that only advocate generalisations, ironically no true humanism can be found. For humanism must not only think of a society with certain values, but also of individuals who generate society from their own multiplicity.

Within the margins of a humanist philosophy it is worth asking what would make a philosopher more humanist than their actual developments and focus on the area of health, and this alludes not only to a potential notion of health, but also to parameters and values for shaping it. Overcoming the lack of meaning that the notion of health has undergone throughout the history of philosophy, Nietzsche proposes a conception of health that finally claims the diversity and often-unseen particularities involved within its processes. What could be more humanist then than to push forward a philosophy of the future that has at its centre, perhaps for the first time in the history of Western philosophy, individual health? Why not make the axes of the Nietzschean philosophy part of the conversation on health, in order to generate a reflection committed to the plurality of bodies in both individual and collective endeavours?

In order to understand Nietzsche as a humanist from a perspective of health, it is necessary to review and reconstruct his thinking on the topic, in particular the ideas that he developed between 1886 and 1889. The main purpose of this article will therefore be to review various writings from that period to explain and describe Nietzsche's notion of health and illness and to understand the normative and moral aspects behind them. At the same time, anyone who has delved into Nietzsche's work will probably know that there is no such thing as a concept in his philosophy which can be followed in a direct and linear way, nor can the full development of his ideas be found straightforward in one particular work of his. The challenge lies there too, not only in interpreting with a certain degree of precision and objectivity the concepts of health and illness, but also in reconstructing their meaning in the various writings belonging to the last years of his production and putting them into dialogue in order to arrive at more comprehensive and in-depth notions.

In the first part of the article, the prefaces of the 1886 editions of *Human, All Too Human I* and *II* will be analysed mostly in search of an understanding and a definition of what Nietzsche belatedly interpreted as illness and health. The five prefaces for the new editions of *The Birth of Tragedy, Human, All Too Human I and II, Daybreak* and *The Gay Science* published between 1886/1887 are understood to be the source of gestation of both of these concepts, which are central to the last years of Nietzsche's work. In this

segment, the individual process towards "convalescence"[1] will be explained, a process that starts from illness and then transforms into a period of "liberation"[2] until reaching a state of health relative to the particular individual and understood as a non-closed process. The main thesis here illustrates health not as something finished, but as a dynamic process that points to the plurality not only among human beings, but to a plurality in itself. Health must be conquered continuously and must be at the core of a person's life until the point it becomes futile to refer to health as if it were something closed. An attempt will then be made to defend and argue for health not as a state, but as a transformative capacity. The human being can no longer say that they are healthy because they enjoy a certain health, but because they possess the transfiguration forces necessary to face up to any evil that may come their way. It is on the basis of self-analysis, of the recognition of oneself as a psycho-physiological unit, that one can determine what is beneficial or harmful to oneself: each individual as the physician of their own illness.

The second part of the article will analyse and develop Nietzsche's conception of aesthetics presented mainly in the posthumous fragments from 1887 and in *Twilight of the Idols' Skirmishes 8* and *9*. For Nietzsche, the "beautiful" and the "ugly" bear no relation to the traditional parameters of beauty, but exclusively to biological values. Based on certain posthumous fragments from 1887 the theory he presents on art in *Twilight of the Idols* and on health in his later work can then be understood in greater depth. Both theses in this second segment will consider the psycho-physiological state of each individual as the basis, firstly, of all gnoseological acts of reality and, secondly, to see the artist as a model, or rather as an ideal - perhaps unattainable - of what Nietzsche understands by health. In other words, the explanation that he gives about art and the artist in *Twilight of the Idols* is actually the representation of the gnoseological processes of human beings as well as their inseparable relationship to health, and in the case of the artist, an excessive health. In this way, Nietzsche presents not only a model for health, but above all provides the reader with the keys to conquer it again and again in its own multiplicity and in the plurality of individual forms. Ultimately, based on the above-mentioned theses, Nietzsche's philosophy on health can then be understood as a philosophy of a humanist nature.

---

[1] Friedrich NIETZSCHE, *Menschliches, Allzumenschliches I*, KSA 2, Sämtliche Werke, kritische Studienausgabe, 15 Bände, edited by G. Colli and M. Montinari, München 1980, tr. en. R. J. Hollingdale, *Human, All Too Human I,* Cambridge University Press, Cambridge 1996, p. 8.
[2] *Ibid.*

2. The 1886/1887 prefaces

2.1. Part one: the origin of Nietzsche's late conception of illness and health

From the perspective of this article, the five prefaces published between 1886 and 1887 to *The Birth of Tragedy*, *Daybreak*, *Human, All Too Human I* and *II*, as well as those to *The Gay Science*, will be considered the genesis of Nietzsche's late interpretation of illness, which in those same writings he also denominates "romanticism" and "pessimism"; as well as the genesis of the late interpretation of health, also called "courageous pessimism".[3] It is precisely in these five prefaces that Nietzsche describes illness and health for the first time using those terms exclusively associated with the topic of health and through the intertextuality of the prefaces he devotes a fairly extensive and precise development of what he understands by it.[4] The illness to which Nietzsche alludes in these prefaces is rather a psychological one with somatic consequences, which in this work will be understood as a psycho-physiological illness – but yet again also in correlation to a psycho-physiological health. As it will be seen later, illness is understood in Nietzsche's late philosophy as any kind of threat to the individual well-being, and anything that means a diminution of internal forces. Romanticism is understood as an illness without a cure, an idea that Nietzsche later culminates in *Ecce Homo*.[5] However, he does this without falling into a biological determinism: the human being becomes "romantic" or, as he puts it from 1888 onwards, "decadent" after a very long period of illness, in which the body can no longer react instinctively against it.[6]

---

[3] NIETZSCHE, *Human, All Too Human II*, p. 211. For the purposes of this work, the prefaces dedicated to the new editions of HH I and HH II will mainly be analysed. To better understand these five prefaces as one of the main sources of the late conception of illness and health cfr. Marina SILENZI, *Eine psychophysiologische Lektüre der Vorreden von 1886/87. Genese und Bedeutung von „Krankheit" und „Gesundheit" in Nietzsches Spätphilosophie*, "Nietzsche-Studien", 49, 1, 2020, pp. 1-28.

[4] On the concepts of illness and health in the prefaces of 1886/1887, see also Melanie SHEPHERD, *Let Us Return to Herr Nietzsche: On Health and Revaluation*, "The Journal of Nietzsche Studies", 50, 2019, pp. 125-148. In contrast to the present article, the author focuses in her analysis on the preface to GM and the role of health in relation to morality.

[5] In *Ecce Homo*, Nietzsche writes about the romantic who becomes a decadent: «I made myself healthy again: this is possible - as any physiologist will admit - as long as you are basically healthy. Something with a typically morbid nature cannot become healthy, much less make itself healthy», Friedrich NIETZSCHE, *Ecce Homo*, KSA 6, tr. en. R. J. Hollingdale, *Ecce Homo,* Cambridge University Press, Cambridge 2007, p. 76.

[6] Cfr. *ibid.* Nietzsche writes about the function of the instincts on the one hand in a healthy person and on the other hand in a decadent: «Granting that I am a decadent, I am the opposite as well. My proof for this is, among other things, that I have always instinctively chosen the correct remedy for bad states; while complete decadents always choose the means that hurt themselves».

The preface to *Human, All Too Human I* begins with the description of Nietzsche's own illness that occurs when he is under the influence of the two great representatives of Romanticism mentioned in the five prefaces of 1886/1887: Schopenhauer and Wagner. The period of illness is followed by the moment of rupture with what is harmful, Nietzsche thus enters the second stage of the disease: which he calls "liberation".[7] He claims that such a break with the past occurs abruptly, as something that suddenly sets free the young soul: «the youthful soul is all at once convulsed, torn loose, torn away».[8] In the depths of this soul, a drive arises that causes the soul to break free and cut the connection with what is holding it back. As Nietzsche also describes it in the preface to *Human, All Too Human II*, his «still healthy instinct»[9] was responsible for guiding him to recovery. The individual's inner need for health is so great that, in return, they put their whole life at risk before continuing in a state of illness. «"Better to die than to go on living here"– thus responds the imperious voice and temptation: and this here, this "at home" is everything it had hitherto loved!».[10] The meaning is clear: the individual becomes free and leaves behind something that from now on is only a part of the past, regardless of the affection they feel for that time. What made them feel at home until then, what gave them confidence, turns into something foreign. The most intimate instinctive desire for recovery leads them to regain their autonomy: «A sudden terror and suspicion of what it loved, a lightning-bolt of contempt for what it called "duty", a rebellious, arbitrary, volcanically erupting desire for travel, strange places, estrangements, coldness».[11]

"Liberation" is described here as a positive event, thanks to which the human being reaches to find its own path. Nietzsche recognises also that the liberation process has a negative and painful side, which can also be dangerous for the individual: «such bad and painful things are part of the history of the great liberation».[12] He still understands this period as part of the illness: «It is at the same time a sickness that can destroy the man who has it».[13] It is precisely this first manifestation of strength and «the will to self-determination»[14] that results in a certain degree of illness. Therefore, the individual experiences two essential things through the process of liberation: the cut, which leads

---

[7] NIETZSCHE, *Human, All Too Human I,* p. 6.
[8] *Ivi*, p. 7.
[9] Friedrich NIETZSCHE, *Menschliches, Allzumenschliches II*, KSA 2, tr. en. R. J. Hollingdale, *Human, All Too Human II,* Cambridge University Press, Cambridge 1996, p. 210.
[10] NIETZSCHE, *Human, All Too Human I,* p 7.
[11] *Ibid.*
[12] *Ibid.*
[13] *Ibid.*
[14] *Ibid.*

to the search and elaboration of one's own values, but also to a new phase of illness, which, however, eventually identifies with recovery: «From this morbid isolation, from the desert of these years of temptation and experiment, it is still a long road to that tremendous overflowing certainty and health».[15]

But why does Nietzsche refer to a victory?[16] "Victory" is understood to signify the overcoming of the illness, since liberation means the beginning of the individual's recovery. According to his interpretation of health, Nietzsche understands the reaction of the instincts as the expected defence against the reduction of forces, the accomplished liberation of the individual already means the beginning of their recovery, which must always contain the illness as a prerequisite in itself. A «tremendous overflowing certainty and health […] may not dispense even with wickedness»,[17] on the other hand it is necessary to cultivate years of recovery, «[i]n between there may lie long years of convalescence».[18] Human beings' illness should encompass health, otherwise they would become someone who goes against their own physical nature, namely a "romantic". Those who do not fall under the categories of a romantic, assert their life and strive for health, since they must naturally overcome illness. In this way they become healthy or healthier: they never renounce illness; increasing health contains in itself its own cause, i.e. illness.

In his philosophy, Nietzsche develops an open concept of health, which represents a continuous movement or, better put, a health that strives towards a higher state. This concept of health implies a dynamism because the human being is constantly searching for their own well-being. When they reach a healthier state, however, this does not mean that this state is the final conclusion of a development. On the contrary, an overflowing health is a dynamic dimension in the human being: «La maladie est ici une maladie utile, nécessaire à la vraie santé, et partielle».[19] By means of avoiding to bring a closed concept of health into play, Nietzsche leaves open the possibility of understanding health as relative, or better said: as being in any case particularly shaped.[20] The fact that there is no such thing as health as a completed state, but that

---

[15] *Ivi*, p. 8.
[16] *Ivi*, p. 7.
[17] *Ivi*, p. 8. The original text in German uses the term "Krankheit": "überströmenden *Sicherheit* und Gesundheit, welche der Krankheit selbst nicht entrathen mag". The term "wickedness" doesn't seem to cover the full scope of the term "Krankheit".
[18] *Ibid.*
[19] Laurent CHERLONNEIX, *Nietzsche: Santé et Maladie*, L' Hartmattan, Paris 2002, p. 84.
[20] Thomas LONG, *Nietzsche's Philosophy of Medicine*, "Nietzsche-Studien", 19, 1990, pp. 112-128, here p. 117: «[Nietzsche's] view of health is perspectival, as, indeed, are all other views about the "nature" of health. We must avoid the idea that our concepts are gifts, needing only refinement, and learn to see them as tools we "make and create"».

health is always simultaneously determined by illness, leads to the conception of health as a gradual phenomenon: a realisation of health that denies a conceptual opposition between health and illness.[21] Thus understood, strong health is within the reach of the general individual. Nietzsche reflects in his philosophy a "real" human health instead of aiming at an ideal concept - an empty concept.

In the preface to *Human, All Too Human II*, Nietzsche draws a comparison with treatments carried out by physicians, who look at their patients in a different way so that the patients can free themselves from their worries and fears. It seems that the image of the physician introduced by Nietzsche actually refers to a kind of psychologist, because they have a healing analytical ability. The recovery he suggests is achieved through this "self-treatment",[22] a psychological treatment that each individual should carry out on themselves.[23] The psychologist can then reflect on what is already "behind"[24] and "beneath"[25] the patient - or "behind" and "beneath" themselves, if the psychologist and patient are united as one person - with a coldness that allows them to reinterpret their life. Especially the painful and terrible things make a person a psychologist in the sense of a physician who directs the examination towards the unconscious in order to consciously understand its processes and learn from them. Psychology is primarily understood experimentally, so that the state of illness is

[21] Nietzsche takes this theory from Charles Féré and presents it in a posthumous fragment from 1888, cfr. Marina SILENZI, *Dionysischer Histrionismus. Charles Féré und die Genese Nietzsches später Ästhetik*, here p. 152. Claude Bernard had already pointed out that there is no opposition between health and illness, cfr. Marco BRUSOTTI, *Reagieren, schwer reagieren, nicht reagieren. Zur Philosophie und Physiologie beim letzten Nietzsche*, "Nietzsche-Studien", 41, 2012, pp. 104-126, here p.122.
[22] NIETZSCHE, *Human, All Too Human II*, p. 210.
[23] To this idea, Diana Aurenque claims: «Nietzsche sieht in der Gesundheit ein höchst individuelles Phänomen […]. Vielmehr bildet die Gesundheit je nach Menschen ihre eigene Dynamik; Sie verweist auf einen individuellen Prozess, zu welchem stets Krankheit und Leiden gehören», Diana AURENQUE, *Nietzsche und die „unzähligen[n] Gesundheiten des Leibes,* in O. FRIEDRICH, D. AURENQUE, G. ASSALDI, S. SCHLEIDGEN (eds.), *Nietzsche, Foucault und die Medizin. Philosophische Impulse für die Medizinethik*, [transcript], Bielefeld 2016, pp. 23-38, here p. 29. Nicola Nicodemo defines the philosophy of "art-of-living" developed by Nietzsche «als individuelle Lebensgestaltung», Nicola NICODEMO, *Dem Leben einen Sinn geben. Nietzsches Lebenskunst am exemplarischen Fall von Ecce Homo*, in G. GÖDDE, N. LOUKIDELIS, J. ZIRFAS (eds.), *Nietzsche und die Lebenskunst: ein philosophisch-psychologisches Kompendium,* Springer, Stuttgart 2016, pp. 199-208, here p. 206. Jörg Zirfas expresses a similar interpretation: «Lebenskunst nach Nietzsche meint eine individuelle Stilisierung des Lebens nach ästhetischen Gesichtspunkten, die einerseits die Kontingenzen des Lebens anerkennt und andererseits diesem Leben eine absolute Gültigkeit verleiht», Jörg ZIRFAS, *Optionen. Wissens-, Macht- uns Selbstverhältnisse bei Michel Foucault und Wilhelm Schmid*, in G. GÖDDE, N. LOUKIDELIS, J. ZIRFAS (eds.), *Nietzsche und die Lebenskunst*, pp. 228-237, here p. 229.
[24] NIETZSCHE, *Human, All Too Human II,* p. 209.
[25] *Ibid.*

presented to the psychologist as an experiment, which later will be the subject of analysis.

It is important to understand, however, that the motivation for addressing the psychological dimension in the prefaces is not only to reflect on the author's individual therapy. In the sixth part of the preface of *Human, All Too Human II* Nietzsche writes:

> - Shall my experience - the history of an illness and recovery, for a recovery was what eventuated - have been my personal experience alone? And only my "human, all-too-human"? Today I would like to believe the reverse; again and again I feel sure that my travel books were not written solely for myself.[26]

Nietzsche's story serves as a model, since he shows people the path from illness to recovery. The experiences and situations he analyses correspond to his story of recovery as he presents it in the five prefaces. In this way, Nietzsche creates his late conception of illness and health in the intertextuality of these writings. Not least, however, he shows the reader a model of health and suggests a concrete path to be followed. In other words, Nietzsche teaches people how to develop ever stronger health. In the prefaces from 1886/1887, he unfolds a philosophy of life that could also be denominated as a philosophy of health. As he himself claims in the preface of *Human, All Too Human II*, this is «the way to a new health, and alas! to go along it, a health of tomorrow and the day after».[27]

2.2. Part two: the transfigurative act of the human being

The ability to determine life based on one's own values allows the individual to overcome the earlier traumatic state. When Nietzsche refers to this "self-determination",[28] this has a literal meaning: Everyone should achieve what is beneficial and supportive for life. The psychological and also somatic limitation by the illness is broken through by the will to self-determination alone. The interpretation of the world is no longer dominated by a depressed state of mind, but is now nourished by a force that allows us to appreciate the world and our own existence. The task of every human being is to develop in all possible situations of life the ability and power to create an individual interpretation of the world. In the prefaces of *Human, All Too Human I* and *II* Nietzsche emphasises several times how important it is to determine oneself and to gain distance from everything that paralyses and numbs the individual. This is the essence

[26] *Ivi*, p. 213.
[27] *Ibid.*
[28] NIETZSCHE, *Human, All Too Human I*, p. 7.

of the process of liberation: «"You shall" - enough: from now on the free spirit knows what "you shall" he has obeyed, and he also knows what he now can, what only now he - may do…».[29] After breaking with the "romantic" state of mind, the creative powers are again at hand and one can play with them. With the liberation the individual regains their plastic ability, strengthens it in the course of the creative process and in this way approaches a state of increasing health.

To set liberation in motion one must fight against oneself, against certain morbid mechanisms that have now become habits: «alone and sorely mistrustful of myself, I thus, and not without a sullen wrathfulness, took sides against myself and for everything painful and difficult precisely for me».[30] The act of recognition and then the separation from certain characteristics that have become a part and properties of the ill individual implies a deep will to recover. By challenging those features and traits, one finds the «way to that courageous pessimism that is the antithesis of all romantic mendacity».[31] Nietzsche sees the path to courageous pessimism as «the way to [himself], to [his] task».[32] This statement is of utmost importance, since Nietzsche here associates the contrast of a state of illness with good pessimism: The will to recover is identified by him with the courageous pessimism. On the contrary, it is a characteristic of romanticism to feel comfort in a state that is detrimental to health and therefore threatens life.

Why do people fall ill? In general, illness occurs when a person gives up their "task".[33] In Nietzsche's own words: «Illness is the answer every time we begin to doubt our right to our task –».[34] What does the "task" of a person mean here or generally in Nietzsche's philosophy? First, it must be emphasised that in this passage of the preface to *Human, All Too Human II* he no longer writes about his own task and illness, but about the task of the human being in general. To explain this, one must consider the totality of his thinking and realise that his philosophy can be solely understood under the optics of life. At this point, it should only be remembered that Nietzsche thinks of life in analogy with the plastic forces in art.[35] This means that the creative processes in life function in

[29] *Ivi*, p. 9.
[30] NIETZSCHE, *Human, All Too Human II*, p. 211.
[31] *Ibid.*
[32] *Ibid.*
[33] *Ibid.*
[34] *Ibid.*
[35] See *An Attempt at Self-Criticism*, where Nietzsche proposes to see art from the prism of life, establishing a similarity between both. Friedrich NIETZSCHE, *Die Geburt der Tragödie*, KSA 1, tr. en. Ronald Speirs, *The birth of tragedy and other writings*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, p. 5.

the same way as in art or must be shaped in an 'artistic' way by the individual. [36] He describes life itself in the following way: «Life - that means for us constantly transforming all that we are into light and flame -also everything that wounds us; we simply *can* do no other».[37] With the emphasis on the word "can"[38] Nietzsche defines the task of the human being in life: to transform everything into "light",[39] i.e. into something good. This is the basic ability of every individual; this is their nature. Their essential task is therefore to carry out a constant transformation of things and life and to realise in it the inner movement of existence.

Health is not a state but corresponds to a person's ability to solve different problems, to overcome the negative by transforming it into something that no longer causes pain. The healthy person is, therefore, the one who can transform reality according to the sense of their own well-being and fulfilment: «he simply cannot keep from transposing his states every time into the most spiritual form and distance: this art of transfiguration is philosophy».[40] The projection of the spiritual wealth onto the world depends directly on the psychophysiological state. The "transfiguration"[41] ability will always be available to the person who is healthy in their depths, i.e. they will always know how to transform something terrible into something that loses the negative effect of the terrible in order to leave it behind: illness is an amplifier of life. The individual learns to feed their thoughts from the pain of the illness, not to deny the problem or traumatic condition, but to interpret and transform it: «constantly, we have to give birth to our thoughts out of our pain and, like mothers, endow them with all we have of blood, heart, fire, pleasure, passion, agony, conscience, "fate, and catastrophe"».[42] The illness demands a continuous effort from the individual, and only through this effort can they achieve better health.

---

[36] For the function of aesthetic forces see Günter ABEL, *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, De Gruyter, Berlin/New York 1998, pp. 72-81. At this point Abel clarifies the plasticity of the will to power: «Das Ästhetische hat seine quasi naturphilosophische Wurzel in dem als Mit- und Gegeneinander von Willen-zur-Macht-Komplexen zu verstehenden Spiel der organisierenden Kräfte, der Organe, Formen, Farben, Fähig- und Fertigkeiten, die als die Gestaltungen der Wirklichkeit erscheinen. Das Ästhetische ist die Entfaltung dieser Beschaffenheit», here pp. 82-83.
[37] Friedrich NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, tr. en. Walter Kaufmann, *The gay science,* Vintage Books, New York 1974, p. 36.
[38] *Ibid.*
[39] *Ibid.*
[40] *Ivi*, p. 35.
[41] *Ibid.*
[42] *Ivi*, pp. 35-36.

This process consists of a plasticity in which the forces of the individual perform a transformative act. Therefore Nietzsche claims in the preface to *Human, All Too Human I* that the «superfluity of formative, curative, moulding and restorative forces which is precisely the sign of great health».[43] The increase of inner strength only takes place when the individual collects victories over various challenging and difficult situations in life: the conquest of gradual health leads to an ever stronger state of well-being. However, this does not mean that people of this kind are completely beyond illness. On the contrary: they need challenges and difficulties to put their inner strength at risk. What they develop is the ability to precisely transform such situations and events.

3. The sense of aesthetics: its connection with health in the posthumous fragments from 1887 and in *"Twilight of the Idols' Skirmishes of an untimely man"*

As a preliminary stage to the *Skirmishes* 8 and 9 from *Twilight of the Idols*, Nietzsche writes a series of notes in 1887 that accentuate his growing interest in the treatment of health in his philosophy, an interest that had been awakened and begun to be addressed previously in the five prefaces previously mentioned in this article. These posthumous fragments are directly related to aesthetic actions, i.e. to cognitive actions of individuals in general. In these posthumous writings it is possible to see how Nietzsche thinks every interpretative act as an aesthetic act that has health of human beings at its base: aesthetic acts reflect the inner state of each individual, questioning and redefining the sense of the beautiful and the ugly.[44] In KSA 12, 10 [167], p. 554 he writes about the aesthetic dimension of the individual:

> On the creation of the beautiful and the ugly. What instinctively resists us, aesthetically, has been proven to be harmful, dangerous, distrust-deserving by longest experience: the suddenly talking aesthetic instinct (in disgust, for example) contains a judgment. In this respect the beautiful is within the general category of the biological value of the useful,

[43] NIETZSCHE, *Human, All Too Human I,* p. 8.

[44] Nietzsche assigns the body, its organs and their specific functions, a hierarchical order that is established throughout history. Reason, being the last developed organ in the body, is precisely the least reliable faculty of the human being. Together with the historical development of the body, he sees the formation and development of instincts, which he explains with his concept "Züchtung". Nietzsche understands the breeding of the body not only in relation to physiological phenomena, but also in relation to social, cultural and psychological phenomena. In Nietzsche's philosophy, the historical body combines the physiological and the psychological phenomena of human beings. Nietzsche uses genealogy as a philosophical methodology to be able to decipher and understand more deeply the meaning behind the body. This part of the article will emphasize the history of instincts and their cognitive functions.

> the benevolent, the life-enhancing: but in such a way that a multitude of stimuli, which remind us of useful things and states from afar and tie up with them, give us the feeling of the beautiful, i.e. the increase of the feeling of power (- not only things, then, but also the accompanying sensations of such things or their symbols).[45]

What the individual faces is defined aesthetically, i.e. it is defined in the immediate dimension of instincts: Nietzsche equates the instinctive level with aesthetics. The aesthetic dimension of the individual includes all processes of interpretation and, in connection with them, all transformative and creative processes of the world. The aesthetic processes take place constantly, as the individual continually assimilates the environment and thus creates a personal point of view.[46] In this way and above all the individual is an aesthetic being whose aesthetic ability reveals their state of health. With Nietzsche's philosophy, aesthetics no longer refers to the parameters of beauty or ugliness. He therefore proposes a radical rethinking of the term "beautiful" in the history of philosophy and art. If illness and health can be determined in degrees, the aesthetic dimension also stands for the greater or lesser degree of the respective health power. Aesthetics is thus the manifestation of the psychological and physiological condition of each person in all transformative processes: what is threatening to the human being falls into the category of the ugly. The aesthetic instinct determines the subsumption under the terms "beautiful" or "ugly" insofar as life events are evaluated according to whether they are beneficial or harmful to life.

Since the human being can distinguish the beautiful from the ugly in a physical sense through the aesthetic instinct, Nietzsche ascribes a normative character to it: the aesthetic instinct contains a judgement. What is understood on an unconscious level as the instinctive world of the human being, Nietzsche relates to something that in the history of philosophy was otherwise generally situated on the rational level of the human being. One may claim that judgement is not a priori and does not depend on reason. This judgement, which refers to the aesthetic instinct, is generated first by necessity and then by habit.[47] The category of beauty, which Nietzsche transforms into

---

[45] Friedrich NIETZSCHE, *Nachgelassene Aufzeichnungen*, KSA 12, 10 [167], p. 554. The translation is mine.

[46] The interpretative act is the core of all processes that are guided by the will to power. Abel complements Nietzsche's view that everything is interpretation with his formula «und Interpretation ist alles, was ist», ABEL, *Nietzsche*, p. 182.

[47] The idea that instincts are shaped throughout history by necessity and then by use is expressed by Nietzsche in some posthumous fragments also from 1887. In KSA 11, 34 [81], p. 444 he writes for example: «To put it at the top: the instincts have also been developed, they prove nothing for the supernatural, not even for the animalistic, not even for the typically human. That the spirit has been

an expression of the psycho-physiological qualities of a healthy person, corresponds to a feeling of increased strength. He writes in the same posthumous fragments: «Hereby the beautiful and the ugly are recognised as conditioned; namely, with respect to our highest conservation values. To set aside a beautiful and an ugly from this is senseless. The beautiful exists so little as the good, the true».[48] Neither the beautiful nor the ugly are possible concepts for Nietzsche, as long as one tries to think of them separately from life-related values. They do not exist in themselves and cannot be measured against a parameter of beauty, as long as this is only understood as a historically contingent and codified norm. The category of beauty points to an increase of forces and the affirmation of existence. Ugliness, on the other hand, is a threat that leads to a loss of strength and a negative attitude towards life. Things that are perceived as beautiful awaken a feeling of gathering strength, which reminds individuals of positive things and states.

In this process, driven by aesthetic instincts, Nietzsche opens the way to the transfigurative act by saying that the individual in this state cannot remain objective. Nietzsche's interpretation of aesthetics can be summarised in the following way: «1) the beauty judgment is short-sighted, it only sees the next consequences 2) it overwhelms the object that excites it with charm caused by the association of different beauty judgments, - but which is completely strange to the essence of that object».[49] The strength of the healthy individual leads to a transformation of the world, with the individual bringing the same degree of abundance to each interpretive act. Thanks to this aesthetic process, in which the individual transforms things in accordance with their nature, the overcoming and transfiguration of the evil and ill takes place. This is how the aesthetic processes work. They are conditioned by the psycho-physiological state of the individual in and from which the interpretation takes place. Nietzsche writes in response to this: «It is the question of power (of an individual or a folk), if and where <the> judgment "beautiful" is applied».[50] A healthy individual can distinguish between what is most beneficial and what is most harmful to them, and their instincts will act accordingly, either by responding to the stimuli and assimilating them to their wealth,

developed and still develops, that, among innumerable kinds of reasoning and primal healing, the most familiar one now is somehow most useful to us and has been inherited, because the individuals thinking in this way had better chances: that nothing about true and untrue is proved by it».

[48] NIETZSCHE, *Nachgelassene Aufzeichnungen*, KSA 12, 10 [167], p. 554. The translation is mine.

[49] *Ibid.*, the translation is mine.

[50] *Ivi*, p. 555.

or by ignoring them and thus avoiding useless reactions.[51] As soon as the healthy individual acts, because their condition allows it and their instincts make them do so, the interpretation always seems to be positive: the things reflect the individual's wealth and increase their strength even more. Health, which in the prefaces of 1886/1887 Nietzsche presents as the purpose of human beings, is consolidated in 1888 as a condition of every aesthetic process.

Before presenting the interpretation of aesthetics in relation to health in *Twilight of the Idols* it is important to re-emphasise that instincts are configurations that respond to the history of the human being. This means that instinctive actions can be altered at the social level as well as at the individual level. This is precisely the case with Wagner who, according to Nietzsche, is moving away from his own health and even from Nietzsche himself who despite being the son of his decadent era, is becoming the master of it and therefore the master of health.[52] Instincts alone do not make an individual's health, but they are at the base as a great foundation of it. However, without further analysis and understanding of what is harmful and beneficial to the individual's life, one would never arrive at an integrative health, which is what Nietzsche proposes according to his interpretation of the body. This aspect can be seen below with the analysis of the gnoseological acts, i.e. the interpretative acts of the artist.

Skirmish of an untimely man 8 "Towards a psychology of the artist" mainly takes up the theme of frenzy, i.e. the increase of inner forces. Here, for the first time in a published work, Nietzsche postulates frenzy as the first condition of *all* artistic creation: «If there is to be art, if there is to be any aesthetic doing and seeing, one physiological condition is indispensable: frenzy».[53] Frenzy is the first indispensable element for art, but this state seems, as he himself emphasises, to be purely physiological. He adds: «Frenzy must first have enhanced the excitability of the whole machine; else there is no art».[54] According to Nietzsche, frenzy is the trigger of physical excitement; only through it does the ideal physiological state for art come about. Without physical excitement there can be neither "aesthetic doing and seeing". This means that the inner forces of the body must

[51] See *Why I am so wise II* in *Ecce Homo*, the idea that a healthy individual does not react continuously to every stimulus when they have to recover or save their strength. Nietzsche conceives Wagner as the opposite of these processes, as he reacts incessantly without having the necessary strength at his disposal. This idea is presented by Nietzsche in *The case of Wagner: a musician's problem*. Friedrich NIETZSCHE, *Ecce Homo*, KSA 6; Friedrich NIETZSCHE, *Der Fall Wagner*, KSA 6, both books tr. Judith Norman, Cambridge University Press, Cambridge 2007.
[52] Cfr. NIETZSCHE, *Ecce Homo*, pp. 74-76.
[53] Friedrich NIETZSCHE, *Götzen-Dämmerung*, KSA 6, tr. en. Walter Kaufmann, *The portable Nietzsche*, Penguin, London 1977, p. 518.
[54] *Ibid.*

be increased so that the organs can function to the maximum. In this way two important phenomena are triggered: not only does the individual's perception become sharper, but the perception is also influenced by the feeling of strength that the individual feels.

Nietzsche then begins to enumerate the different types of frenzy, all of which are means of human excitability: «All kinds of frenzy, however diversely conditioned, have the strength to accomplish this: above all, the frenzy of sexual excitement, this most ancient and original form of frenzy».[55] The most primitive frenzy (being sexually aroused) is followed by other types:

> Also the frenzy that follows all great cravings, all strong affects; the frenzy of feasts, contests, feats of daring, victory, all extreme movement; the frenzy of cruelty; the frenzy in destruction; the frenzy under certain meteorological influences, as for example the frenzy of spring; or under the influence of narcotics […][56]

The last type of frenzy named by Nietzsche corresponds to the will, «the frenzy of an overcharged and swollen will».[57] In view of this list, it can be noted that the cause of many types of frenzy lies mainly in physiological processes - such as frenzy caused by movement - or in external events or factors such as in the cases of frenzy during celebrations, victory and meteorological and narcotic influences. The most primitive type of frenzy is based on an unconscious psychic energy and the most basic desires and affects. The frenzy caused by cruelty and destruction is attributed to Dionysus as well as to the Dionysian individual and seems to be based on psychological factors as well, because this kind of frenzy testifies to the desire to destroy the terrible in life. For the development of frenzy in the case of a strong will, the psychological level is essential since it is also central to the development of health. However, a swollen will does not need any external causes to create the frenzy: this type of will contains the cause of the frenzy within itself, better said, it is the cause. Nietzsche then writes in *Skirmish 8*: «What is essential in such frenzy is the feeling of increased strength and fullness».[58] An overflowing will generates the feeling of fullness and power within oneself, as it has bred this state or ability. This will can only belong to a healthy person who is constantly searching for a stronger sense of well-being. The increase of strength and the feeling of individual well-being are processes that take place together, and all this is mediated by physiological excitability. As Nietzsche already clarifies in the analysed posthumous

[55] *Ibid.*
[56] *Ibid.*
[57] *Ibid.*
[58] *Ibid.*

fragments of 1887, the perception of the "beautiful" occurs in a psychophysiological context, because *being able* to feel the beautiful at all is a question of the forces of the individual.

Thus, the artist is the one who transforms the most painful or terrible situations into life-affirming processes. In this way, at the end of *Skirmish 8* Nietzsche defines his concept of "idealising"[59] as the projection of the artist onto their own state of fulfilment. From the feeling of increasing power and abundance «one lends to things, one forces them to accept from us, one violates them — this process is called idealising».[60] The idealisation of the aesthetic human being, in this particular case the artist, is the projection of psychological and physiological abundance. Nietzsche calls «having to transform»[61] to the action of applying the same degree of perfection to things. This makes it clear that Nietzsche understands the creative process as something active: the artist transforms things from their own state of fullness. They can confront the terrible in life and transfigure it until this opposition is presented as an overcoming, a victory, or even as something beautiful. What Nietzsche calls here the "having to transform" things is no more and no less than the process of transformation that every healthy person carries out on the aesthetic level.

Next, Nietzsche makes an important point regarding the "idealising" of things: «Let us get rid of a prejudice here: idealising does not consist, as is commonly held, in subtracting or discounting the petty and inconsequential».[62] This act of idealising the world must not be confused with the process of abstraction as an approach to the essence of things, which has often been discussed in the history of philosophy,[63] and which rejects the specificity of each case. Nietzsche's "idealising", in contrast, means the accentuation of the particular main features. He counters the generalisation of things, which ultimately leads to minimising them under the norm of the general, with

---

[59] *Ibid.*
[60] *Ibid.*
[61] *Ibid.*
[62] *Ibid.*
[63] Axel Pichler refers to the term "idealising" in the history of philosophy in contrast to Nietzsche's own interpretation of idealising as follows: «Nicht mehr logische Oberbegriffe, sondern diejenigen Züge einer Sache, die der „vergewaltigende" Künstler als deren Hauptzüge in einem vom Text an diesem Punkt nicht weiter ausgeführten Zusammenspiel von Wahrnehmung und beteiligter Konstitution „heraustreibt", stehen im Mittelpunkt besagter ästhetischer Praxis des „Idealisiren[s]"», Axel PICHLER, *Philosophie als Text. Zur Darstellungsform der „Götzen-Dämmerung"*, De Gruyter, Berlin 2014, p. 259. For the interpretation of idealising in Nietzsche's TI see also Andreas URS SOMMER, *Nietzsches-Kommentar: Der Fall Wagner und Götzen-Dämerung*, De Gruyter, Berlin /Boston 2012, p. 431. Sommer also points out the contrast to idealism: «Idealisieren sei nicht Abstrahieren […]. Die Gestaltungskraft des Individuums ist dabei der Hauptzug dieses neuen Idealisierungsvermögens».

the activity of extracting from things what is important to each individual in aesthetic processes. In Nietzsche's late philosophy, the process of idealisation becomes an individual act, created by the increase of forces and the feeling of corresponding fullness. Idealisation then becomes something relative to each individual: it is a process based mainly on psycho-physiological conditions and is not primarily rational.

In *Skirmish 9* Nietzsche goes further into the process of idealisation: «In this state one enriches everything out of one's own fullness: whatever one sees, whatever one wills, is seen swelled, taut, strong, overloaded with strength».[64] In this way he underlines once again that the creative process is individual and depends on inner states, whereby the artist projects their own abundance onto the world: «A man in this state transforms things until they mirror his power — until they are reflections of his perfection».[65] Here Nietzsche finally introduces explicitly the missing element into the process of idealisation, namely the transformative act. The artist creates a transformation of the world by expressing their fullness. Nietzsche assigns the artist the transfigurative ability of reality, a characteristic that is connected with health in the prefaces of 1886/1887. The artist is therefore the one who can transform all negative and terrible aspects of life into a victorious representation of overcoming and affirmation. This is exactly how Nietzsche defines art: «This having to transform into perfection is — art».[66]

In *Skirmishes 8* and *9* as well as in the posthumous fragments belonging to the last years, Nietzsche does not explicitly speak about the artistic work, but about the creative process. Art is the idealisation of the world from an individual point of view; «in art man enjoys himself as perfection».[67] Hence art is the enrichment of the artist and then of the world. Perhaps this definition of the transformation of the world as "perfection" can be better understood when compared with the view of the so-called "anti-artists",[68] those "starved by life":[69] they «impoverish all things, making them thin and consumptive».[70] The anti-artists attack instincts because they are against life, i.e. they are against all manifestations of the increase in strength: they are "anti-artistry by instinct".[71] The romantic illness leaves no intact instinct for life. When the instincts are defeated, the body enters this permanent state. Such anti-artists never achieve a sense of well-being in life; on the contrary, the opposite sensations dominate in them:

---

[64] *Ibid.*
[65] NIETZSCHE, *Twilight of the idols*, p. 518.
[66] *Ibid.*
[67] *Ivi*, p. 519.
[68] *Ibid.*
[69] *Ibid.*
[70] *Ibid.*
[71] *Ibid.*

impoverishment, deprivation and the need to take and not to give. In this passage Nietzsche completes his reflections on the typical process of abstraction in philosophy: the «arbitrary abstractions from an individual case»[72] is the «subtracting or discounting the petty and inconsequential»,[73] to achieve things in themselves. This process of abstraction is contrasted with the kind of idealisation proposed by Nietzsche, in which the artist understands the primordial of all things, which are not generalisations, but depend entirely on their particular inner state. It is precisely in the idealisation of the world that the artist expresses their personal and unique interpretation of things to the fullest. By virtue of the artist's swollen will, they transform their interpretation into the reflection of their own state of perfection. In this way, the artistic processes represent the ideal functioning of the gnoseological processes of human beings, which are undoubtedly based on the psycho-physiological state of each individual. The idealisation of the world is the path to overcome illness.

4. Conclusion

The analysis of the prefaces to *Human, All Too Human I* and *II* for the new editions from 1886 made it possible to reconstruct the meaning of the concepts of illness and health in the late philosophy of Friedrich Nietzsche. Health can never do without illness, rather health must have illness at its core as a mobilising force in human beings, motivating them to overcome everything that is presented to them as harmful, i.e. as a loss of inner strength. The individual always possesses the potential to become healthier, however, one can never speak of a state of health as if it were something finished. On the contrary, the overcoming of illness happens continuously and multiple times in the life of each individual. Health should not, therefore, be understood as a state, but should be identified with the power to transform and overcome what is harmful. Health, therefore, refers to the transfiguring capacity of each individual, which is as diverse as illness itself. This is what Nietzsche exposes in the analysed posthumous fragments from 1887, in which he redefines the "beautiful" and the "ugly" under a psychophysical notion, that is, in direct relation to individual health. The beautiful is then what increases the forces, while the ugly is what decreases them, what damages health. The judgment of human beings, shaped throughout history by necessity and habit, is instinctively based on the body's reaction to its organic memory that determines what is beautiful, that is to say, what is healthy, and what is ugly or ill. Nevertheless, insofar as health is relative, what may be beautiful or ugly is entirely

[72] *Ivi*, p. 517.
[73] *Ivi*, p. 518.

particular to the individual, and it is from that individual identification and analysis that each person shapes their health according to what will increase their strength. Learning and recognising one's own health is based on a particular psycho-physiological experience. Within Nietzschean philosophy the only individual who would seem to enjoy a continuously increased state of strength is the artist at the moment of creation. That is why Nietzsche thinks of frenzy as the first condition for art, and it is from this state of plenitude that the artist performs their aesthetic acts, that is, they transform everything into the reflection of their plenitude. All cognitive acts have at their base the psycho-physiological state of the human being, who in order to enjoy an increasingly strong health should try to project the same fullness as the artist when interpreting the world. Beyond this idealisation, it is important to highlight the conceptual plurality that health represents in the philosophy of Nietzsche's last years of production. Health does not represent something universal but is a reflection of the individual's particular state and is a capacity that belongs to each person in a diversity of forms that this entails. Nietzsche makes out of his philosophy of health a humanism because his thinking has at its core the real individual who represents a particular health, and not the emptying of the concept of health by means of abstract notions.

References

Günter ABEL, *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, De Gruyter, Berlin/New York 1998.

Diana AURENQUE, *Die medizinische Moralkritik Friedrich Nietzsches*, Springer VS, 2018.

Diana AURENQUE, *Nietzsche und die „unzähligen[n] Gesundheiten des Leibes*, in O. FRIEDRICH, D. AURENQUE, G. ASSALDI, S. SCHLEIDGEN (eds.), *Nietzsche, Foucault und die Medizin. Philosophische Impulse für die Medizinethik*, [transcript], Bielefeld 2016, pp. 23-38.

Thomas BROBJER, *Nietzsche's Reading and Private Library, 1885-1889*, "Journal of the History of Ideas", 58, 4, 1997, pp. 663-693.

Marco BRUSOTTI, *Reagieren, schwer reagieren, nicht reagieren. Zur Philosophie und Physiologie beim letzten Nietzsche*, "Nietzsche-Studien", 41, 2012, pp. 104-126.

Laurent CHERLONNEIX, *Nietzsche: Santé et Maladie*, L' Hartmattan, Paris 2002.

Thomas LONG, *Nietzsche's Philosophy of Medicine*, "Nietzsche-Studien", 19, 1990, pp. 112-128.

Nicola NICODEMO, *Dem Leben einen Sinn geben. Nietzsches Lebenskunst am exemplarischen Fall von Ecce Homo*, in G. GÖDDE, N. LOUKIDELIS, J. ZIRFAS (eds.), *Nietzsche und die Lebenskunst: ein philosophisch-psychologisches Kompendium*, Springer, Stuttgart 2016, pp. 199-208.

Friedrich NIETZSCHE, *Die Geburt der Tragödie*, KSA 1, Sämtliche Werke, kritische Studienausgabe, 15 Bände, edited by G. Colli and M. Montinari, München 1980, tr. en. Ronald Speirs, *The birth of tragedy and other writings*, Cambridge University Press, Cambridge 2007.

Friedrich NIETZSCHE, Die fröhliche Wissenschaft, KSA 3, tr. en. Walter Kaufmann, *The gay science*, Vintage Books, New York 1974.

Friedrich NIETZSCHE, *Ecce Homo*, KSA 6, tr. en. R. J. Hollingdale, *Ecce Homo*, Cambridge University Press, Cambridge 2007.

Friedrich NIETZSCHE, *Götzen-Dämmerung*, KSA 6, tr. en. Walter Kaufmann, *The portable Nietzsche*, Penguin, London 1977.

Friedrich NIETZSCHE, *Menschliches, Allzumenschliches I*, KSA 2, tr. en. R. J. Hollingdale, *Human, All Too Human I*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

Friedrich NIETZSCHE, *Menschliches, Allzumenschliches II*, KSA 2, tr. en. R. J. Hollingdale, *Human, All Too Human II*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

Friedrich NIETZSCHE, *Nachgelassene Aufzeichnungen*, Sämtliche Werke, kritische Studienausgabe, 15 Bände, edited by G. Colli and M. Montinari, München 1980.

Axel PICHLER, *Philosophie als Text. Zur Darstellungsform der „Götzen-Dämmerung"*, De Gruyter, Berlin 2014.

Melanie SHEPHERD, *Let Us Return to Herr Nietzsche: On Health and Revaluation*, "The Journal of Nietzsche Studies", 50, 2019, pp. 125-148.

Marina SILENZI, *Dionysischer Histrionismus. Charles Féré und die Genese Nietzsches später Ästhetik*, "Nietzscheforschung", 22, 2015, pp. 147-156.

Marina SILENZI, *Eine psychophysiologische Lektüre der Vorreden von 1886/87. Genese und Bedeutung von „Krankheit“ und „Gesundheit“ in Nietzsches Spätphilosophie*, “Nietzsche-Studien”, 49, 2020, pp. 1-28.

Andreas Urs SOOMER, *Nietzsches-Kommentar: „Der Fall Wagner“ und „Götzen-Dämerung“*, De Gruyter, Berlin /Boston 2012.

Jörg ZIRFAS, Optionen. Wissens-, Macht- uns Selbstverhältnisse bei Michel Foucault und Wilhelm Schmid, in G. GÖDDE, N. LOUKIDELIS, J. ZIRFAS (eds.), Nietzsche und die Lebenskunst: ein philosophisch-psychologisches Kompendium, Springer, Stuttgart 2016, pp. 228-237.

«È GIUNTO VICINO AL SEGRETO DEGLI ELLENI»

Il Nietzsche umanista di Giorgio Colli

Ludovica BOI

(Istituto Italiano per gli Studi Filosofici)

Abstract: My paper aims to investigate the conception of culture, and in particular the conception of philology and classical literature, in the young Nietzsche's thought (1869-1875). Starting from the radical distancing from the method and purpose of the 19th-century classical philology, the questions are: from what kind of cognitive-practical impulse the study of the ancients derives for Nietzsche; what the salient features of the Nietzschean method are; what the proper function of a renewed way of looking at the Greeks is. Some ideas are proposed relating to the affinity of Nietzsche's vision with Leopardi's (regarding the criticism of the study method of the past widespread in the 19th century; and the distinction between scientific and humanistic studies) and Humboldt's thought (regarding the project of a "new" *Bildung*). More generally, the reading that Giorgio Colli gives of the young Nietzsche's thought is used as a critical reagent of the positions exposed and it is also shown that Colli is one of the main heirs of the Nietzschean method. In the final part of the paper, I focus on the distinction between "human" and "humanistic", theorized by the young Nietzsche: my thesis is that, despite the distancing from the humanism of traditional philology, the Nietzschean thought isn't free from a humanistic vocation.

Keywords: Philology, Humanism, Giorgio Colli, Ethics

> Se con *humanitas* si vuole alludere a una natura fondamentalmente buona e dignitosa dell'uomo, che esclude da sé ogni rozzezza, smisuratezza, crudeltà, la si cerchi altrove, ma non nella Grecia antica: quest'ultima al contrario, se messa in chiaro nella sua vera natura, risulta per l'appunto antitetica all'umanesimo. […] Qui l'essenza non è "umanistica", bensì "umana".
>
> Giorgio Colli, *Scritti su Nietzsche*

1. Una critica e un'esigenza vitale: per un ripensamento della disposizione alla filologia classica

Già alcuni mesi prima di occupare la cattedra di Filologia classica di Basilea, il giudizio di Nietzsche sulla gran parte dei filologi suoi contemporanei è netto e sprezzante: si tratta di una «brulicante genìa» caratterizzata da un «affaccendarsi da talpe, con le cavità mascellari rigonfie e lo sguardo cieco, contente di essersi accaparrate un lombrico, e indifferenti verso i veri, urgenti problemi della vita».[1] Colpiscono, di primo acchito, i riferimenti alla cecità, all'aridità spirituale e a una superficiale indifferenza, a significare la totale estraneità di questi studiosi a quelli che appaiono a un Nietzsche appena ventiquattrenne i problemi costitutivi dell'essere umano, gli interrogativi trasversali che sempre ne hanno inquietato e tuttora ne inquietano l'esistenza, scuotendone le fondamenta. I problemi «veri, urgenti»[2] – quelli che, per utilizzare una categoria heideggeriana, si potrebbe definire "*denkwürdig*" – *accomunano* la nostra epoca e l'età anteriore, in quanto investono la stessa vita umana ancor prima e più a fondo della sua forma storica e del suo dispiegarsi in strutture socio-politiche. Risulta così, dalla critica ai futuri colleghi accademici, un primo punto riguardo al senso dello studio dei classici per il giovane Nietzsche: si tratta di indagare i testi non per scavare sino alla più minuta caratteristica di questa o quella forma grammaticale – i molteplici lombrichi che riempiono le mascelle delle talpe –, ma per trarne forza vitale al punto da tentare di rispondere ai quesiti che assillano l'umano.[3]

---

[1] Lettera a Erwin Rohde del 20 novembre 1868 (EN I, 1850-1869, p. 651; KGB, I, 3, pp. 531-2). I riferimenti alle opere di Nietzsche faranno uso delle seguenti abbreviazioni: EN = *Epistolario*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1976 sgg.; GOA = *Großoktav-Ausgabe*, hrsg. von verschiedenen Herausgebern unter der Aufsicht von Elisabeth Förster-Nietzsche, Naumann / Alfred Kröner, Leipzig 1894-1913; KGB = *Nietzsche Briefwechsel: kritische Gesamtausgabe*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, weitergeführt von Norbert Miller und Annemarie Pieper, De Gruyter, Berlin-New York 1975 ff.; KGW = *Werke: kritische Gesamtausgabe*, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, weitergeführt von Wolfgang Müller-Lauter und Karl Pestalozzi, ab Abt. IX/4 von Volker Gerhardt, Norbert Miller, Wolfgang Müller-Lauter und Karl Pestalozzi, De Gruyter, Berlin-New York 1967 ff.; OFN = *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Adelphi, Milano 1964 sgg. La sigla *FP* sta per *Frammenti postumi*.

[2] EN I, 1850-1869, p. 651; KGB, I, 3, pp. 531-2.

[3] Una simile critica all'aridità dello studio filologico-antichistico del XIX secolo si ritrova in un autore molto caro al giovane Nietzsche, quel «filologo-poeta» (OFN IV, 1, *FP 1875-1876*, 5 [17], p. 114; KGW IV, 5 [17], p. 120), il cui metodo si contrappone alla via di ricerca delle "talpe", Giacomo Leopardi. Mi riferisco, in particolare, a una lettera, datata 1822, che il Recanatese scrive al padre, in cui lamenta la ristrettezza di vedute dell'ambiente letterario romano: «Non ho ancora potuto conoscere un letterato romano che intenda sotto il nome di letteratura altro che l'Archeologia. Filosofia, morale, politica, scienza del cuore umano, eloquenza, poesia, filologia, tutto ciò è straniero

> Se assumiamo un atteggiamento scientifico rispetto all'antichità – sia che con l'occhio dello storico cerchiamo di comprendere il divenuto, sia che alla maniera delle scienze naturali rubrichiamo, compariamo ed eventualmente riconduciamo ad alcune leggi morfologiche le forme linguistiche dei capolavori antichi: in ogni caso perdiamo la meravigliosa forza formatrice, anzi il vero e proprio profumo dell'atmosfera antica, dimentichiamo quella nostalgica commozione che, bellissimo auriga, condusse fino ai Greci con la forza dell'istinto i nostri sensi e i nostri pensieri.[4]

Così si esprime il giovane Nietzsche nella sua prolusione inaugurale presso l'Università di Basilea (1869). L'erudizione filologica dell'epoca ottocentesca, astratta e infeconda, la cui critica compare anche in *Sull'avvenire delle nostre scuole*[5] e nel ricco materiale preparatorio dell'opera che sarebbe stata intitolata *Noi filologi*, è, inoltre, il capo d'accusa attorno a cui Richard Wagner costruisce, nel 1872, la propria risposta alla stroncatura della *Nascita della tragedia* da parte di Ulrich von Wilamowitz-Möllendorf. Secondo Wagner, che interviene a sostegno di Nietzsche, nella filologia accademica è scomparsa qualunque forza formatrice e pedagogica, reciso definitivamente il legame tra preparazione tecnica ed espressione artistica. L'eccesso di specializzazione e di erudizione è indice di una scienza misera e autoreferenziale.[6]

---

in Roma, e par un giuoco da fanciulli, a paragone del trovare se quel pezzo di rame o di sasso appartenne a Marcantonio o a Marcagrippa» (Giacomo LEOPARDI, Lettera al padre del 9 dicembre 1822, in Sebastiano TIMPANARO, *La filologia di Giacomo Leopardi*, Laterza, Roma 1997[3], p. 64). Il poeta-filosofo italiano, all'epoca della lettera anch'egli ventiquattrenne, è, non troppo diversamente dal giovane Nietzsche, preoccupato per le sorti di una scienza ormai epigonica, che trascura il senso più riposto delle discipline umanistiche per affannarsi a far chiarezza su dettagli storiografici irrilevanti. Per una più ampia tematizzazione del confronto tra Nietzsche e Leopardi sui temi della filologia e della poesia-filosofia, cfr. Ludovica BOI, *Nell'alveo dell'immaginazione: Leopardi e Nietzsche tra poesia e filosofia*, in Ludovica BOI e Sebastian SCHWIBACH (a cura di), *«Il primo fonte della felicità umana»: Leopardi e l'immaginazione*, di prossima pubblicazione per La Scuola di Pitagora Editrice, Napoli 2021.

[4] OFN I, 2, *Omero e la filologia classica*, p. 520.

[5] «No, miei studenti liceali, la Venere di Milo non vi importa nulla; ma importa altrettanto poco ai vostri insegnanti, e questa è la disgrazia […]. Chi potrà condurvi sino alla patria della cultura se le vostre guide sono cieche, pur spacciandosi ancora per gente che vede?» [OFN, III, 2, *Sull'avvenire delle nostre scuole*, p. 132; e ancora, l'erudizione accademica è definita «pinguedine», «ingrossamento ipertrofico di un corpo non sano» (*ivi*, p. 153)].

[6] La lettera aperta di Richard Wagner è pubblicata il 23 giugno 1872 sulla *Norddeutsche allgemeine Zeitung*, cfr. Richard WAGNER, *Lettera aperta a Friedrich Nietzsche, professore ordinario di filologia classica nell'Università di Basilea*, tr. it. Sergio Romagnoli e Franco Serpa, in Franco SERPA (a cura di), *La polemica sull'arte tragica*, Sansoni, Firenze 1972, pp. 243-249. Per la stroncatura di Wilamowitz (*Zukunftsphilologie! Eine erwidrung auf Friedrich Nietzsches'geburt der tragödie*, Gebrüder Borntraeger, Berlin 1872) in versione italiana, cfr. SERPA (a cura di), *La polemica sull'arte tragica*, pp. 211-242. Secondo Wagner, il merito di Nietzsche è stato rifondare metodo e senso della filologia: è riuscito a esprimere senza l'ausilio di un linguaggio necessariamente erudito e pedantesco che cosa gli "iniziati" scorgano sotto il velo delle loro ricerche, altrimenti incomprensibili per i profani. Sul punto, cfr. Gherardo UGOLINI, *Guida alla lettura della* Nascita della tragedia *di Nietzsche*, Laterza, Roma-Bari 2007, p. 155. Per la pubblica difesa

Corrono gli ultimi anni Trenta del Novecento quando un promettente studioso dell'antica filosofia del diritto, il giovane Giorgio Colli, attribuisce il decadimento delle scienze umane all'adozione di un metodo spiccatamente empiristico, che comprime l'ampio respiro della filologia e della storia all'interno dei serrati confini della scienza naturale. Il risultato di tale indirizzo di studio è una «congerie di fatti bruti»,[7] che più nulla ci dicono sulle epoche storiche trascorse, più nulla di vitale o di utile, che possa giovare all'essere umano contemporaneo: «Si è ormai al punto che un ottimo storico sarebbe valutato colui che sapesse stabilire il numero dei fagiani e delle pernici che entrarono nelle cucine di Enrico VIII di Inghilterra, e in più la loro razza e provenienza».[8] Il fenomeno già lamentato da Nietzsche sembra conoscere nel Novecento un nuovo sviluppo: a partire dalla stessa critica alla filologia contemporanea si può iniziare a comprendere, allora, l'affinità di spirito e di intenzioni che Giorgio Colli riscontra nel Nietzsche che guarda ai Greci.[9]

Ma qual è il senso proprio dello studio filologico per Friedrich Nietzsche? Quale la sua funzione specifica, e, ancor prima, quale il *bisogno* umano da cui nasce? Una prima risposta a questo genere di interrogativi si può trovare in un testo breve (già in parte citato), contenente tracce dell'entusiasmo che contraddistingue la progettualità di ogni inizio. È la prolusione inaugurale intitolata *Omero e la filologia classica*, che il nuovo professore di Filologia classica pronuncia all'Università di Basilea nel maggio del 1869. La filologia è qui descritta come la «messaggera degli dèi», che irrompe in un mondo funestato dalle più nere sciagure e racconta, *consolatrice*, di una terra lontana in cui gli dèi – ancora distanti dai concetti di colpa e di castigo – sono belli e luminosi.[10] Si tratta, dunque, di una concezione della filologia strettamente legata alla vita, che assolve la

---

di Nietzsche da parte di Erwin Rohde, datata ottobre 1872, cfr. Erwin ROHDE, *Filologia deretana*, tr. it. Sergio Romagnoli e Franco Serpa, in SERPA (a cura di), *La polemica sull'arte tragica*, pp. 251-295.

[7] Giorgio COLLI, *Il filologo*, in ID., *Apollineo e dionisiaco*, a cura di Enrico Colli, Adelphi, Milano 2010, p. 40.

[8] *Ibid*.

[9] Importanti osservazioni riguardo allo stretto rapporto tra filologia e vita in Giorgio Colli sono presentate in Giulio M. CAVALLI e Riccardo CAVALLI (a cura di), *Per una filologia della vita. Studi su* Apollineo e dionisiaco *di Giorgio Colli*, II volume della collana «Quaderni colliani», Accademia University Press, Torino 2020, in particolare nel contributo di Giulia M. CHESI, *Reversibilità oracolare e* bios. *Alcune riflessioni su* Il filologo *in* Apollineo e dionisiaco (pp. 1-11). Oltre al volume appena citato, per un'analisi dello stato dell'arte, cfr. Piero DI GIOVANNI, *Nietzsche: il gusto della filosofia*, Franco Angeli Editore, Milano 2014.

[10] OFN I, 2, *Omero e la filologia classica*, p. 537; KGW II, 1, p. 268. Sulla carica *inattuale* della filologia già nella prolusione del '69, e sulla considerazione dell'influsso di alcuni versi schilleriani, cfr. Francesco CATTANEO, *La presenza degli dèi. Filosofia e mito in Friedrich Nietzsche e Walter F. Otto tra verità e bellezza*, Orthotes, Napoli-Salerno 2019, pp. 36-38.

funzione di *consolare*, di lenire il dolore del presente. Solo tramite un serrato confronto con l'antichità, l'essere umano contemporaneo può rinnovare il proprio stare al mondo.

«Chi mi conosce dai tempi della scuola o dell'Università non ha mai dubitato che in me prevalessero le inclinazioni filosofiche; e anche negli studi filologici mi ha attirato di preferenza tutto ciò che mi sembrava significativo o per la storia della filosofia o per i problemi etici ed estetici»[11] – scrive, nel gennaio 1871, un Nietzsche già intenzionato ad abbandonare la propria cattedra per passare a quella di Filosofia. Occorre mettere in risalto il significativo nesso dello studio filologico con la filosofia, coi problemi etici ed estetici. D'altro canto, il giovane filologo avverte anche la necessità di rifondare, a partire dalla competenza filologica, una più vivace e complessa storia della filosofia, tanto che nello stesso 1871 scrive all'amico Rohde: «Penso che noi due prima o poi dovremmo riscaldare e illuminare dal di dentro la storia della filosofia greca, finora così squallida e mummificata».[12] Dunque, il bisogno che spinge Nietzsche a occuparsi di filologia è la messa in questione di problemi etici o estetici; a sua volta, la volontà di dedicarsi alla filosofia origina dalla possibilità di confrontarsi finalmente con la realistica immagine dell'antichità.[13] Filosofia e filologia ne risultano strette in un vincolo inestricabile.[14]

Il radicamento dello studio filologico in un'esigenza vitale, che prende la forma di un anelito filosofico, è il tratto distintivo del vero filologo, secondo Giorgio Colli: «A ogni quesito filosofico o scientifico, per ampio che sia, deve precedere *il problema della nostra esistenza*, che solo lo rende possibile».[15] Nietzsche è quindi «filologo»[16] in senso proprio, poiché si interroga su come vivere, manifestando «lo spirito di ogni più profonda filosofia», riuscendo ad attraversare «il mare infinito della vita» fino a intravedere in esso «il modo più alto di esistere».[17] Il bisogno nietzschiano di conoscere il passato in una forma non convenzionale o stilizzata, lontana da modelli precostituiti

---

[11] Lettera a Wilhelm Vischer, gennaio 1871 (EN II, 1869-1874, p. 168).

[12] Lettera a Erwin Rohde, dicembre 1871 (*ivi*, p. 243).

[13] Coniata in considerazione dei corsi accademici, trovo chiarificatrice la strategia interpretativa fornita, a proposito dell'influsso dell'ermeneutica filologica sul Nietzsche filosofo, in Carlotta SANTINI, *Die Methode der Quellenforschung am Beispiel der Basler Vorlesungen*, in Renate RESCHKE (hrsg.), *Frauen: Ein Nietzschethema? - Nietzsche: Ein Frauenthema?*, "Nietzsche-Forschung", Band 19 (2012), p. 276: «Nicht mehr also ein Philosoph gegen die Philologen, oder ein Philologe zwischen Philologen, sondern ein Philologe, der Philosoph geworden ist». La chiave ermeneutica appena citata è quella attraverso cui il presente lavoro si sviluppa: isolare il Nietzsche "filologo" dal Nietzsche "filosofo" comprometterebbe la comprensione dell'uno e dell'altro.

[14] A proposito, cfr. anche OFN I, 2, *Omero e la filologia classica*, p. 538: «Ogni attività filologica dev'essere racchiusa e circondata da una concezione filosofica del mondo».

[15] COLLI, *Il filologo*, p. 29. Corsivo mio.

[16] COLLI, *Nietzsche e la* Geburt, in ID., *Apollineo e dionisiaco*, p. 57.

[17] COLLI, *Il filologo*, p. 29.

o semplificazioni di facciata, «nasce dalla vita immediata».[18] Il filosofo di Röcken risulta mosso dalla più radicale delle domande, da quei «veri, urgenti problemi della vita» verso i quali egli stesso lamenta l'indifferenza della filologia accademica.

2. La vera filologia: una questione di metodo

I) Chiarita la presa di distanza dalla filologia accademica ottocentesca e trattato della diversa origine spirituale dello studio filologico per Nietzsche, ci si potrebbe ora chiedere quali siano, all'atto pratico, i tratti distintivi del Nietzsche studioso dell'antichità. In base a quali aspetti peculiari il filosofo di Röcken rivendica una certa indipendenza dalla "scuola" cui appartengono Wilamowitz e gli altri suoi avversari?[19] In altre parole, qual è il *metodo* proprio del Nietzsche studioso dei Greci?

Una filologia che, si è visto, scaturisce da un'esigenza vitale del ricercatore, non può che rifarsi alla *vita* stessa delle personalità che intende indagare. Uno dei tratti dello studio filologico e antichistico non astratto si può riscontrare nella volontà di porre in primo piano le *personalità* dei filosofi greci. Probabilmente il più valido esempio di questa impostazione metodologica – che non solo fonde perizia filologica e indagine filosofica, ma che si concentra sugli aspetti biografici dei personaggi studiati – si attinge osservando lo svolgimento del primo anno basileese. Al primo mese di insegnamento, Nietzsche già dichiara l'intenzione di voler ampliare l'ambito di interesse dei propri allievi leggendo loro il *Fedone*;[20] durante il primo semestre studia approfonditamente, attraverso le testimonianze di Diogene Laerzio, sul quale compone alcuni saggi, le *vite* di Socrate e di Platone.[21] Inoltre, nel semestre invernale dello stesso anno intende svolgere il corso sui filosofi preplatonici, poi effettivamente tenuto soltanto a partire dal semestre estivo del '72.[22] L'interesse biografico si mantiene una costante del percorso filosofico-scientifico nietzschiano – si pensi alla celebre formula di voler rievocare una

---

[18] *Ivi*, p. 27.

[19] Due contrastanti concezioni della filologia opponevano allora la tradizionale scuola di Berlino (Theodor Mommsen; Heinrich von Treitschke; lo stesso maestro di Nietzsche, Friedrich Wilhelm Ritschl) al più eterogeneo e "sperimentale" gruppo di Basilea (Johann Jakob Bachofen e Jacob Burckhardt), fautore di una radicale problematicizzazione del rapporto con l'antico.

[20] Lettera a Friedrich Ritschl del 10 maggio 1869 (EN II, 1869-1874, p. 7).

[21] Un'accurata ricostruzione storica dei primi anni basileesi è in Piero DI GIOVANNI, *Introduzione* a Friedrich NIETZSCHE, *Die vorplatonischen Philosophen* (corso tenuto all'Università di Basilea negli anni accademici 1872, 1873 e 1876, in GOA, *Philologica*, Bd. XIX, pp. 127-234) [*Les philosophes préplatoniciens suivi de les διαδοχαί des philosophes*, textes établis d'après les manuscrits par Paolo D'Iorio, présentés et annotés par Francesco Fronterotta, traduit de l'allemand par Nathalie Ferrand, Combas, Paris 1994], tr. it. Piero Di Giovanni, *I filosofi preplatonici*, Laterza, Roma-Bari 1994, p. VIII.

[22] Lettera a Erwin Rohde del 16 giugno 1869 (EN II, 1869-1874, p. 18).

filosofia *aus drei Anekdoten*, da tre narrazioni aneddotiche riguardanti la personalità del filosofo (*La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*),[23] o ai corsi tenuti a Basilea, nel semestre invernale 1873-1874 e poi nel semestre estivo del '76, su "vita e dottrina" di Platone.[24] L'elemento personale [*das Persönliche*] di un filosofo è, secondo Nietzsche, il suo aspetto eternamente inconfutabile [*das ewig Unwiderlegbare*],[25] quanto non può venir messo in discussione né smentito da teorie innovative. Che, ad esempio, l'acqua sia il fondamento del mondo è una teoria che può venir *scientificamente* smentita e superata; mentre la personalissima intuizione che soggiace alla teoria naturalistica è un elemento indiscutibile, valido in sé. A ben vedere, proprio questa inconfutabilità dell'elemento personale sembra essere il tratto distintivo dello studio "umanistico": avrebbe ben poco senso interessarsi di dottrine ormai invalidate dal progresso scientifico, se non si trovasse in queste un'eco ben più interessante, quella legata all'elemento soggettivo di chi le ha elaborate.

> Chi legge ora più le opere di Galileo? – si chiede Leopardi a due secoli di distanza – ma certo che furono a suo tempo mirabilissime […]. Nondimeno ogni mediocre fisico o matematico dell'età presente, si trova essere, nell'una o nell'altra scienza, molto superiore a Galileo. Quanti leggono oggidì gli scritti del cancellier Bacone? chi si cura di quello del Mallebranche? e la stessa opera del Locke, se i progressi della scienza quasi fondata da lui, saranno in futuro così rapidi, come mostrano dover essere, quanto tempo andrà per le mani degli uomini?[26]

---

[23] «Aus drei Anekdoten ist es möglich, das Bild eines Menschen zu geben; ich versuche es, aus jedem Systeme drei Anekdoten herauszuheben, und gebe das übrige preis» (KGW III, 2, p. 297; OFN III, 2, *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, p. 139).

[24] Cfr. Piero DI GIOVANNI, *Il Platone di Nietzsche*, in Friedrich NIETZSCHE, *Einleitung in das Studium der platonischen Dialoge* (corso tenuto all'Università di Basilea nei semestri invernali 1871-72 e 1873-74 e nel semestre estivo 1876, in GOA, *Philologica*, Bd. XIX, pp. 237-304), tr. it. Piero Di Giovanni, *Plato amicus sed: introduzione ai dialoghi platonici*, Bollati Boringhieri, Torino 1991, p. 13. Per un elenco completo dei corsi tenuti da Nietzsche a Basilea, cfr. Gherardo UGOLINI, *Postfazione: Il corso universitario di Nietzsche sulla tragedia greca*, in Friedrich NIETZSCHE, *Einleitung zu den Vorlesungen über Sophocles Oedipus rex* (corso tenuto all'Università di Basilea nel semestre estivo 1870, in GOA, *Philologica*, Bd. XVII, pp. 293-325), tr. it. Gherardo Ugolini, *Sulla storia della tragedia greca*, Cronopio, Napoli 1994, pp. 116-117. Per una panoramica sull'insegnamento universitario nietzschiano, cfr. Curt Paul JANZ, *Friedrich Nietzsches akademische Lehrtätigkeit in Basel 1869-1879*, in "Nietzsche-Studien", 3, 1974, pp. 192-203; Ernst HOLZER, *Vorlesungen von Friedrich Nietzsche*, in "Süddeutsche Monatshefte", 4, Bd. 2, 1907, pp. 94-118; Richard MEISTER, *Nietzsches Lehrtätigkeit in Basel 1869-1879,* in "Anzeiger der österreichischen Akademie der Wissenschaften", Philosophisch-historische Klasse, n. 7, 1948, pp. 103-121.

[25] KGW III, 2, p. 297.

[26] Giacomo LEOPARDI, *Il Parini ovvero della gloria* (Capitolo XI), in ID., *Operette morali*, in ID., *Tutte le poesie e tutte le prose*, a cura di Lucio Felici ed Emanuele Trevi, Newton Compton, Milano 1997, p. 550.

Il ragionamento condotto dal Nietzsche studioso dell'epoca tragica è assai simile.[27] Se la conoscenza tecnico-scientifica è progressiva e ogni teoria può venir surclassata da una nozione posteriore e più certa, lo studio dell'essere umano in quanto tale non può essere indebolito dal sopraggiungere di dati più certi o più "veri". L'elemento personale e intimo in ogni filosofo o letterato è *ewig unwiderlegbar*, non corre il rischio di essere smentito da successive scoperte scientifiche: in quanto del tutto singolare e irripetibile, esso costituisce il vero campo di interesse delle discipline che interrogano il passato.

Giorgio Colli condivide questo primo aspetto del metodo nietzschiano, tanto da farne un proprio *modus operandi* nello studio di Friedrich Nietzsche stesso:

> Il riposto significato e il valore eterno della teoria del dionisiaco si scoprono maggiormente conoscendo le aspirazioni e le sofferenze di tutta la vita che non attraverso la *Geburt*, così come una perfetta biografia farebbe penetrare nei dolori dell'*Übermensch* forse più che lo *Zarathustra*.[28]

Quindi, la filologia serve a conoscere anzitutto l'essere umano nelle sue multiformi manifestazioni. Janz coglie molto lucidamente l'obiettivo specifico degli studi del giovane Nietzsche, quando afferma che la filologia non è da lui intesa come una meccanica e alienante professione, ma piuttosto come «uno strumento per conoscere *l'uomo* dell'antichità»,[29] e, attraverso questi, «per conoscere sé stesso».[30] Il cattivo filologo – scrive Nietzsche – è colui che non comprende l'antichità oppure non comprende il presente o, addirittura, non comprende sé stesso.[31] La "colpa" [*Schuld*] del filologo-talpa può giacere anche nella mancata comprensione di sé: Nietzsche sembra qui affermare che l'individuo che non diventi problema a sé stesso, che non questioni sulla propria esistenza e sul proprio modo di vivere il presente, non possa definirsi un buon filologo, non possa rivolgere un adeguato sguardo all'antichità. La

---

[27] Sappiamo che nei mesi estivi del '73 per Nietzsche la lettura di Leopardi è pressoché quotidiana e che il filosofo di Röcken fu anche invitato a occuparsi della traduzione tedesca delle *Operette morali*; probabilmente anche durante il soggiorno sorrentino del '76-'77 Nietzsche ha modo di discutere testi e tematiche leopardiani (sul punto, cfr. Curt Paul JANZ, *Biographie*, Hanser, München 1978, tr. it. Mario Carpitella, *Vita di Nietzsche*, Laterza, Roma-Bari 1980, I, p. 509; e Massimiliano BISCUSO, *Leopardi tra i filosofi: Spinoza, Vico, Kant, Nietzsche*, La scuola di Pitagora Editrice, Napoli 2019, pp. 175-189).

[28] COLLI, *Nietzsche e la* Geburt, p. 69. Cfr. anche COLLI, *Il filologo*, p. 38, dove l'autore prende le distanze dalla tradizionale cultura storica, il cui metodo «raggela l'entusiasta», e che, essendo «oggettiva, enciclopedica, informativa», non scorge nella *personalità* dei filosofi il valore supremo della ricerca.

[29] JANZ, *Vita di Nietzsche*, p. 156. Corsivo mio.

[30] *Ibid*.

[31] OFN IV, 1, *FP 1875-1876*, 7 [7], p. 186; KGW IV, 1, p. 203.

filologia risulta, ancora una volta, ancorata alla vita e allo sviluppo del proprio sé, è intesa come *Bildung*, "costruzione" dell'individualità.

Conoscere la vita degli antichi per comprendere noi stessi significa, dunque, concepire il nostro oggetto di studio non come un ente esterno, ma come manifestazione della stessa vita che si esprime in noi in quanto *pathos* conoscitivo.[32] Il fine della ricerca nietzschiana non è, così, estrinseco al soggetto conoscente, ma anzi fondato in esso.

La strutturale relazione tra filologia e modo di vivere richiama alla mente gli studi condotti da Pierre Hadot, vòlti a illuminare quale fosse la relazione esistente in epoca antica e tardoantica tra disciplina filosofica e scelta di vita. Per gli antichi si era filosofi non in funzione dell'originalità della produzione scientifica, ma in funzione del modo in cui si viveva: il discorso filosofico sarebbe divenuto realmente tale solo se si fosse trasformato in modo di vita.[33] Il discorso filosofico, cioè, detiene, «direttamente o indirettamente, una funzione formativa, educativa, psicagogica, terapeutica».[34] Per continuare a mettere a fuoco questo aspetto, si potrebbe tornare a interrogare l'ermeneutica colliana: il filosofo greco manifesta la «passione di vivere la propria filosofia», ciò a cui tende è una «perfezione di *bíos*».[35] Similmente, Nietzsche sostiene: la conoscenza filologica è tale solo se si trasforma in comprensione di sé e del presente.

II) Il metodo nietzschiano si contraddistingue anche per una certa emancipazione stilistica dalla più tradizionale scuola filologica. Chiaro segno di questo distacco si registra nella *Geburt*, che appare nel 1872, firmata dal docente di Filologia classica di Basilea, clamorosamente sprovvista di apparato critico. Richard Wagner, che interviene – come già si è ricordato – in difesa dell'opera nietzschiana, apprezza con entusiasmo l'assenza di note nel testo.[36] Giorgio Colli attribuisce a tale assenza la scarsa fortuna di quello che è un «entusiastico ditirambo giovanile»:[37] non soltanto

---

[32] Su ciò, cfr. COLLI, *Il filologo*, p. 28: l'impulso che muove il filologo «non è altro che brama di conoscere la vita, ma non attraverso un insieme di rappresentazioni astratte, quale sarebbe ad esempio il compito di regole sistematiche che costituiscono una scienza giuridica, bensì con il sentirsela vicina, come un oggetto che non è tale non essendo diverso da noi stessi conoscenti, passando attraverso la sua infinita molteplicità e mantenendo pur sempre se stesso nella propria limitazione di impulso che vuol conoscere per vivere in un certo modo».

[33] Cfr. Pierre HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Éditions Gallimard, Paris 1995, tr. it. Elena Giovanelli, *Che cos'è la filosofia antica?*, Einaudi, Torino 2010², p. 167.

[34] *Ivi*, p. 170.

[35] COLLI, *Il filologo*, p. 49.

[36] Cfr. WAGNER, *Lettera aperta a Friedrich Nietzsche, professore ordinario di filologia classica nell'Università di Basilea,* pp. 243-249.

[37] COLLI, *Nietzsche e la* Geburt, p. 55.

nell'Ottocento, ma anche nella contemporaneità, la cultura accademica, la schiera dei "competenti", è come schiava del ricorso all'apparato critico – scrive il torinese –, tanto che la qualità di un lavoro viene giudicata sulla base degli ulteriori studi cui esso rimanda, più che sul suo stesso contenuto. L'esposizione erudita di una massa di informazioni non strettamente necessarie per il lettore, ma attestanti la competenza scientifica dello studioso, assume, nella filologia accademica, tratti tanto dogmatici da risultare quasi devozionali:

> La cultura contemporanea è incatenata dalla nota, dall'apparato critico – non si entra senza questo lasciapassare nel santuario della scienza. Nietzsche giunse alla sua opera con lavorio filologico eccezionale, questo è troppo facilmente dimenticato, e credette inutile di occupare i nove decimi delle sue pagine di riferimenti pedanteschi; la sua teoria estetica sarebbe certo più stimata se l'avesse fatto. La nota è lo strumento tipico della pigrizia e dell'ipocrisia spirituale moderna – con essa ci si presenta come dei sapienti quando non lo si è, con essa si conquistano a buon mercato delle cattedre universitarie, poiché si trasforma con un po' di abilità in un mezzo docilissimo di falso. Come se un lettore intelligente non fosse in grado di giudicare dalla sua opera della cultura dell'autore, senza che questi a ogni piè sospinto gli venga ripetendo: tieni conto che io ho letto questo libro, e quest'altro, e quest'altro ancora.[38]

Nietzsche non costruisce la propria opera sul modello delle dissertazioni storico-filologiche, poiché non ambisce a una pura interpretazione storica della grecità, ma a una «visione filosofica *totale*».[39] Il rinvenimento dell'apollineo e del dionisiaco nell'universo mitico-religioso arcaico nasconde in realtà una ricerca più profonda, volta a chiarire la stessa essenza umana e la vita tutta, al di là delle singole epoche storiche.

Inoltre, lo sguardo totalizzante del giovane Nietzsche non è estraneo all'adozione di una certa *vis* artistica. Egli è consapevole di non poter rispondere ai propri avversari cattedratici condividendone la stessa strategia comunicativa:[40] alla pedanteria non si può rispondere in uno stile altrettanto pedante né "oggettivo", ma tentando di connettere i problemi della cultura al vissuto emotivo di ogni lettore, suscitando commozione, coinvolgimento, sostituendo all'algido rigore scientifico un più vibrante fascino letterario.[41] Perciò, non solo la *Nascita della tragedia* azzarda toni quasi poetici,

---

[38] *Ivi*, p. 56.

[39] Giorgio COLLI, *Scritti su Nietzsche*, Adelphi, Milano 1980, p. 16. Corsivo mio.

[40] Cfr. *Ivi*, p. 59.

[41] Gherardo Ugolini sottolinea l'influsso che un filologo come Friedrich August Wolf ebbe su Nietzsche. Dell'approccio wolfiano egli valorizza alcuni spunti, come il ritorno all'antico connubio di filologia e creazione artistica e l'ancoraggio dell'analisi filologica a un orizzonte teorico-filosofico di ampio respiro, cfr. Gherardo UGOLINI, *Nietzsche e la data di nascita della moderna filologia classica*, in Paolo D'IORIO, Maria Cristina FORNARI, Luca LUPO, Chiara PIAZZESI (a cura di), *Prospettive. Omaggio a*

ma anche uno scritto incentrato sul tema della cultura quale *Sull'avvenire delle nostre scuole* presenta un avvincente «intreccio di elementi autobiografici».[42]

L'arte invade il terreno della filologia e della più ampia analisi storico-culturale, senza per questo dare luogo a costruzioni fantastiche o arbitrarie. Nietzsche ha ben presenti i limiti di una "scienza dell'umano" che si sorprendesse a diagnosticare i fatti non come sono, ma come si vorrebbe che fossero. Ad esempio, all'interno dei corsi sui pensatori preplatonici, l'annosa questione delle antiche *diadokài* di filosofi è da lui considerata come una teoria arbitraria e falsa, che cerca di forzare in un nucleo unitario più visioni del mondo radicalmente diverse. Sebbene condivida la teoria dell'apprendistato di Parmenide presso Anassimandro e ritenga plausibile che Anassimene abbia ascoltato Parmenide, Nietzsche giudica errato sostenere che vi sia stata una *diadokè* ionica – nella sua tesi, il tedesco si rifà in primo luogo all'*auctoritas* di Teofrasto.[43] Ciò sia detto per sostenere che il senso dell'inclusione dell'espressione artistica nel recinto della filologia classica non è, in Nietzsche, quello di abbandonare il dato storico comprovato per adottare modelli interpretativi idealizzanti o astratti, quasi ad agevolare il compito della classificazione. La filologia nietzschiana è sì sensibile a un ornamento artistico delle proprie tesi, ma senza mai cedere a operazioni arbitrarie e confuse, come quelle retrodatazioni che sole permetterebbero di supportare la teoria delle *diadokài.*[44] In altre parole, Nietzsche è ben convinto di dover sforzarsi di non incasellare eventi storici antichissimi all'interno di schemi e concetti propri del modo di pensare contemporaneo, in quanto si correrebbe il rischio di limitarne la comprensione, adeguandone il contenuto a categorie posteriori.[45]

Giuliano Campioni, ETS, Pisa 2015, p. 51; cfr. anche Manfred RIEDEL, *Die Erfindung des Philologen. Friedrich August Wolf und Friedrich Nietzsche*, in "Antike und Abendland", 42, 1996, pp. 119-136. Ovviamente lo stile "artistico" di Nietzsche non compare nella totalità dei suoi studi filologici.

[42] COLLI, *Scritti su Nietzsche*, p. 59.

[43] Cfr. NIETZSCHE, *I filosofi preplatonici*, pp. 36-38.

[44] Per una panoramica sull'attività scientifica di Nietzsche filologo, comprensiva delle pubblicazioni che hanno preceduto il suo incarico accademico e delle conferenze tenute nell'ambito della "Associazione filologica" di Lipsia, un'organizzazione di studenti promossa da Ritschl, indipendente dalle istituzioni accademiche ufficiali, cfr. UGOLINI, *Postfazione: Il corso universitario di Nietzsche sulla tragedia greca*, pp. 102-105; Mario CARPITELLA, *Nietzsche: scritti filologici*, in Maria Cristina FORNARI (a cura di), *Nietzsche. Edizioni e interpretazioni*, ETS, Pisa 2006, pp. 471-474.

[45] Sul metodo del "risalimento alle spalle", che cerca di spiegare fenomeni antichissimi non guardando alla posterità, ma rintracciandone i segnali in un passato ulteriore, cfr. Giorgio COLLI, materiale inedito relativo al corso "Le origini della filosofia greca", tenuto all'Università di Pisa nell'anno accademico 1973-1974 (conservato presso Fondazione Arnoldo e Alberto Mondadori, Milano, Archivio Giorgio Colli, busta 24, fascicolo 011): le lezioni, raccolte da quattro studenti, costituiscono un dattiloscritto di 87 pagine. Colli torna a discutere del "risalimento alle spalle" come metodo che accomuna la propria impostazione filologica a quella nietzschiana nell'ultima intervista prima della

3. Un altro umanismo

Gli elementi allusivamente autobiografici presenti – come si diceva – in *Sull'avvenire delle nostre scuole* rimandano alla costituzione di una ristretta e quasi familiare comunità di giovani studenti. Nietzsche racconta, in questo contesto, della creazione di un piccolo gruppo di sodali intenti allo studio delle lettere, all'accrescimento spirituale, forse alla vera "filosofia".[46] Quella «strana associazione»[47] aveva un valore inestimabile: non soltanto accessorio supplemento degli studi liceali, rappresentò per quei giovani «la vera società ricca di frutti».[48] Ciò che colpisce, di questa digressione, è la particolare prospettiva sul problema della cultura: i giovani dell'associazione non sono mossi da istinti utilitaristici, da ambizioni di guadagno o da progetti di rapida ascesa sociale. La loro esistenza, quasi rivoluzionaria, si fonda su un privilegio sconosciuto alla moderna società borghese, ovvero il godimento dell'istante (uno dei caposaldi dell'intero pensiero nietzschiano).[49] Opposta a questa concezione della cultura è, infatti, la "moderna cultura", i cui scopi sono l'utilità e il guadagno.[50] Una cultura che fosse sganciata dall'utile produttivo, che si ponesse altri fini, e che richiedesse tempo, pazienza e

---

morte, che assume i toni del suo estremo confronto con il pensatore di Röcken: «La mia posizione verso i Greci è fortemente influenzata da Nietzsche nell'impostazione generale: proprio questo "andare alle spalle" che lei [*scil.* Giuliano Campioni] ricordava nella mia impostazione de *La sapienza greca* è quello che Nietzsche ha fatto rispetto alle origini della tragedia. Lui ha formulato e cercato una soluzione di un problema fondamentale della civiltà greca proprio attraverso un movimento di questo genere, uscendo cioè dall'esame diretto di quello che ci è rimasto della tradizione sulla tragedia e "prendendola alle spalle", cercando di vedere da dove è saltata fuori la tragedia greca, cioè dal mondo religioso greco visto in una luce e in una prospettiva molto originali, anche se non bisogna dimenticare che la sua prospettiva era già preparata da altri studi precedenti. Il suo sguardo è comunque assolutamente nuovo e originale: e uno sguardo simile io ho trasferito nell'àmbito della "sapienza". Questa è la cosa più profonda che io debbo a Nietzsche e che, secondo me, è assolutamente fondamentale» (Giuliano CAMPIONI, *Intervista a Giorgio Colli*, in "Librioggi: rassegna mensile di critica editoriale", 1, n. 7, dicembre 1978, pp. 8-9).

[46] Sensibile è di nuovo la vicinanza alle tesi espresse da Hadot, che, nel XX secolo, lamenta come la filosofia universitaria (lo stesso tipo di filosofia contro cui Nietzsche lanciava i propri strali) sia ancora, e forse più fortemente, «serva»: «La scelta dei professori, delle materie, degli esami è sempre soggetta a criteri "obiettivi", politici o finanziari, troppo spesso, sfortunatamente, estranei alla filosofia. L'istituzione universitaria porta a fare del professore di filosofia un funzionario il cui mestiere consiste, in larga parte, nel formare altri funzionari; non si tratta più, come nell'antichità, di formare al mestiere di uomo […]. Questo mestiere non mette più in gioco l'intera vita, come voleva la filosofia antica» (HADOT, *Che cos'è la filosofia antica?*, p. 249).

[47] OFN III, 2, *Sull'avvenire delle nostre scuole*, p. 105.

[48] *Ibid.*

[49] Per la considerazione dell'importanza del situarsi nel presente, in modo da godere dell'istante, nella prospettiva degli antichi esercizi spirituali, in particolar modo stoici ed epicurei, cfr. HADOT, *Che cos'è la filosofia antica?*, pp. 184-191.

[50] OFN III, 2, p. 109.

dedizione,[51] sarebbe – secondo Nietzsche – posta finalmente *al servizio dell'individuo*; al contrario, la moderna concezione della cultura veicola la teoria dell'individuo al servizio della scienza per cui lavora, «una scienza che divora come un vampiro le sue creature».[52] Nel ritratto della cultura realmente formatrice si può scorgere la *classica* concezione della cultura, imitando la quale sarebbe possibile, per l'essere umano del tardo Ottocento, una rinascita – un "risanamento", tanto che il filologo/filosofo è considerato una sorta di "medico" della cultura.[53]

Alcuni studiosi rinvengono nello sguardo nietzschiano una chiara eco del programma formativo humboldtiano: lo scopo principale della filologia classica, e della cultura tutta, non è tanto il progresso scientifico, ma la formazione, la *Bildung* intesa in primo luogo come movimento di autorealizzazione e di autoformazione.[54] In questo scopo rientra ogni interpretazione che preveda un coinvolgimento emotivo e personale nell'oggetto di studio:[55] «Uno studio che appaia mosso da un presunto interesse puramente scientifico resta estraneo alla *Bildung*».[56] Il vero studioso dell'antichità è, per Nietzsche, colui che, ad esempio di fronte alla Venere di Milo, si chiede che cosa rappresenti *per lui* tale figura di dea, a che cosa *gli servano* i pensieri da essa suscitati, o, ancora, che cosa le figure di Oreste, Edipo, Ifigenia, Antigone abbiano in comune *con il proprio cuore.*[57]

Dalle considerazioni sin qui svolte emerge il ritratto di un Nietzsche che si potrebbe definire, in maniera pressoché aproblematica, "umanista", interessato alla rinascita spirituale dell'essere umano contemporaneo, sostenitore di un forte legame tra

---

[51] «La "lega" tra intelligenza e possesso, sostenuta in base a queste idee, si presenta addirittura come un'esigenza morale. Secondo questa prospettiva, è malvista ogni cultura che renda solitari, che ponga dei fini al di là del denaro e del guadagno, che consumi molto tempo. […] In base alla moralità qui trionfante, si richiede senza dubbio qualcosa di opposto, cioè una *rapida* cultura, la quale renda capaci di diventare presto individui che guadagnano denaro» (*ivi*, p. 110).

[52] *Ivi*, p. 113.

[53] Cfr. OFN IV, 1, *FP 1875-1876*, pp. 148-149; EN II, 1869-1874, pp. 435 e 439 (lettere del 2 e 22 marzo 1873 inviate rispettivamente a Carl von Gersdorff e a Erwin Rohde).

[54] Nell'analisi di Humboldt (cfr. Wilhelm VON HUMBOLDT, *Ausgewählte philosophische Schriften*, herausgegeben von Johannes Schubert, Felix Meiner, Leipzig 1910, tr. it. Giovanni Moretto e Fulvio Tessitore, *Scritti filosofici*, UTET, Torino 2004), l'attenzione alla formazione del valore personale è presso i Greci rafforzata da un forte sentimento comunitario (*ivi*, *Sullo studio dell'antichità e di quella greca in particolare*, p. 277). Come per Nietzsche, per Humboldt gli antichi sono i maggiori esponenti di una cultura intesa come mezzo di miglioramento e affinamento, coltivazione del sé.

[55] Cfr. Viktor PÖSCHL, *Nietzsche und die klassische Philologie*, in Hellmut FLASHAR, Karlfried GRUNDER, Axel HORSTMANN (hrsg.), *Philologie und Hermeneutik im 19. Jahrhundert: zur Geschichte und Methodologie der Geisteswissenschaften*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1979, pp. 141-143; Carlo GENTILI, *Nietzsche*, il Mulino, Bologna 2001, p. 33.

[56] *Ibid*.

[57] OFN III, 2, *Sull'avvenire delle nostre scuole*, p. 132.

riflessione filosofico-teoretica ed etica pratica. Eppure, Nietzsche stesso ci invita a essere particolarmente cauti nell'adozione del termine "umanismo" rispetto ai Greci e all'adeguato modo di guardare al passato: «L'elemento *umano* [*Das Menschliche*] – rivelatoci dall'antichità – non deve essere scambiato con l'elemento *umanistico* [*das Humane*]».[58] I filologi idealizzanti e disinteressati alla reale immagine della grecità ci consegnano un ritratto falsato dei Greci, quasi questi ultimi fossero immuni da ogni crudeltà e irruenza. L'immagine della Grecia serena e rassicurante è una visione distorta, deformata e deformante,[59] "umanistica" nel senso deteriore del termine. Piuttosto, per Nietzsche gli antichi ci mostrano la reale essenza umana, manifestandosi, anziché "umanistici", eminentemente "umani". La forza vitale dell'individuo greco sta nella sua fanciullezza, nell'ingenuità e spontaneità, nel suo poter e voler ricominciare sempre daccapo: è questo l'elemento "umano" cui anche il contemporaneo, per mezzo di una rinnovata filologia, può finalmente guardare. Dirimente è, allora, l'accezione conferita al concetto di *humanitas*, con il quale sarebbe scorretto intendere una mera idealizzazione dell'essenza umana[60] - e la lingua tedesca in questo caso aiuta, tramite il termine (positivo per il Nietzsche del frammento in questione) "*Menschlichkeit*".

Lontano dal considerare la grecità come qualcosa di dissezionato, pacifico e inoffensivo, Nietzsche vi scopre un modello per un più alto e coraggioso modo di vivere il presente. Giorgio Colli afferra lucidamente il carattere dirompente della presentazione nietzschiana dell'antico, un'immagine che viene esibita quasi senza pudore, contro l'etichetta. Scrive infatti, nella sua bella prefazione alla *Nascita della tragedia* del 1977:

> *[All'epoca della pubblicazione della* Nascita della tragedia*]* Tutti capirono almeno che la scienza ufficiale era in pericolo, che quelli erano modi illeciti, contro il galateo, di trattare l'antichità. L'antichità doveva restare appunto qualcosa di antiquato, di inoffensivo, eventualmente edificante o illustrativo o retorico o dissezionato. Come si poteva permettere che diventasse qualcosa di ingombrante, di vivente, che non si può "storicizzare", cioè sterilizzare?[61]

---

[58] OFN IV, 1, *FP 1875-1876*, 3 [12], p. 90 (KGW IV, 1, p. 93: l'attribuzione indebita del tratto "umanistico" è sottolineata dal verbo "*unterschieben*"); cfr. anche *ivi*, 5 [60], p. 126 (KGW IV, 4, p. 134).

[59] L'accusa di deformazione e rimozione concettuali rivolta ai filologi classici compare anche in *Sull'avvenire delle nostre scuole*, cfr. OFN III, 2, pp. 148-149: il tradizionale filologo – scrive Nietzsche – sarebbe capace, per esempio, di fraintendere l'imponente figura di Edipo in senso moralistico, o di fingere che nella religione greca abbia regnato soltanto il solare e luminoso Apollo.

[60] Cfr. COLLI, *Scritti su Nietzsche*, p. 66.

[61] *Ivi*, p. 26.

La "sterilizzazione" dell'antico consegue al deteriore concetto di *humanitas*, che affonda le proprie radici in una rimozione. Piuttosto, nell'accezione dell'*humanitas* attiva nel pensiero nietzschiano, la quale accoglie in sé, realisticamente, anche espressioni della più cruda istintualità, sembra risuonare il motto terenziano "*Homo sum: humani nihil a me alienum puto*".[62]

Nietzsche mette, cioè, in guardia da un "cattivo" umanesimo, che ha deformato l'immagine della grecità, travisandola come mera espressione apollinea. Dunque, il pensiero di Nietzsche rimane a suo modo un *umanismo*, proprio perché critica il fraintendimento dell'essenza umana da una più realistica prospettiva sull'essere umano in quanto tale. Nel filosofo di Röcken è evidente la volontà di recuperare il senso ultimo della speculazione filosofica così come intesa nella Grecia antica.

In conclusione, per sostenere la tesi del carattere umanistico della filosofia nietzschiana bastino almeno i seguenti tre aspetti, nel presente lavoro sviscerati in relazione ad alcuni scritti giovanili, ma estendibili all'intera produzione filosofica: *a)* il pensiero nietzschiano non abbandona mai un'impostazione fortemente antropologica, restando ancorato all'obiettivo del perseguimento del miglior modo di vita per l'essere umano, di un *ethos* che lo renda più libero e più trasparente nel pensare e nell'agire; *b)* l'essere umano è caratterizzato come capace di assumere su di sé il proprio destino e decidere della propria vita, indipendentemente da oscuri condizionamenti: le questioni della scelta e della responsabilità sono centrali; il precetto dello "*Ja-sagen zum Leben*" origina, infatti, da una fondamentale e "abissale" assunzione di responsabilità; *c)* l'auspicato miglioramento dell'essere umano deriva, in origine, da un più adeguato confronto con gli antichi, vigendo il nesso tra *paideia* e *humanae litterae*.

Nota bibliografica

Massimiliano BISCUSO, *Leopardi tra i filosofi: Spinoza, Vico, Kant, Nietzsche*, La scuola di Pitagora Editrice, Napoli 2019.

Ludovica BOI e Sebastian SCHWIBACH (a cura di), *«Il primo fonte della felicità umana»: Leopardi e l'immaginazione*, di prossima pubblicazione per La Scuola di Pitagora Editrice, Napoli 2021.

Giuliano CAMPIONI, *Intervista a Giorgio Colli*, in "Librioggi: rassegna mensile di critica editoriale", 1, n. 7, dicembre 1978, pp. 8-9.

[62] Publio TERENZIO Afro, *Heautontimorumenos*, I, 1, 25.

Mario CARPITELLA, *Nietzsche: scritti filologici*, in Maria Cristina FORNARI (a cura di), *Nietzsche. Edizioni e interpretazioni*, ETS, Pisa 2006, pp. 471-474.

Francesco CATTANEO, *La presenza degli dèi. Filosofia e mito in Friedrich Nietzsche e Walter F. Otto tra verità e bellezza*, Orthotes, Napoli-Salerno 2019.

Giulio M. CAVALLI e Riccardo CAVALLI (a cura di), *Per una filologia della vita. Studi su* Apollineo e dionisiaco *di Giorgio Colli*, II volume della collana «Quaderni colliani», Accademia University Press, Torino 2020.

Giorgio COLLI, materiale inedito relativo al corso "Le origini della filosofia greca", tenuto all'Università di Pisa nell'anno accademico 1973-1974, conservato presso Fondazione Arnoldo e Alberto Mondadori, Milano, Archivio Giorgio Colli, busta 24, fascicolo 011.

Giorgio COLLI, *Dopo Nietzsche*, Adelphi, Milano 1974.

Giorgio COLLI, *Scritti su Nietzsche*, Adelphi, Milano 1980.

Giorgio COLLI, *Apollineo e dionisiaco*, a cura di Enrico Colli, Adelphi, Milano 2010.

Piero DI GIOVANNI, *Il Platone di Nietzsche*, in Friedrich NIETZSCHE, *Plato amicus sed: introduzione ai dialoghi platonici*, Bollati Boringhieri, Torino 1991, pp. 7-33.

Piero DI GIOVANNI, *Introduzione* a Friedrich NIETZSCHE, *I filosofi preplatonici*, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. VII-XXXI.

Piero DI GIOVANNI, *Nietzsche: il gusto della filosofia*, Franco Angeli Editore, Milano 2014.

Carlo GENTILI, *Nietzsche*, il Mulino, Bologna 2001.

Pierre HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Éditions Gallimard, Paris 1995, tr. it. Elena Giovanelli, *Che cos'è la filosofia antica?*, Einaudi, Torino 2010[2].

Ernst HOLZER, *Vorlesungen von Friedrich Nietzsche*, in "Süddeutsche Monatshefte", 4, Bd. 2, 1907, pp. 94-118.

Wilhelm VON HUMBOLDT, *Ausgewählte philosophische Schriften*, herausgegeben von Johannes Schubert, Felix Meiner, Leipzig 1910, tr. it. Giovanni Moretto e Fulvio Tessitore, *Scritti filosofici*, UTET, Torino 2004.

Curt Paul JANZ, *Friedrich Nietzsches akademische Lehrtätigkeit in Basel 1869-1879*, in "Nietzsche-Studien", 3, 1974, pp. 192-203.

Curt Paul JANZ, *Biographie*, Hanser, München 1978, tr. it. Mario Carpitella, *Vita di Nietzsche*, Laterza, Roma-Bari 1980.

Giovanni LEGHISSA, *Incorporare l'antico: filologia classica e invenzione della modernità*, Mimesis, Milano 2007.

Giacomo LEOPARDI, *Tutte le poesie e tutte le prose*, a cura di Lucio Felici ed Emanuele Trevi, Newton Compton, Milano 1997.

Richard MEISTER, *Nietzsches Lehrtätigkeit in Basel 1869-1879,* in "Anzeiger der österreichischen Akademie der Wissenschaften", Philosophisch-historische Klasse, n. 7, 1948, pp. 103-121.

Friedrich NIETZSCHE, *Einleitung zu den Vorlesungen über Sophocles Oedipus rex* (corso tenuto all'Università di Basilea nel semestre estivo 1870), in GOA, *Philologica*, Bd. XVII, pp. 293-325, tr. it. Gherardo Ugolini, *Sulla storia della tragedia greca*, Cronopio, Napoli 1994.

Friedrich NIETZSCHE, *Die vorplatonischen Philosophen* (corso tenuto all'Università di Basilea negli anni 1872, 1873 e 1876), in GOA, *Philologica*, Bd. XIX, pp. 127-234 [*Les philosophes préplatoniciens suivi de les διαδοχαί des philosophes*, textes établis d'après les manuscrits par Paolo D'Iorio, présentés et annotés par Francesco Fronterotta, traduit de l'allemand par Nathalie Ferrand, Combas, Paris 1994], tr. it. Piero Di Giovanni, *I filosofi preplatonici*, Laterza, Roma-Bari 1994.

Friedrich NIETZSCHE, *Einleitung in das Studium der platonischen Dialoge* (corso tenuto all'Università di Basilea nei semestri invernali 1871-72 e 1873-74 e nel semestre estivo 1876), in GOA, *Philologica*, Bd. XIX, pp. 237-304, tr. it. Piero Di Giovanni, *Plato amicus sed: introduzione ai dialoghi platonici*, Bollati Boringhieri, Torino 1991.

Friedrich NIETZSCHE, *Großoktav-Ausgabe* [GOA], hrsg. von verschiedenen Herausgebern unter der Aufsicht von Elisabeth Förster-Nietzsche, Naumann / Alfred Kröner, Leipzig 1894-1913.

Friedrich NIETZSCHE, *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Adelphi, Milano 1964 sgg.

Friedrich NIETZSCHE, *Werke: kritische Gesamtausgabe* [KGW], hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, weitergeführt von Wolfgang Müller-Lauter und Karl Pestalozzi, ab Abt. IX/4 von Volker Gerhardt, Norbert Miller, Wolfgang Müller-Lauter und Karl Pestalozzi, De Gruyter, Berlin-New York 1967 ff.

Friedrich NIETZSCHE, *Nietzsche Briefwechsel: kritische Gesamtausgabe* [KGB], hrsg. von G. Colli und M. Montinari, weitergeführt von Norbert Miller und Annemarie Pieper, De Gruyter, Berlin-New York 1975 ff.

Friedrich NIETZSCHE, *Epistolario* [EN], a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1976 sgg.

Viktor PÖSCHL, *Nietzsche und die klassische Philologie*, in Hellmut FLASHAR, Karlfried GRUNDER, Axel HORSTMANN (hrsg.), *Philologie und Hermeneutik im 19. Jahrhundert: zur Geschichte und Methodologie der Geisteswissenschaften*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1979, pp. 141-155.

Manfred RIEDEL, *Die Erfindung des Philologen. Friedrich August Wolf und Friedrich Nietzsche*, in "Antike und Abendland", 42, 1996, pp. 119-136.

Carlotta SANTINI, *Die Methode der Quellenforschung am Beispiel der Basler Vorlesungen*, in Renate RESCHKE (hrsg.), *Frauen: Ein Nietzschethema? - Nietzsche: Ein Frauenthema?*, "Nietzsche-Forschung", Bd. 19, 2012, pp. 269-277.

Franco SERPA (a cura di), *La polemica sull'arte tragica*, Sansoni, Firenze 1972.

Sebastiano TIMPANARO, *La filologia di Giacomo Leopardi*, Laterza, Roma 1997[3].

Gherardo UGOLINI, *Postfazione: Il corso universitario di Nietzsche sulla tragedia greca*, in Friedrich NIETZSCHE, *Sulla storia della tragedia greca*, Cronopio, Napoli 1994, pp. 101-140.

Gherardo UGOLINI, *Guida alla lettura della* Nascita della tragedia *di Nietzsche*, Laterza, Roma-Bari 2007.

Gherardo UGOLINI, *Nietzsche e la data di nascita della moderna filologia classica*, in Paolo D'IORIO, Maria Cristina FORNARI, Luca LUPO, Chiara PIAZZESI (a cura di), *Prospettive. Omaggio a Giuliano Campioni*, ETS, Pisa 2015, pp. 47-51.

SUPERSTIZIONE, "SOPRAVVIVENZA", SALUTE

L'antropologia del ritmo di Friedrich Nietzsche

Alice GIORDANO

(Università Vita-Salute San Raffaele)

Abstract: The aim of this contribution is to explore the anthropological dimension of the concept of "rhythm", as it is presented in Nietzschean philosophy, specifically in some passages of his lectures in Basel on the History of Greek Literature, which converge in the aphorism 84 of The Gay Science. Since 1875, Nietzsche has expressed an interest in some ethno-anthropological texts, such as those by J. Lubbock and E. B. Tylor, and explores starting from them the "primitive" dimension of man in his relationship with nature, religion and superstition. As an example of this anthropological influence, it will be shown that the Nietzschean notion of "Rhythmus" is partially indebted to the concept of "survival" borrowed from Tylor's work. More generally, the basis will be given for the acknowledgement of rhythm as a powerful tool to understand Nietzsche's conception of man as a "healthy" creature: a rhythmic declination of the theme of "great health" will be outlined.

Keywords: Rhythm, Anthropology, Superstition, Survival, Health.

«Quale aiuto per correggere quello stato privo di misura e senza garbo che è nella maggior parte di noi, dalle stesse Muse ci è stato dato il ritmo»,[1] si legge nel *Timeo*. Nella prospettiva platonica il sentimento del ritmo non è connaturato all'uomo ma viene ricevuto, come un dono, dalle Muse e da Apollo, e costituisce «la nostra prima educazione».[2] Nietzsche ha bene in mente le riflessioni di Platone sul ruolo che il ritmo gioca nella formazione di un buon cittadino e nel mantenimento dell'ordine nella *polis*;[3] la sua attenzione al senso e alla funzione di tale concetto non si limita, però, alla prospettiva greca classica, ma comporta un'analisi della sensibilità e della mentalità dell'uomo per così dire "primitivo". È a partire dal 1875 che Nietzsche si dedica alla

[1] PLATONE, Tim. 47de; tr. it. a cura di Giovanni Reale, *Platone. Tutti gli scritti*, Bompiani, Milano 2000, p. 1374.
[2] PLATONE, Leg. II 654a; tr. it. p. 1483.
[3] Come testimoniano, ad esempio, le trascrizioni di alcuni passi dalle *Leggi* (NF 1869-1874 5[14] e 5[15]).

lettura di alcuni testi di etnologia, come J. Lubbock, *The Origin of Civilisation and the Primitive Condition of Man* (1870) ed E. B. Tylor, *Primitive Culture* (1871), dai quali estrae strumenti concettuali utili nell'elaborazione di una nuova immagine dell'antichità, nonché dell'uomo.

L'intento del presente contributo è esplorare la dimensione antropologica del concetto di ritmo, così come si presenta nella filosofia di Nietzsche.[4] Obiettivo di più ampio respiro, è porre le basi per il riconoscimento del ritmo come chiave di lettura efficace per comprendere la visionaria, complessa e stratificata concezione che Nietzsche ha dell'uomo: si guarderà, in particolare, al tema della "grande salute".

I luoghi testuali presi in esame sono due, intrinsecamente connessi l'uno all'altro: si tratta di alcuni passi delle lezioni sulla *Storia della letteratura greca*, tenute a Basilea a partire dal semestre invernale 1874-1875,[5] e della loro rielaborazione nell'aforisma 84 del secondo libro de *La gaia scienza*, dal titolo *Dell'origine della poesia*. Sebbene il riferimento alla poesia potrebbe suggerire un pieno recupero della prospettiva filologica e delle analisi metriche e ritmiche della lingua greca, portate avanti da Nietzsche qualche anno prima,[6] non è di questo che si tratta prevalentemente nei testi citati. Come nota Christian J. Emden, a distinguere l'approccio di Nietzsche da quello dei suoi colleghi filologi è proprio l'interesse per un punto di vista anche antropologico sulla questione del ritmo;[7] secondo Giuliano Campioni, inoltre, le lezioni basileesi sono un luogo privilegiato per osservare il progressivo distacco di Nietzsche «da Wagner e dalla metafisica dell'arte per approdare alla valorizzazione dell'etnologia e dell'antropologia come strumenti per cogliere la complessità e le stratificazioni culturali del mondo antico in modo radicalmente nuovo».[8]

---

[4] Ad esempio, si mostrerà il legame che il ritmo, nietzscheanamente inteso, ha con la nozione di "survival" mutuata dai lavori dell'antropologo Tylor.

[5] Per un'analisi della *Geschichte der griechische Literatur* di veda Carlotta SANTINI, *The History of Literature as an Issue: Nietzsche's Attempt to Represent Antiquity*, a cura di: A. K. Jensen, H. Heit, *Nietzsche as a Scholar of Antiquity*, Bloomsbury, London New Dehli New York Sidney 2014, pp. 159-179.

[6] Nietzsche si occupa ampiamente del tema del ritmo in occasione di alcune lezioni tenute all'Università di Basilea nel 1870-1871 sulla metrica antica; i testi scritti in occasione e in seguito a queste lezioni sono raccolti nel terzo volume della seconda *Abteilung* dell'edizione Colli-Montinari tedesca, non ancora tradotto in italiano, con i seguenti titoli: *Griechische Rhythmik*; *Aufzeichnungen zur Metrik und Rhythmik*; *Zur Theorie der quantitirenden Rhythmik*; *Rhythmische Untersuchungen* (KGW II/3, pp. 99-338). Cfr. Fritz BORNMANN, *Nietzsches metrische Studien*, in "Nietzsche Studien", 18, 1989, pp. 472-489.

[7] Cfr. Christian J. EMDEN, *Sprache, Musik und Rhythmus. Nietzsche über die Ursprünge von Literatur, 1869-1879*, in "Zeitschrift für deutsche Philologie", 2002, 121, 2, pp. 203-230.

[8] Giuliano CAMPIONI, *Nota al testo*, in Friedrich NIETZSCHE, *Il servizio divino dei Greci*, a cura di Manfred Posani Löwenstein, Adelphi, Milano 2012, pp. 223-226, p. 225.

1. Utilità superstiziosa

Dell'origine della poesia si apre con una netta presa di posizione da parte di Nietzsche, ossia con una critica a «coloro che amano il fantastico nell'uomo»[9] e che identificano nella poesia il simbolo del nobile distacco dell'umanità da tutto ciò che è utile. Secondo costoro la «ritmica del discorso»,[10] ovvero la poesia, non sarebbe qualcosa di vantaggioso ma, al contrario, di controproducente: «quasi irridendo ad ogni utile funzionalità»,[11] il linguaggio plasmato ritmicamente pare contrastare la funzione comunicativa del linguaggio stesso. Sebbene infici la chiarezza della comunicazione, però, la poesia si è sviluppata in tutti gli angoli della terra e continua tutt'oggi a fiorire; ciò testimonierebbe l'elevazione dell'uomo dai propri bisogni elementari verso la moralità e l'arte, e confuterebbe le tesi di chi va alla ricerca dell'utile in ogni cosa.

Carlo Gentili identifica come principale obiettivo polemico di Nietzsche l'estetica idealistica di Schiller, così come espressa nelle *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo*: attraverso un processo di sviluppo, l'uomo arriva ad apprezzare la bellezza a prescindere da qualsiasi scopo pratico, e «l'inutile diventa ben presto la parte migliore dei suoi piaceri».[12] Per una volta, infatti, il filosofo si schiera dalla parte degli utilitaristi («hanno ragione così di rado da far pietà!»),[13] sostenendo una tesi antitetica a quella appena esposta: la poesia nasce non *nonostante* gli svantaggi che procura, ma proprio *in virtù* della sua utilità. Così si esprime Nietzsche:

> In quei tempi antichi che videro il nascere della poesia, si ebbe sempre di mira l'utilità e una grandissima utilità – allorquando si introdusse il ritmo nel discorso, quel potere che dà un ordine nuovo a tutti gli atomi della proposizione, impone la scelta delle parole e conferisce un nuovo colore al pensiero, rendendolo più cupo, più estraneo, più lontano: un'*utilità superstiziosa* senza dubbio![14]

L'utilità della poesia deriva dunque, principalmente, dalla sua componente ritmica. Nel momento in cui un discorso viene messo in forma ritmica, si carica di capacità

---

[9] FW, 2, 84. Salvo diverse indicazioni, si adotteranno le sigle delle opere ormai diffuse nell'ambito delle ricerche nietzscheane, seguite dal numero del libro o dal nome della sezione, ove presente, e dal numero dell'aforisma (es.: FW, 2, 84 per l'aforisma 84 del secondo libro de *La gaia scienza*). Per ulteriori indicazioni in merito si rimanda alla sezione "Riferimenti bibliografici".
[10] FW, 2, 84.
[11] *Ibid*.
[12] Friedrich SCHILLER, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reyhe von Briefen*, J. G. Cotta, Tübingen 1795; tr. it. Giovanni Pinna, *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo*, in F. Schiller., *L'educazione estetica*, Aesthetica, Palermo 2005, pp. 23-125, p. 90. Cfr. Carlo GENTILI, *Poesia, divinazione, menzogna. Friedrich Nietzsche sull'origine della poesia*, in "Bollettino filosofico", 32, 2017, pp. 45-66, p. 50.
[13] FW, 2, 84.
[14] FW, 2, 84.

prima sconosciute ed è in grado di causare alcuni effetti specifici: anzitutto, provoca una riorganizzazione delle componenti di una frase; in secondo luogo, impone che certe parole vengano scelte a scapito di altre; infine, conferisce un "nuovo colore" al pensiero che dalle frasi in questione viene espresso. Mettere in forma ritmica un discorso comporta una sua riarticolazione interna, tale per cui gli elementi delle proposizioni vengono spostati, modificati, ricombinati.

Da un lato, Nietzsche pare confermare la sua tesi circa l'utilità del linguaggio,[15] ma espande il campo di applicazione a una particolare modalità del discorso: la poesia. Non solo il linguaggio ordinario, ma anche quello poetico risponde alle logiche utilitaristiche, e questa presa di posizione colloca il filosofo agli antipodi della tesi schilleriana. La poesia non eleva l'uomo dai propri bisogni, al contrario, è una specifica risposta a specifiche esigenze.

Dall'altro lato, particolarmente interessante è la tipologia di utilità a cui viene ricollegata la poesia. Nietzsche chiama in causa, infatti, un'*utilità superstiziosa*. Il tedesco *Aberglaube* traduce la forma latina *superstitio*, derivato da *superstare*, "stare sopra"; nel *De natura deorum*, Cicerone descrive i superstiziosi come coloro che si prodigano in voti e sacrifici agli dèi, affinché serbino i loro figli "superstiti", ossia sani e salvi.[16] Cicerone distingue dunque la *superstitio* dalla *religio*, identificando la prima con la paura degli dèi, la seconda con la devota venerazione degli dèi: «così "superstizioso" e "religioso" divennero l'uno nome di un difetto, l'altro di un pregio».[17]

Nietzsche riprende, forse inconsapevolmente, la medesima distinzione tra superstizione e religione, anche se la sua valutazione è molto lontana da quella ciceroniana, come emerge dall'aforisma 23 de *La gaia scienza*:

> Il superstizioso è, rispetto al religioso, sempre più «persona» di questo, e una società superstiziosa sarà quella in cui esistono già molti individui e il piacere dell'individualità. Da questo punto di vista, la superstizione appare sempre come un *progresso* rispetto alla

[15] Sin dal testo del 1873, *Su verità e menzogna in senso extramorale*, il linguaggio è investito di una essenziale funzione comunicativa che gli consente di semplificare la realtà e, proprio per questo però, gli impedisce di esprimerla adeguatamente. Si tratta di una concezione che Nietzsche non abbandona nel tempo: «la storia del linguaggio è la storia di un processo d'abbreviazione -; sulla base di questa rapida comprensione ci si lega strettamente, sempre più strettamente. Quanto più grande è la condizione di pericolo, tanto più grande è il bisogno di accordarsi facilmente e rapidamente su quel che è necessario», JGB, *Che cos'è aristocratico?*, 268.

[16] CIC., *De natura deorum*, II 72; tr. it. Domenico Lassandro, Giuseppe Micunco, *Opere politiche e filosofiche*, Unione Tipografico-Editrice torinese, Torino 2007, p. 261.

[17] *Ibid.*; trad. it. p. 263. Cfr. *ivi*, I 117; trad. it. p. 195.

> fede e come un segno del fatto che l'intelletto diviene più indipendente e vuole avere i suoi diritti.[18]

La superstizione, in questo passo, è descritta come uno dei sintomi dell'autunno di un popolo. Nella fase declinante, la compattezza di una società (costumi, religione, credenze) si sfalda, mentre fanno il loro ingresso nuove idee. Si può dunque dire che, nella prospettiva nietzscheana, l'affermazione di Cicerone si inverte e la religione ufficiale diventa il nome di un difetto, la superstizione è invece, quantomeno in parte, il nome di un pregio. Difatti, la superstizione è una «libertà di pensiero di second'ordine – chi si dà in braccio a quella, elegge certe forme e formule a suo talento e si concede il diritto della scelta».[19] Chi è superstizioso non riesce, dunque, a fare a meno della religione, e ciò nonostante rivendica la libertà di scegliere le proprie forme e le proprie formule religiose, contrastando quelle ufficialmente riconosciute. La fede si è consolidata come un sistema vincolato di riti e credenze, che i superstiziosi rischiano di mandare in frantumi.

Si tornerà sul concetto di superstizione, per ora si può osservare ciò che segue: quando Nietzsche si schiera a favore dell'utilità della poesia, non ha in mente una distinzione dicotomica tra il piano naturale e quello culturale. L'utilità della poesia è *superstiziosa* non solo perché ha di mira dei "superstiti", ovvero la sopravvivenza biologica della specie umana; il suo campo d'azione si estende senza soluzione di continuità alla "sopravvivenza" culturale di una società umana, o meglio al suo sviluppo – al suo "progresso", come si legge nel citato aforisma 23.

2. Il potere del ritmo: costringere e purificare

Occorre allora chiedersi in che cosa consistano, più specificamente, i reali vantaggi e l'"utilità superstiziosa" che Nietzsche attribuisce al fenomeno ritmico. Le funzioni del ritmo nelle società umane, sin dai loro albori, sono essenzialmente quattro e si possono riassumere come segue, secondo una suddivisione proposta da Nietzsche stesso:

1. obbligare (*zwingen*);
2. purificare (*reinigen / entladen*);
3. memorizzare (*mnemonische Mittel*);

[18] FW, 1, 23.
[19] *Ibid.*

4. comunicare (*reden*).[20]

Si incontra anzitutto l'idea che il ritmo sia in grado di esercitare una costrizione e di "obbligare" chi entra con esso in contatto:

> Ma, soprattutto, si voleva trarre utilità da quel soggiogamento elementare che l'uomo prova dentro di sé ascoltando la musica: il ritmo è una costrizione, genera un irresistibile desiderio d'assecondare, di mettersi in consonanza; non soltanto il movimento dei piedi, ma anche l'anima stessa segue la cadenza – probabilmente, si concludeva, anche l'anima degli dèi! Si tentava così di *costringerli* mediante il ritmo e di esercitare un potere su di essi: si gettava loro la poesia come un laccio magico.[21]

Il ritmo viene descritto come dotato di un potere particolare: costringe chi lo percepisce ad assecondarlo. In altri termini, il ritmo imprime una tendenza che obbliga, vincola, lega al ritmo stesso. Tale fenomeno non pare collocabile né su un piano puramente fisico e fisiologico, né su di uno esclusivamente psicologico, ma agisce tanto sul corpo (sul «movimento dei piedi»),[22] quanto sull'«anima»[23] – così si deduce dalle parole di Nietzsche.

Emerge dunque l'elemento di reale efficacia del potere di costrizione del ritmo: in un mondo abitato da dèi si pensò che, come l'uomo si sente sopraffatto dal ritmo e condotto da esso, così avrebbe dovuto sentirsi anche un dio. L'esperienza umana di "costrizione" viene dunque proiettata sulle divinità. Si tratta di una deduzione («si

---

[20] «1) man glaubt sie mit Musik zu zwingen, wie der Mensch sich selbst gezwungen fühlt. / 2) man glaubt sie zu reinigen u. ihrer allzu heftigen Affekte zu entladen. / 3) man prägt ihnen das menschl. Anliegen tiefer ein, wenn man es rhythm. faßt: das ist ein mnemonisches Mittel. / 4) man glaubt deutlicher und über größere Fernen hin mit ihnen reden zu können», KGW II/5, p. 284. Nell'aforisma 84 de *La gaia scienza*, invece, la numerazione non è presente e tuttavia il contenuto è ripreso quasi alla lettera. Come nota Santini, l'unico elemento di particolare rilievo che muta tra una esposizione e l'altra è l'ordine nel quale i quattro punti vengono inseriti all'interno del discorso: nell'opera del 1881, infatti, si assiste a un'inversione, tale per cui l'aspetto mnemonico e quello comunicativo vengono enunciati prima degli altri due (cfr. Carlotta SANTINI, *Nietzsche et la rythmique grecque. Une approche philologique et antropologique*, in "Les cahiers philosophiques de Strasbourg", 40, 2016, pp. 113-142, p. 123).

[21] FW, 2, 84.

[22] *Ibid*.

[23] *Ibid*. Si tratta di una questione fondamentale, sulla quale etnologi e antropologi hanno a lungo discusso e continuano a confrontarsi; difatti, nel momento in cui si analizzano gli effetti del ritmo sull'uomo (in particolar modo del ritmo musicale, ma anche di quello poetico), vi sono diverse ipotesi possibili circa la natura di tali effetti. Lo spettro delle interpretazioni è composito, ma è possibile individuare due posizioni paradigmatiche: da un lato, vi è l'idea che il ritmo agisca sull'uomo esclusivamente in virtù di leggi fisiche e acustiche; dall'altro lato, vi è l'ipotesi che, se il ritmo ha un tale potere sugli esseri umani, ciò non derivi da leggi naturali ma da particolari leggi culturali. Si può prendere come punto di riferimento per questo dibattito il noto testo di Gilbert ROUGET, *Musica e trance. I rapporti tra musica e fenomeni di possessione*.

concludeva»),[24] il cui presupposto è la comunanza di natura tra uomini e dèi, che vengono concepiti come una casta inferiore e una casta superiore che, però, sono «reciprocamente legate e appartengono a un'unica specie».[25] Tale visione antropologica giustifica l'idea che fosse possibile gettare agli dèi un *laccio magico*, che li costringesse così come gli uomini si sentono costretti. Il laccio magico è dunque il ritmo, la cui forza al contempo lega e incanta, vincola e stupisce.

Si tratta di un'idea che Nietzsche riprende da Hartung e dalla sua *Geschichte der Rhythmenschöpfung*, nella quale si legge:

> Tornando ancora più indietro, nel tempo in cui la poesia veniva usata per il culto religioso, ci si imbatte anzitutto in preghiere o incantesimi (che erano al tempo una cosa sola) […]. Tali incantesimi vogliono esercitare una forza vincolante, persino di costrizione sugli spiriti o gli dèi. Ma se devono avere questa forza vincolante, allora devono essere anch'essi espressi in una forma vincolata, ed è specialmente nel ritmo, nella misura, nella rima, che risiede questa forza magica.[26]

«Così il ritmo e la poesia entrarono nel culto, come strumenti per esercitare un effetto»,[27] spiega Nietzsche. Per rafforzare la sua tesi, nella *Storia della letteratura greca* cita lo *Ione* di Platone: non è solo l'uomo comune a sentirsi costretto dal ritmo, ma è anche l'esperienza peculiare del poeta a testimoniare tale fenomeno. Platone descrive l'ispirazione poetica con l'immagine di una catena di anelli attratti e orientati da un magnete: la musa ha la potenza divina di ispirare il poeta, che a sua volta ispira altre persone. L'esperienza è quella della costrizione e della sopraffazione a una forza esterna che invade e prende il controllo: come un magnete attira e orienta a sé diversi anelli,

---

[24] FW, 2, 84.

[25] NIETZSCHE, *Il servizio divino dei greci*, p. 19; cfr. *ivi*, pp. 218-219; cfr. MA I, 3, *La vita religiosa*, 111. È possibile estendere ulteriormente tale presupposto nell'ambito delle comunità primitive; come afferma Posani Löwenstein commentando il corso di Nietzsche sul culto greco, non solo gli dèi, ma tutte le «potenze della natura sono concepite alla stregua di entità personali, certamente più potenti degli uomini, ma da cui è possibile difendersi ricorrendo alle stesse strategie psicologiche che regolano i rapporti umani», Manfred POSANI LÖWENSTEIN, *I Greci selvaggi*, in NIETZSCHE, *Il servizio divino dei Greci*, pp. 267-287, p. 271.

[26] Johann A. HARTUNG, *Geschichte der Rhythmenschöpfung*, Wilhelm Engelmann, Leipzig 1856, p. VI (trad. mia); «Gehen wir aber noch weiter zurück, in die Zeit wo die Poesie noch blos dem religiösen Glauben diente, so begegnen uns hier zuerst die Gebete oder (was für jene Zeit Eins ist) Zaubersprüche […]. Diese Beschwörungsformeln wollen eine bindende, ja sogar zwingende Kraft über die Geister oder Götter ausüben. Wenn sie aber diese bindende Kraft haben sollen, so müssen sie auch selbst in einer gebundenen Form ausgeprägt sein, und gerade in dem Rhythmus und dem Versmaß, dem Reime, liegt diese magische Kraft». Cfr. Andrea ORSUCCI, *Orient - Okzident: Nietzsches Versuch einer Loslösung vom europäischen Weltbild*, De Gruyter, Berlin New York 1996, p. 79.

[27] «So kommt [Kunst] Rhythmus u. Poesie in den Kultus, als Mittel der Einwirkung», KGW II/5, p. 284.

così il poeta è ispirato dalla musa. La potenza del ritmo è allora analoga a quella di un magnete, e il poeta ne fa esperienza personale ogni volta che la musa si esprime attraverso di lui. Nietzsche riprende e condivide questa riflessione platonica, per poi aggiungere un tassello argomentativo: «Proprio come il poeta si sente costretto, così si crede che la violenza del ritmo possa costringere anche gli dèi».[28] Niente di più utile, in definitiva, che obbligare l'"anima" e i "piedi" degli dèi a seguire un ritmo imposto dagli uomini.

Il senso dell'utilità superstiziosa del ritmo risulta ora più chiaro nel suo primo punto, ovvero obbligare, costringere. Tuttavia, «esisteva anche un'idea più singolare»[29] che contribuì significativamente all'origine della poesia, ovvero il potere di purificazione.

> gran tempo prima che esistessero dei filosofi, si attribuiva alla musica la forza di sgravare gli affetti, di purificare l'animo, di ammansire la *ferocia animi* – e in verità proprio in virtù dell'elemento ritmico della musica. Quando la giusta tensione e armonia dell'anima erano andate perdute, si doveva *danzare*, seguendo la battuta del cantore – era la ricetta di questa terapia.[30]

Come argomenta Gentili, i due riferimenti di Nietzsche in questo passaggio sono Aristotele e la sua teoria della catarsi da un lato, e Jacob Bernays e la sua interpretazione della catarsi aristotelica dall'altro. Bernays, filologo della generazione precedente a Nietzsche (anch'egli allievo di Ritschl), traduce il greco *katharsis* con il tedesco *Entladung*, termine che nell'aforisma 84 de *La gaia scienza* appare ben tre volte.[31] Volendo limitare la questione a un punto di vista antropologico, occorre sottolineare l'espressione «gran tempo prima che esistessero i filosofi»:[32] l'esistenza di qualcosa di analogo a ciò che Aristotele chiama "catarsi" è in realtà molto più remota, e se ne possono rinvenire le tracce sin dagli albori delle società umane. È antichissima l'idea che la musica abbia il potere di sgravare gli affetti, purificare lo spirito e ammansire la *ferocia animi*; la componente della musica responsabile di tali effetti è, specifica Nietzsche, il ritmo. Il

---

[28] «So wie der Dichter sich gezwungen fühlt, glaubt man mit der rhythm. Gewalt auch die Götter zu zwingen», KGW II/5, p. 285.
[29] FW, 2, 84.
[30] *Ibid*.
[31] In aggiunta, nota sempre Gentili: «Che nel testo dell'aforisma siano presenti echi del trattato di Bernays [trattato del 1857 sulla *Poetica* di Aristotele] è suggerito anche dalla frase sopra riportata: "Molto tempo prima che esistessero i filosofi (*längst bevor es Philosophen gab*)" ecc., che sembra un evidente calco della frase di Bernays: "Molto tempo prima che un filosofo concepisse teorie estetiche (*längst bevor ein Philosoph ästhetische Theorien ersann*)"», GENTILI, *Poesia, divinazione, menzogna. Friedrich Nietzsche sull'origine della poesia*, pp. 54-55.
[32] FW, 2, 84.

potenziale di quest'ultimo è dunque enorme, il suo raggio d'azione incredibilmente ampio: può sia costringere che liberare, sia obbligare che purificare.

Anche in questo caso, il presupposto dell'uguaglianza di natura tra uomini e dèi nell'antichità consente di cogliere la vasta portata dei fenomeni appena citati. Sgravare, purificare e ammansire sono azioni che il ritmo rende possibili tanto tra gli uomini, quanto tra gli dèi. Partendo dai primi, ovvero dagli uomini, Nietzsche riporta alcuni esempi: Terpandro pacificò un tumulto, Empedocle ammansì un delirante e Damone purificò un giovane che soffriva per amore. La capacità di costringere, di trascinare, di incantare propria del ritmo ha concreti effetti terapeutici. Nel momento in cui l'anima, scrive Nietzsche, ha perso la giusta tensione e la sua armonia, il ritmo può intervenire per ripristinarle. Muovere il corpo secondo un certo ritmo può consentire all'anima di ritrovare il suo equilibrio: danzare era la vera e propria «ricetta di questa terapia».[33]

La musicoterapia è oggi una disciplina diffusa globalmente, praticata secondo forme e metodi differenti; la sua origine è però antichissima, come nota Nietzsche. Verso la fine degli anni '40 la musicoterapia inizia a diffondersi negli ospedali americani per veterani, poiché si scoprì che la sofferenza mentale e fisica di molti soldati, tornati dai campi di battaglia della seconda guerra mondiale, poteva essere alleviata dalla musica. Da quel momento in poi, la disciplina si sviluppa e struttura, dando origine a un vero e proprio campo di ricerca e applicazione medica. Se Nietzsche riportava i casi di Terpandro, Empedocle e Damone, un neurologo come Oliver Sacks racconta alcuni episodi più vicini a noi, volti a testimoniare, però, la stessa funzione terapeutica della musica. Occupandosi in modo particolare di pazienti con gravi forme di Parkinson, Sacks spiega che questa malattia comporta una compromissione della fluidità del movimento, della percezione, del pensiero e del sentimento.

> La balbuzie parkinsoniana (come quella verbale) può rispondere molto bene al ritmo e al flusso della musica, purché la musica sia del tipo «giusto» – e il tipo giusto è unico per ciascun individuo. Per una delle mie pazienti postencefalitiche, Frances D., la musica non era meno potente di un farmaco. Un minuto prima la vedevo compressa, contratta e bloccata, oppure agitata da movimenti a scatto, tic e discorsi incoerenti: una sorta di bomba a orologeria umana. Se le facevamo ascoltare della musica, un minuto dopo tutti quei fenomeni esplosivi-ostruttivi scomparivano, sostituiti da una beata facilità e fluidità di movimento; improvvisamente liberata dai suoi automatismi, la signora D., sorridente, si metteva a «dirigere» la musica, oppure si alzava e cominciava a ballare.[34]

---

[33] *Ibid*. Un testo che ricostruisce le origini e lo sviluppo della musicoterapia della Grecia antica è Antonietta PROVENZA, *La medicina delle Muse. La musica come cura nella Grecia antica*, Carocci Editore, Roma 2016.

[34] Oliver SACKS, *Musicophilia. Tales of Music and the Brain Musicofilia*, Knopf, New York 2007, tr. it. Isabella Blum, *Musicofilia*, Adelphi, Milano 2007, p. 321.

Per Frances D., la musica è potente tanto quanto un farmaco, se non di più. Tuttavia, non qualsiasi tipo di musica è in grado di sortire gli stessi effetti su pazienti diversi, ma vi è un tipo "giusto" di musica per ciascun individuo. Questa specificazione del neurologo è interessante, e fa inconsapevolmente eco alle seguenti parole di Nietzsche, che si trovano in una prima stesura dell'aforisma 1 de *La gaia scienza*: «orsù! Ognuno per sé e per la sua musica!».[35] Ogni individuo ha il proprio "flusso e riflusso", che è suo compito trovare e assecondare. Il ritmo musicale trascina e costringe non esclusivamente in virtù di proprietà acustiche (altrimenti dovrebbe sortire lo stesso effetto su tutti gli individui); la sua azione è il risultato di una combinazione favorevole di forze, secondo ciò che descriveva Nietzsche nel paragrafo *Kraft des Rhythmus*, inserito all'interno delle *Rhythmische Untersuchungen*: quando due ritmi si incontrano – il ritmo vitale compromesso di Frances D. e un ritmo *legato*, ad esempio – essi interagiscono in modo tale che la forza sensibile dell'uno modifica e include in sé quella dell'altro. «Tutto si muove secondo una nuova legge»,[36] che non annulla il ritmo scomposto della paziente parkinsoniana, ma lo ridetermina temporaneamente all'interno di una nuova configurazione. «Il fondamento e la spiegazione fisiologica del ritmo (e della sua potenza)»,[37] si appunta Nietzsche; non bisogna tuttavia intendere questo passo come se la fisiologia e le sue leggi fossero universali in ambito antropologico. Si tratta di individuare la musica "giusta" per ciascuno, ed è un punto che Nietzsche sottolineerà sempre più nei suoi scritti. Emblematiche le parole dell'aforisma 120 de *La gaia scienza*, dal titolo *Salute dell'anima*:

> La prediletta formula morale della medicina (di cui è autore Aristone di Chio): «la virtù è la salute dell'anima» – per essere utilizzabile dovrebbe, se non altro, essere trasformata in quest'altra: «la tua virtù è la salute della tua anima». Infatti una salute in sé non esiste e tutti i tentativi per definire una cosa siffatta sono miseramente falliti. Dipende dal tuo scopo, dal tuo orizzonte, dalle tue energie, dai tuoi impulsi, dai tuoi errori e, in particolare, dagli ideali e dai fantasmi della tua anima, determinare *che cosa* debba significare la salute anche per il tuo *corpo*.[38]

---

[35] OFN V/II, p. 537. Per un commento di questo punto si veda Luca LUPO, *Forme ed etica del tempo in Nietzsche*, Mimesis, Milano-Udine 2018, pp. 57-64.
[36] KGW II/3, p. 322.
[37] *Ibidem*.
[38] FW, 3, 120. La riformulazione nietzscheana dei concetti di salute e malattia suggerisce fecondi percorsi di ricerca non solo agli studi nietzscheani più tradizionali, ma anche in direzione di un confronto con la medicina e le pratiche terapeutiche. Si veda ad esempio Gerhard DANZER, Matthias ROSE, Marc WALTER, Burghard F. KLAPP, *On the Theory of Individual Health*, in "Journal of Medical Ethics", 2002, 8, 1, pp. 17-19.

Viene rivendicata con forza l'idea che non esista "la salute" come concetto valido per il genere umano nel suo complesso. Non è possibile identificare una condizione di normalità, vi è invece una normalità propria di ciascuno; ne consegue che, se una salute in sé non esiste, non possono esistere nemmeno (musico)terapie *passe-partout*. I medici curanti di Frances D. sono riusciti a individuare il ritmo giusto, la cui "correttezza" è testimoniata dalla sua stessa efficace interazione con i micro e macroritmi della paziente; analogamente, Damone calma i giovani agitati non con una musica qualunque, ma con uno specifico ritmo dorico.

Tornando al testo nietzscheano: si è detto che non soltanto gli uomini subiscono gli effetti del ritmo, ma anche divinità e demoni sono bersagli potenzialmente sensibili. Nietzsche descrive in particolare il caso in cui «gli dèi, divenuti selvaggi e bramosi di vendetta, venivano curati».[39] I culti orgiastici lasciavano che il delirio, la rabbia, lo spirito vendicativo fossero spinti all'estremo, di modo che alla sfrenatezza più radicale seguisse la quiete. Lo scopo era ammansire la *ferocia animi* divina, dando ad essa occasione di sfogo. In un mondo abitato da dèi e demoni, questi si annidano in ogni angolo della natura, controllano e influenzano ogni attività umana; pertanto, trovare un mezzo per ingraziarsi tali presenze è essenziale: «il canto è l'incantamento dei demoni che si pensano qui operanti, li rende condiscendenti, servi e strumento dell'uomo».[40] La forza magica del ritmo è dunque in grado di incantare i demoni che presiedono alle attività dell'uomo; come un laccio, li cattura e trascina dalla propria parte, rendendoli condiscendenti e benevoli. La *ferocia animi* degli dèi può scatenarsi e recare danno agli uomini in ogni momento. Onde evitare un'esistenza in balia dell'arbitrio divino, in perenne incertezza e timore, agli uomini occorre quanto più possibile prevedere, oltre che controllare, le azioni degli dèi.[41]

Nietzsche non sta qui parlando solo del canto cultuale, ma anche del canto profano: nell'attingere l'acqua o nella voga, ad esempio, cantare imponendo un certo ritmo agevola la buona riuscita di quelle azioni. Come il delirante viene ammansito da Empedocle, così chi canta mentre voga sfrutta la forza magica del ritmo e ammansisce i demoni che potrebbero ostacolarlo. Di fatto, come Nietzsche nota nella *Storia della letteratura greca*, è in causa una concezione del mondo alla quale l'opposizione tra sacro e profano è estranea.[42]

---

[39] FW, 2, 84.

[40] *Ibid*.

[41] Un ulteriore ambito in cui si manifesta la forza del ritmo è difatti per Nietzsche – che riprende uno spunto etimologico dalla *Geschichte der Rhythmenschöpfung* di Hartung – la divinazione. Apollo viene definito il dio dei ritmi: la sentenza oracolare non stabilisce soltanto che cosa accadrà, ma è una forma di determinazione e di "estorsione" magica del futuro.

[42] Cfr. KGW II/5, p. 285: «ursprüngl. giebt es gar nicht den Gegensatz von Geistlich u. Weltlich».

Il ritmo, così si credeva, costringe il presente e il futuro, obbliga gli dèi e gli uomini, controlla le passioni, ammansendole o offrendo loro la possibilità di scaricarsi. L'utilità superstiziosa del ritmo pare a Nietzsche indubbia: «canto magico [*Zauberlied*] ed esorcismo sembra siano stati la forma originaria della poesia».[43] Il principale orizzonte a cui il filosofo guarda, in questa riflessione così come in molte altre, è senza dubbio la Grecia, come dimostrano i riferimenti ai pitagorici, a Terpandro, Damone, Empedocle, Apollo e all'oracolo di Delfi. Tuttavia, il fatto che Nietzsche riconosca il canto magico e l'esorcismo come forma originaria della poesia consente di allargare lo sguardo ad altre epoche e popolazioni. In effetti, nell'estate del 1875, Nietzsche mostra interesse per due importanti testi di natura antropologica che esplorano usi e costumi di popolazioni "primitive", così come venivano chiamate: acquista la terza edizione di J. Lubbock, *The Origin of Civilisation and the Primitive Condition of Man*, nella sua traduzione tedesca con prefazione di R. Virchow, e prende in prestito E. B. Tylor, *Primitive Culture*.[44] Lubbock in particolare viene citato una sola volta da Nietzsche, nelle opere pubblicate nell'aforisma 111 di *Umano, troppo umano I*, dal titolo *Origine del culto religioso*.[45] Qui viene descritta un'umanità primitiva nel suo peculiare rapporto con la natura, ancora del tutto priva del concetto di causalità naturale.

> Se si rema, non è il remare che fa muovere la nave; il remare è invece solo una cerimonia magica, con la quale si costringe un demone a muovere la nave. Tutte le malattie, la morte stessa, sono risultato di influssi magici. […] In India il falegname suole (secondo Lubbock) offrire sacrifici al suo martello, alla sua ascia e agli altri suoi attrezzi; in ugual modo tratta il bramino la matita con cui scrive, il soldato le armi che usa sul campo, il muratore la sua cazzuola, il lavoratore il suo aratro.[46]

In un mondo abitato da presenze divine o demoniache, è pressoché impossibile distinguere ciò che è cultuale da ciò che è profano. Ogni angolo della natura, ogni oggetto e ogni strumento è mosso da influssi magici che l'uomo sente il bisogno di controllare. Il culto religioso – così come la poesia – sorge come tentativo di influenzare ed esorcizzare tali presenze, di modo che ne risulti un vantaggio per l'uomo.

---

[43] FW, 2, 84.

[44] Per le influenze di tali lavori nel pensiero di Nietzsche, si rimanda all'articolo David S. THATCHER, *Nietzsche's Debt to Lubbock*, in "Journal of the History of Ideas", 44, 2, 1983, pp. 293-309; ORSUCCI, *Orient - Okzident: Nietzsches Versuch einer Loslösung vom europäischen Weltbild*; alla tesi di laurea di Simon M. STEINBEIß, *Friedrich Nietzsche und die frühe Religionswissenschaft* (Universität Wien, August 2009); POSANI LÖWENSTEIN, *I Greci selvaggi*.

[45] L'aforisma 111 ritrascrive quasi letteralmente un passo delle lezioni di Nietzsche del corso *Der Gottendienst der Griechen* tenute nei semestri invernali 1875-1876 e 1877-1878. Cfr. NIETZSCHE, *Il servizio divino dei Greci*, pp. 15-19.

[46] MA I, 3, *La vita religiosa*, 111.

3. Una tendenza inestirpabile

Nietzsche si sofferma meno sulla terza e la quarta funzione del ritmo (memorizzare e comunicare) poiché le ritiene completamente comprensibili agli uomini della società moderna, a differenza delle prime due funzioni, che necessitano di maggiori chiarimenti.[47]

È evidente, dalle analisi nietzscheane, che l'origine della poesia si intreccia e si confonde con la religione. Gentili individua il punto saliente dell'aforisma 84 proprio nella manifestazione di tale unione: «in esso Nietzsche concentra in un'unica natura la parola della religione e la parola della poesia. […] il poeta assume la stessa funzione e le stesse caratteristiche del sacerdote».[48] La poesia avrebbe origine nel momento in cui il discorso, plasmato ritmicamente, diventa parte costitutiva di un rituale volto ad attirare l'attenzione degli dèi, a costringerli, ammansirli, evocarli o esorcizzarli. L'utilità superstiziosa della poesia, e in particolare del ritmo, è stata dunque dimostrata:

> ci fu in generale per l'antico e superstizioso genere umano qualcosa di *più utile* del ritmo? Con esso si poteva tutto: dare magicamente incremento a un lavoro, imporre a un dio d'apparire, di farsi vicino, di porgere ascolto; predisporsi il futuro secondo i propri voleri; sgravarsi l'anima di qualsivoglia eccesso (di paura, di follia, di pietà, di spirito vendicativo) e non soltanto l'anima propria, ma anche quella del peggiore demone – senza il verso non si era nulla, col verso si diveniva quasi un dio.[49]

Dopo aver riassunto le principali funzioni del ritmo, Nietzsche dichiara che tramite quest'ultimo si verificava una vera e propria divinizzazione dell'uomo. La padronanza del verso poetico innalzava l'uomo a un "dio", conferendogli poteri altrimenti disponibili solo agli dèi e – almeno così credeva – la possibilità di imprimere una direzione favorevole alle proprie attività.

L'origine della poesia si innesta su di una remota sensibilità religiosa, non stupisce pertanto che alcune idee espresse nell'aforisma 84 de *La gaia scienza* fossero già presenti nel già citato aforisma 111 di *Umano, troppo umano I*, sull'*Origine del culto religioso*. In quest'ultimo, Nietzsche riconduce l'origine di cerimonie, culti e preghiere alla necessità di imporre una legge a ciò che di per sé ne appare privo, ovvero la natura. Grazie a contributi antropologici come quello di Lubbock, che studiano le società degli "odierni selvaggi", Nietzsche esplicita l'antica polarità esistente tra gli uomini e la natura: i primi sono «determinati nel modo più rigoroso dalla *legge*, dalla *tradizione*: l'individuo vi è

[47] «Die beiden letzen Wirkungen sind uns sofort verständlich: nicht so die zwei ersten», KGW II/5, p. 284.
[48] GENTILI, *Poesia, divinazione, menzogna. Friedrich Nietzsche sull'origine della poesia*, p. 56.
[49] FW, 2, 84.

legato quasi automaticamente e si muove con l'uniformità di un pendolo».[50] La legge e la tradizione vincolano dunque l'uomo di tempi passati a muoversi su di una traiettoria prestabilita, simile a quella seguita da un pendolo nella sua oscillazione. Al contrario, la natura è il regno della libertà, dell'arbitrio, del mistero, di un incomprensibile e incalcolabile accadere di eventi. Poiché questi ultimi hanno un ruolo determinante per la sussistenza e il benessere delle società umane, sorge la domanda:

> Come si può esercitare un influsso su queste terribili incognite, come si può legare il regno della libertà? Così egli si chiede, così egli ricerca ansiosamente: non esiste dunque alcun mezzo per rendere quelle potenze altrettanto regolari quanto sei regolare tu stesso mediante una tradizione? La riflessione degli uomini che credono alla magia e ai miracoli mira a *imporre una legge alla natura*: e, detto in breve, il culto religioso è il prodotto di questa riflessione.[51]

Si avverte la necessità di legare la natura, di fare in modo che agiscano su di essa vincoli analoghi a quelli che l'uomo sperimenta su di sé in quanto parte di una tradizione. Lungi dal considerare i "primitivi" individui dotati di grande libertà, Nietzsche, sulla scia di Lubbock, rileva la tenace forza vincolante delle leggi e delle usanze. Il culto religioso – con le sue suppliche, preghiere, tributi, doni e patti – è il tentativo di rispondere all'esigenza di una natura più "umana", ovvero più controllata, prevedibile, influenzabile.

Sebbene in questo aforisma il tema del ritmo non sia esplicitamente chiamato in causa, è legittimo evocarlo quantomeno rispetto a una sua componente, che non esaurisce il concetto del ritmo e che tuttavia è ad esso intimamente connesso. L'individuo dei tempi antichi preso in esame, infatti, «si muove con l'uniformità di un pendolo»:[52] la regolarità è la componente del ritmo che, da un punto di vista antropologico, ha una rilevanza specifica. Appartenere a una tradizione significa essere inserito all'interno di una serie di regole che uniformano la condotta dei membri della società. "Regolare" la natura consentirebbe di incanalarne i movimenti all'interno di schemi intellegibili e prevedibili, così come intellegibile e prevedibile è il momento esatto in cui un pendolo produrrà il suo "tic" o il suo "tac". Alla domanda «non esiste dunque alcun mezzo per rendere quelle potenze altrettanto regolari quanto sei regolare tu stesso mediante una tradizione?»,[53] nell'aforisma 111 Nietzsche risponde che il mezzo, inventato dagli uomini, per raggiungere questo scopo è esattamente il culto religioso, in particolare attraverso due antichi strumenti: la magia e l'incantesimo.

---

[50] MA I, 3, *La vita religiosa*, 111.
[51] *Ibid.*
[52] *Ibid.*
[53] *Ibid.*

L'aforisma 84 de *La gaia scienza* specifica ulteriormente la risposta, intrecciando gli effetti della magia e dell'incantesimo a quelli del ritmo. Un potente "laccio magico" che costringe, vincola, lega è la poesia; la ritmica del discorso ha quella "forza magica" che consente, almeno così si credeva, di dare una regola a potenze altrimenti in balia dell'arbitrio assoluto. «La magia del ritmo consiste in un simbolismo molto elementare, in virtù del quale intendiamo in modo regolare e ordinato un regno superiore, una vita superiore o al di là di questa vita irregolare»,[54] scrive Nietzsche nel 1875.

L'utilità del ritmo sembra però appartenere a quelle superstizioni che l'uomo, nel corso dei secoli, ha tentato di combattere. La riflessione sull'origine della poesia si conclude infatti con uno spostamento di prospettiva, dalle origini, appunto, al presente. Nietzsche ha, a questo proposito, una posizione peculiare: sostiene che la capacità di costrizione esercitata dal ritmo sia inversamente proporzionale al grado di razionalità dell'individuo preso in esame. Ne *La gaia scienza* Nietzsche parla di un «soggiogamento elementare»,[55] ma è ancora più esplicito nella *Storia della letteratura greca*: qui si legge che «quanto più è eccitabile un essere umano, quanto più originario, tanto più il ritmo agisce su di lui come una costrizione».[56] Per capire cosa intende con questa affermazione, occorre andare qualche pagina più avanti; viene, difatti, specificato che la forza del ritmo agisce meglio sulle nature che hanno maggiormente sviluppato il "senso del simbolico", più che della causalità.[57]

Sembra, dunque, delinearsi una contrapposizione tra una dimensione simbolica ed una per così dire scientifica, e il ritmo pare agire con più forza all'interno della prima, con minore forza nella seconda. Mano a mano che si sviluppano la razionalità e il senso della causalità – ciò accade a partire dai Greci stessi –, l'uomo sembra avere sempre meno bisogno del discorso ritmico e della sua utilità superstiziosa.[58]

---

[54] «Der Zauber im Rhythmus liegt in einer ganz elementaren Symbolik, vermöge deren wir in Regelmässigen und Geordneten ein höheres Reich, ein Leben über oder ausser diesem unregelmässigen Leben verstehen», Friedrich NIETZSCHE, *Über den Rhythmus*, in *Gesammelte Werke*, Musarion-Ausgabe, Bd. 5, München 1922, p. 474.

[55] FW, 2, 84.

[56] «Je erregbarer ein Mensch, je ursprüngl. Er ist, um so mehr wirkt der Rhythmus auf ihn wie ein Zwang», KGW II/5, p. 284.

[57] Cfr. KGW II/5, p. 289: «In allen diesen naturen wirkt die Kraft des Rhythmus elementar, es sind zugleich die, welche den Sinn für das Symbolische, Andeutende stärker haben als den für das Causale».

[58] La stessa contrapposizione tra una modalità di pensiero simbolica – alla quale Nietzsche si riferisce anche come "pensiero impuro", espressione ripresa da E. Dühring – ed una scientifica è esposta da Nietzsche anche in un altro corso universitario: «la logica di pensiero che sta alla base dei rituali del servizio divino è caduta in un certo discredito: questo genere di logica, infatti, è antagonista e nemico della logica scientifica; è affine alla logica della superstizione, ma anche a quella della poesia», NIETZSCHE, *Il servizio divino dei Greci*, p. 13.

D'altro canto, spiega Nietzsche, l'abitudine al ritmo e ai suoi effetti si è sedimentata nel corso dei millenni a tal punto da diventare una tendenza inestirpabile. Sebbene il senso originario sia dimenticato, «un tale sentimento fondamentale non si lascia più sradicare completamente».[59]

È plausibile che qui Nietzsche stia declinando il concetto antropologico di *survival* mutuato dalle opere di Tylor; per comprendere l'implicito riferimento, occorre anzitutto soffermarsi sul significato di tale nozione. La teoria tyloriana dei *survivals*[60] godé di una discreta fortuna e si diffuse presto al di fuori dei confini britannici, grazie alle traduzioni delle opere che ne consentirono la circolazione anche in Germania. Per "sopravvivenza" si intende, nello specifico, la presenza residuale di abitudini, credenze e usi, che appartengono a uno stadio evolutivo precedente, ma che permangono in uno stadio della società diverso da quello d'origine. Inizialmente Tylor aveva una concezione negativa delle sopravvivenze, e usava difatti come sinonimo di "*survival*" proprio "*superstion*", superstizione. Tuttavia, in *Primitive Culture* – il testo preso in prestito da Nietzsche – è ormai "*survival*" il termine di riferimento, sicuramente più neutro.[61] Nietzsche si serve di questo concetto e ne fa un uso piuttosto esteso, non limitandosi a chiamarlo in causa in senso strettamente antropologico ma applicandolo a diversi contesti (oltre alla religione, ad esempio, anche la metafisica è terreno di "*survivals*").[62]

---

[59] FW, 2, 84.

[60] «When in the process of time there has come general change in the condition of a people, it is usual, notwithstanding, to find much that manifestly had not its origin in the new state of things, but has simply lasted on into it. On the strength of these survivals, it becomes possible to declare that the civilization of the people they are observed among must have been derived from an earlier state, in which the proper home and meaning of these things are to be found; and thus collections of such facts are to be worked as mines of historic knowledge»; «The very word "superstition", in what is perhaps its original sense of a "standing over" from old times, itself expresses the notion of survival. […] For the ethnographer's purpose, at any rate, it is desirable to introduce such a term as "survival", simply to denote the historical fact which the word "superstition" is now spoiled for expressing»», Edward B. TYLOR, *Primitive culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, J. Murray, London 1871, pp. 64-65.

[61] In tedesco non vi è una traduzione sempre coerente del termine inglese "survival"; tale ambiguità lessicale si riflette anche nell'utilizzo che ne fa Nietzsche, il quale si serve di diversi lemmi, in particolare: *Überlebsel* (eKGWB/NF-1875,5[155]); *Überbleibsel* (eKGWB/NF-1876,23[18]); *Ueberrest* (eKGWB/MA-8); nonché il termine inglese stesso (eKGWB/MA-64). Per l'uso di Nietzsche del termine tyloriano, si veda ORSUCCI, *Orient - Okzident: Nietzsches Versuch einer Loslösung vom europäischen Weltbild*, pp. 33-35. In queste pagine, Orsucci sottolinea la centralità, in particolare tra il 1875 e il 1878, della nozione tyloriana nell'opera di Nietzsche: in un primo momento, Nietzsche se ne serve per stabilire una connessione tra etnologia e mondo classico, mentre successivamente ne estende la portata ermeneutica.

[62] Nietzsche è estremamente ricettivo nei confronti degli stimoli che molteplici ambiti di ricerca offrono; interessante a questo proposito l'osservazione di Orsucci, secondo il quale Nietzsche prese

Nella *Storia della letteratura greca*, la forza del ritmo ha i caratteri di quelle "sopravvivenze" descritte da Tylor: l'utilità superstiziosa del ritmo era essenziale per gli uomini di stadi evolutivi precedenti (simbolici e superstiziosi, appunto), ma non ha più presa sull'uomo che ha sviluppato il senso della causalità naturale. Ciò nonostante, vi è una tendenza inestirpabile che rende l'uomo soggetto alla forza del ritmo, un potente istinto del quale nessuno si meraviglia: è una «sopravvivenza [*Überlebsel*] di molti millenni»,[63] scrive Nietzsche. L'uso del termine tedesco *Überlebsel*, uno dei principali adoperati per tradurre l'inglese "survival", suggerisce, per quanto implicitamente, che l'autore stia contestualizzando il fenomeno del ritmo all'interno dello schema proposto dall'antropologo. Gli argomenti in favore di questa ipotesi sono, dunque, la coincidenza terminologica e la spiegazione fornita dallo stesso Nietzsche, assonante con il discorso tyloriano: il ritmo è il residuo superstizioso di epoche lontane, che continua però a "sopravvivere" e dunque ad agire. Nella società moderna, che non vede più presenze magiche in ogni attività, che non sente più l'esigenza di invocare gli dèi affinché siano benevoli e intercedano nelle loro vicissitudini, il ritmo è come un guscio vuoto che, privo delle sue funzioni originarie, continua però a incantare, persuadere, costringere: «anche il più saggio di noi diventa all'occasione un invasato del ritmo, non fosse altro per il fatto che egli *sente più vero* un pensiero ove abbia una forma metrica e venga incontro con un divino hop-là».[64] Ciò è vero al punto tale che anche i filosofi si richiamano frequentemente alle sentenze dei poeti, come se esse rafforzassero le loro argomentazioni e dessero forza e attendibilità ai loro pensieri.

Il ritmo poetico è presentato, in conclusione dei due brani, come "residuo" di una superstizione antica, che non avrebbe più senso di esistere ma che si è consolidata nella sensibilità umana e alla quale quindi ci si appella, sebbene con atteggiamento in certa misura scettico – come fa Nietzsche: «Non è una cosa molto divertente che ancora oggi i filosofi più seri, nonostante il rigore con cui sono soliti prendere ogni certezza, si richiamino a *sentenze di poeti* per dar forza e attendibilità ai loro pensieri?».[65] L'utilità

---

l'idea di "sopravvivenze", residui e atavismi non soltanto dall'etnologia, ma anche dalla biologia. Nella biologia degli anni '60 e '70 era infatti pressoché incontrastata la tesi di Haeckel (smentita poi negli anni '80) secondo la quale le proprietà acquisite sono ereditarie. Una testimonianza della sintesi nietzscheana delle prospettive etnologica e biologico-evoluzionistica si ha nell'aforisma 43 di *Umano, troppo umano*: «Gli uomini che ora sono crudeli devono essere da noi considerati come grandi residui di *civiltà precedenti* […]. Sono uomini arretrati il cui cervello, per tutti i possibili casi nel decorso del processo ereditario, non ha continuato a svilupparsi così delicatamente e molteplicemente», MA I, 2, *Per la storia dei sentimenti morali*, 43. Cfr. ORSUCCI, *Orient - Okzident: Nietzsches Versuch einer Loslösung vom europäischen Weltbild*, p. 53.

[63] «Überlebsel vieler Jahrtausende», KGW II/5, p. 288.

[64] FW, 2, 84.

[65] *Ibid*.

superstiziosa del ritmo è cosa di tempi passati, da guardare con sospetto, e tuttavia se ne percepisce ancora universalmente il fascino.

Riassumendo, Nietzsche sembra sostenere che quanto meno una società è superstiziosa, tanto meno il ritmo si dimostra utile. La valenza del ritmo non sarebbe allora, oggi, che un residuo ancestrale di qualcosa che è venuto meno; ciò nonostante, esso continua a influenzare il nostro modo di sentire e pensare. All'uomo che si libera dalla superstizione il potere del ritmo non serve più, e tuttavia continua, per abitudine inconscia, ad apprezzarlo e a percepirne almeno in parte gli effetti.

Da un lato, ciò che Nietzsche afferma in maniera piuttosto netta nella *Storia della letteratura greca*, influenzato dalle letture di antropologi di stampo evoluzionistico come Lubbock e Tylor («è una misura del grado di razionalità e consapevolezza quanto un popolo o un uomo abbia ancora bisogno di un discorso ritmico»),[66] è passibile di una ricontestualizzazione che tenga conto di riflessioni nietzscheane anche successive. La "causalità naturale" dovrebbe essere sintomo di una conquistata razionalità, e tuttavia anche nella causalità, così come intesa dalle scienze, sopravvive implicitamente una certa mitologia.[67] Senza dubbio, l'utilità superstiziosa del ritmo non si manifesta più nelle stesse forme di un tempo; la forza del ritmo tuttavia non cessa di esercitarsi, e la tendenza ad esserne influenzati è definita da Nietzsche, in ultima analisi, inestirpabile: «un tale sentimento fondamentale non si lascia più sradicare completamente».[68] Oggi gli effetti del ritmo sono rintracciabili in ambiti sicuramente diversi dai contesti rituali antichi, ma non per questo sono meno potenti o efficaci. Come nota Fiorentino,

> Non sono sempre in gioco l'illusione e l'immaginario quando cerchiamo di figurarci l'avvenire del presente, parlando, ad esempio, di ritmi storici o economici o cosmici? […]

[66] «Es ist ein Gradmesser für das Maaß des Vernünftigen u. Bewußten, wie ein Volk oder ein Mensch noch die rhythm. Rede braucht», KGW II/5, p. 288.

[67] Alcuni principi scientifici non sono che «*Effetto postumo della più antica religiosità*», come recita il titolo dell'aforisma 127 de *La gaia scienza* – primo tra tutti, il principio di causa-effetto, residuo atavico di antichissima origine: credere che una causa determini un effetto è in certa misura la "sopravvivenza" della fede in forze magicamente agenti. Inoltre, uno sguardo ai frammenti postumi successivi testimonia un'interessante inversione del rapporto tra il fenomeno ritmico e il principio di causa-effetto: se nelle lezioni di Basilea il primo viene descritto come il residuo di uno stadio superstizioso, e il secondo come appartenente ad un livello di superiore razionalità, nell'inverno 1883-1884 Nietzsche esplora un'ipotesi alternativa. Il ritmo potrebbe essere una spiegazione della realtà preferibile al concatenarsi di cause ed effetti: «dobbiamo presupporre un *ritmo vitale*, *non* causa ed effetto!» (NF 1882-1884 24[36]).

[68] FW, 2, 84.

> Ogni previsione sull'avvenire è fondata su credenze e cade perciò nell'ordine della superstizione: anche quando parla il linguaggio della scienza.[69]

D'altro canto, è anche possibile provare a sganciare gli effetti del ritmo da quell'utilità superstiziosa che ne determinò il successo originario. Non è sufficiente, in effetti, constatare la metamorfosi della superstizione e indicare le forme all'interno delle quali essa si nasconde e sopravvive. Come constata Nietzsche, a prescindere dal senso e dall'utilità originaria del fenomeno ritmico, ad esso risponde una sensibilità incorporata da millenni, che è difficile pensare di sradicare. Il punto non è, allora, credere di poterne fare a meno e sforzarsi di divenire insensibili al suo "laccio magico". Si tratta piuttosto di sperimentare le potenzialità del ritmo e della "tendenza inestirpabile" ad esserne influenzati, esplorarne nuove possibilità e applicazioni – o almeno questa è una prospettiva coerente con la filosofia matura di Nietzsche. Se il sentimento del ritmo non si lascia sradicare completamente, occorre accogliere l'invito di Zarathustra a danzare in catene, ovvero imparare, attraverso esperimenti ripetuti e sempre rinnovati di vita, a trasformare in occasioni coreografiche la pesantezza delle catene e il vincolo delle radici – che, in termini più antropologici, sono le molteplici forme di *survivals*.

La ritmica del discorso sopravvive al contesto religioso da cui ha avuto origine, e si apre a nuovi compiti e a nuove prospettive. Il ritmo ha la forza di costringere, di purificare, di aiutare a memorizzare e a comunicare, ma non funziona allo stesso modo per tutti – «orsù! Ognuno per sé e per la sua musica!».[70] Il compito per l'uomo che Nietzsche ha in mente, in vista di una "libertà di prim'ordine", è allora cercare il proprio flusso e riflusso, trovare quel ritmo che consentiva a Frances D. di non essere incatenata alla propria malattia ma di prendere controllo del corpo e farlo danzare. La forza magica del ritmo può agire contro,[71] ma anche in vista di ciò che Nietzsche chiama «*la grande salute* – una salute che non soltanto si possiede, ma che di continuo si

---

[69] Francesco FIORENTINO, *Nietzsche e il ritmo degli antichi*, in "Igitur", 7, 2006, pp. 5-26, pp. 19-20. È bene non fraintendere l'opposizione di Nietzsche alla scienza e universalizzarne la portata; il rapporto di Nietzsche con le scienze del suo tempo è composito e variegato, muta nel corso degli anni, e, soprattutto, spesso i presupposti impliciti nelle teorie scientifiche vengono criticati non dall'esterno, ma dall'interno della scienza stessa, grazie al confronto e alla rielaborazione filosofica delle posizioni di noti scienziati (uno tra tutti, Boscovich. Cfr. Pietro GORI, *Nietzsche e la scienza. Una riconsiderazione*, in "Scienza e Filosofia", 3, 2010, pp. 108-116).
[70] OFN V/II, p. 537.
[71] Esempio emblematico del potere fisiologicamente distruttivo del ritmo è la ritmica wagneriana. Cfr. WA, Poscritto; NW, Dove io muovo obiezioni (che riprende FW, 5, 368).

conquista e si deve conquistare, poiché sempre di nuovo si sacrifica e si deve sacrificare!».[72]

Riferimenti bibliografici

Per le opere di Nietzsche si sono adoperate, salvo diversa indicazione, le edizioni critiche tedesca e italiana di Giorgio Colli e Mazzino Montinari: *Werke. Kritische Gesamtausgabe* (KGW), De Gruyter, Berlin 1967-; *Opere di Friedrich Nietzsche* (OFN), Milano, Adelphi, 1962-. Ci si è serviti inoltre della versione digitale consultabile su http://www.nietzschesource.org/#eKGWB. Nelle note si sono adoperate le seguenti sigle: MA = *Umano, troppo umano*; FW = *La gaia scienza*; JGB = *Al di là del bene e del male*; WA = *Il caso Wagner*; NW = *Nietzsche contra Wagner*; NF = Frammenti postumi.

Fritz BORNMANN, *Nietzsches metrische Studien*, in "Nietzsche Studien", 18, 1989, pp. 472-489.

Gerhard DANZER, Matthias ROSE, Marc WALTER, Burghard F. KLAPP, *On the Theory of Individual Health*, in "Journal of Medical Ethics", 2002, 8, 1, pp. 17-19.

Christian J. EMDEN, *Sprache, Musik und Rhythmus. Nietzsche über die Ursprünge von Literatur, 1869-1879*, in "Zeitschrift für deutsche Philologie", 2002, 121, 2, pp. 203-230.

Francesco FIORENTINO, *Nietzsche e il ritmo degli antichi*, in "Igitur", 7, 2006, pp. 5-26.

Carlo GENTILI, *Poesia, divinazione, menzogna. Friedrich Nietzsche sull'origine della poesia*, in "Bollettino filosofico", 32, 2017, pp. 45-66.

Pietro GORI, *Nietzsche e la scienza. Una riconsiderazione*, in "Scienza e Filosofia", 3, 2010, pp. 108-116.

Johann A. HARTUNG, *Geschichte der Rhythmenschöpfung*, Wilhelm Engelmann, Leipzig 1856.

Domenico LASSANDRO, Giuseppe MICUNCO (a cura di), *Cicerone. Opere politiche e filosofiche*, Unione Tipografico-Editrice torinese, Torino 2007.

Luca LUPO, *Forme ed etica del tempo in Nietzsche*, Mimesis, Milano-Udine 2018.

[72] FW, 5, 382.

John LUBBOCK, *The Origin of Civilisation and the Primitive Condition of Man*, Longmans, Green and Co, London 1870.

Friedrich NIETZSCHE, *Il servizio divino dei Greci*, a cura di Manfred Posani Löwenstein, con una nota al testo di Giuliano Campioni, Adelphi, Milano 2012.

Friedrich NIETZSCHE, *Über den Rhythmus*, in *Gesammelte Werke*, Musarion-Ausgabe, Bd. 5, München 1922, pp. 473-476.

Andrea ORSUCCI, *Orient - Okzident: Nietzsches Versuch einer Loslösung vom europäischen Weltbild*, De Gruyter, Berlin New York 1996.

Antonella PROVENZA, *La medicina delle Muse. La musica come cura nella Grecia antica*, Carocci Editore, Roma 2016.

Giovanni REALE (a cura di), *Platone. Tutti gli scritti*, Bompiani, Milano 2000.

Gilbert ROUGET, *La musique et la transe. Esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession*, Gallimard, Paris 1990, tr. it. Giuseppe Mongelli, Vincenzo Della Ratta, Blanche Lacoste, *Musica e trance. I rapporti fra la musica e i fenomeni di possessione*, Einaudi, Torino 2019.

Oliver SACKS, *Musicophilia. Tales of Music and the Brain Musicofilia*, Knopf, New York 2007, tr. it. Isabella Blum, *Musicofilia*, Adelphi, Milano 2007.

Carlotta SANTINI, *Nietzsche et la rythmique grecque. Une approche philologique et antropologique*, in "Les cahiers philosophiques de Strasbourg", 40, 2016, pp. 113-142.

Carlotta SANTINI, *The History of Literature as an Issue: Nietzsche's Attempt to Represent Antiquity*, a cura di: A. K. Jensen, H. Heit, *Nietzsche as a Scholar of Antiquity*, Bloomsbury, London New Dehli New York Sidney 2014, pp. 159-179.

Friedrich SCHILLER, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reyhe von Briefen*, J. G. Cotta, Tübingen 1795; tr. it. Giovanni Pinna, *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo*, in F. Schiller, *L'educazione estetica*, Aesthetica, Palermo 2005, pp. 23-125.

Simon M. STEINBEIß, *Friedrich Nietzsche und die frühe Religionswissenschaft*, Universität Wien, August 2009.

David S. THATCHER, *Nietzsche's Debt to Lubbock*, in "Journal of the History of Ideas", 44, 2, 1983, pp. 293-309.

Edward B. TYLOR, *Primitive culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, Murray J., London 1871.

ZARATHOUSTRA EDUCATEUR

Fabien JEGOUDEZ

(Université de Nice)

Abstract: What is the link between one of the most central questions of humanism, namely the education of modern man, and the work of Friedrich Nietzsche? And does a special relationship between Nietzsche's emblematic book *Thus spoke Zarathustra* and the problem of education exist? This article tries to answer the second question, which is a direct consequence from the first one, by formulating the hypothesis that the characteristics of the *educator* represent in the most adequate way the specific issues of Zarathustra's thinking, action and will. After a first educational failure that is constituted by the announcement of the Superman to a wide audience, he aims both at educating himself and raising his chosen disciples. A closer analysis reveals that the structure of *Thus spoke Zarathustra* itself is inspired by the structure of the *Bildungsroman*. As a consequence, the content and the form of Nietzsche's major work are perfectly consistent and respond to a same and single need: to enable to identify and determine a *new form of education* that can replace the *Bildung* now considered as obsolete and inefficient. This issue is rooted in the work of the young Nietzsche: the five conferences *On the Future of our Educational Institutions* held in Basel and *Schopenhauer as Educator* already had the function of laying out the difficult problem of education in a very critical and rigorous way. This problem forms the essential and central path that connects the first writings of the philosopher to *Thus spoke Zarathustra.*

Keywords: educator, education, educational institutions, Superman, Zarathustra.

1. La figure de l'éducateur dans *Ainsi parlait Zarathoustra*

Ainsi parlait Zarathoustra est une œuvre dont la structure est directement liée au problème de l'éducation, reliant souterrainement les quatre parties de cette « symphonie », selon la formule employée par Nietzsche dans sa lettre à Heinrich Köselitz du 2 avril 1883. Le fait que cette problématique n'affleure que très discrètement explique probablement pourquoi la figure de l'éducateur n'ait pas été utilisée plus souvent pour caractériser le *Zarathoustra* de Nietzsche.[1] Alors que Zarathoustra dispense un « enseignement », son action sur les hommes semble plutôt relever de l'*éducation*. L'enseignement privilégie le discours oral et s'adresse en priorité

[1] En Allemagne et dans les pays anglo-saxons, cette caractérisation est déjà bien établie mais ne suscite, à l'heure actuelle, que peu de débats. Cf. Christian NIEMEYER, *Nietzsche als Erzieher: pädagogische Lektüren und Relektüren*, Beltz Juventa, Weinheim-Basel 2016, p. 188.

à l'esprit tandis que l'éducation concerne la totalité de l'être humain, et commence par le corps. On peut émettre l'hypothèse que seul un maître d'exception, un véritable éducateur posséderait la capacité d'exercer une action éducative approfondie sur la totalité du corps-esprit, par le simple biais de la parole. Les établissements d'enseignement traditionnels, lesquels ont pour fonction de développer les facultés intellectuelles, ne peuvent avoir le même impact ni la même résonnance que le discours du sage qui éduque parce qu'il représente une autorité spirituelle, ayant puisé son expérience dans la vie même et non seulement dans des livres.

Bien que le terme d'éducation (*Erziehung*) soit quasiment absent dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, une lecture exhaustive des fragments posthumes de 1882 à 1885 permet de constater la présence constante de ce thème dans la pensée de Nietzsche. La notion d'élevage (*Züchtung*), recoupant en partie le champ de l'éducation, désigne un processus de très longue durée et s'applique en particulier à une autre figure qui demeure encore aujourd'hui énigmatique : le surhumain. Cet homme métamorphosé, le type surhumain à venir n'a aucun sens si on ne le pense pas dans le cadre d'une réflexion sur l'éducation : ce *possible* que Nietzsche a inscrit à notre horizon, nous avons le choix entre le refuser ou bien le faire advenir grâce à une nouvelle éducation et une phase de développement intermédiaire, centrée sur l'homme complet. Le lien qui réunit étroitement les trois notions d'éducation, d'élevage et de maîtrise (préparatoire au surhumain) apparaît de manière décisive dans ce fragment :

> L'*éducation* (*Erziehung*) qui prépare à ces vertus de maîtres, capables de maîtriser aussi la bienveillance et la pitié, les grandes vertus d'éleveurs (*Züchter-Tugenden*) (« pardonner à ses ennemis » n'est qu'un jeu, en comparaison) *intensifier l'affect du créateur* — et non plus sculpter du marbre ! — La position de force et d'exception de ces êtres comparée avec celle des princes jusqu'alors : le César romain avec l'âme du Christ.[2]

C'est précisément l'idée d'éducation qui permet d'éclairer cette nouvelle typologie humaine. Notre hypothèse est que Zarathoustra est un éducateur hors du commun, dont on a souvent négligé de considérer qu'il n'est pas seulement un masque, un double de l'auteur, ni seulement un personnage recréé à partir de son modèle historique. En

[2] Friedrich NIETZSCHE, *Fragments posthumes*, 1884 27 [60], trad. modifiée. Il s'agit de qualités dont la synthèse formerait des hommes complets, chez des individus capables d'une très haute maîtrise, préfigurant les futurs « surhumains ». Comparer avec NIETZSCHE, *Fragments posthumes*, 1884 27 [23] : « éducation des *maîtres* de l'avenir, thème de Zarathoustra 3. » Les textes de Nietzsche, mis à part *Ainsi parlait Zarathoustra* (tr. fr. Georges-Arthur Goldschmidt, Librairie Générale Française, Paris 1983), sont cités d'après l'édition de référence, établie par Giorgio Colli et Mazzino Montinari :
— en français : Friedrich NIETZSCHE, *Œuvres philosophiques complètes*, Gallimard, Paris 1968-1997.
— en allemand : Friedrich NIETZSCHE, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1967 sq.

réalité, Nietzsche met en scène Zarathoustra pour s'édifier et s'éduquer lui-même et, fixant ainsi sa propre pensée éducative sous une forme poétique, il permet au lecteur qui se met à l'écoute de son « enseignement » de s'auto-éduquer à son tour.[3] Traditionnellement, la parole du maître relève de l'enseignement tandis que l'éducation est façonnement, formation du corps-esprit dans sa totalité.

Le caractère profondément personnel de la philosophie de Nietzsche nous incite toutefois à émettre une autre hypothèse : le « parcours » de Zarathoustra semble fortement influencé par celui de Nietzsche lui-même, dans la mesure où les pensées de ce dernier s'enracinent dans ses propres expériences, l'écriture devenant nécessité impérieuse et victoire sur soi :

> Il ne faut parler que si l'on ne peut se taire ; et ne parler que de ce que l'on a *surmonté*, — tout le reste est bavardage, « littérature », manque de discipline (*Mangel an Zucht*).[4]

Les allers et retours de Zarathoustra entre la solitude de sa caverne et les descentes vers les hommes relèvent d'un parcours de formation qui fait sens par lui-même et qui s'inscrit dans le cadre plus général et très classique du roman d'éducation germanique : le *Bildungsroman*,[5] dont Nietzsche s'inspire très librement. *Ainsi parlait Zarathoustra* est le fruit d'un long cheminement à la fois spirituel et géographique, d'où l'importance des thèmes du marcheur et du voyageur, cheminement initié dès le cycle de conférences *Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, puis repris dans *Schopenhauer éducateur*. La structure du récit qui nous oriente du côté de l'éducation recoupe ainsi la signification profonde de l'œuvre.

C'est en effet un problème d'éducation et plus précisément un questionnement concernant la valeur réelle de l'éducation qui est en jeu dans l'opposition du surhumain et du dernier homme, soigneusement orchestrée par Nietzsche. Une difficulté se fait immédiatement jour : comment résoudre le paradoxe d'une éducation qui s'exerce sur l'esprit du lecteur par l'intermédiaire d'un livre, alors que le but visé est l'éducation du corps et plus précisément encore, l'éducation de l'homme complet, qui n'est autre que

---

[3] Une autre thèse, intéressante, consiste à considérer l'œuvre elle-même, *Ainsi parlait Zarathoustra*, comme étant éducatrice. Cf. Richard SCHACHT, *Zarathustra* / Zarathustra *as Educator*, in Peter R. SEDGWICK (ed.), *Nietzsche: A Critical Reader*, Blackwell Publishers, Cambridge-Oxford 1995, pp. 230-231. Schacht est également convaincant sur la portée éducative de la *Lehre* de l'éternel retour, cf. *ivi*, pp. 228-229. Enfin, Schacht défend dans son article la thèse stimulante d'une éducation de la sensibilité humaine par Zarathoustra.

[4] NIETZSCHE, *Humain, trop humain II*, *Préface*, § 1.

[5] Cf. les deux volumes du *Wilhelm Meister* de Goethe, ainsi que le *Nachsommer* d'Adalbert Stifter et surtout *Der grüne Heinrich* de Gottfried Keller, avec lequel Nietzsche échange quelques lettres et qu'il rencontrera peu avant d'écrire la quatrième partie du *Zarathoustra*.

l'étape préparatoire et le laboratoire du surhumain ? Cet être surhumain parvenu à la maîtrise et à la synthèse ne saurait être seulement le fruit d'une réflexion, d'une simple analyse intellectuelle, d'une culture exclusivement livresque. Nietzsche emploie un moyen emprunté à la tradition consistant à écrire un livre contenant un enseignement « oral », à l'instar de Platon, mettant en scène les discours de Socrate, ou bien l'œuvre des Évangélistes, tout en élaborant un projet éminemment pratique puisqu'il s'agit de créer l'homme de l'avenir, surhumain par rapport à l'homme moderne.

La difficulté posée par l'interprétation du *Zarathoustra* provient également de la singularité de cette œuvre, revendiquée par Nietzsche dès son sous-titre, dont le déchiffrage nécessite un art : celui de savoir lire entre les lignes. Dans la quatrième partie du *Zarathoustra*, l'auteur révèle cependant des indications précieuses pour comprendre avec finesse le sens du sous-titre :

> Tu as mis en garde contre son erreur, tu as été le premier à mettre en garde contre la pitié — ce n'est pas tous que tu as mis en garde, ni personne, mais toi-même et ceux qui sont de ta sorte.
> Je ne suis une loi que pour les miens, je ne suis pas une loi pour tous.
> Et lorsque je parlais à tous, je ne parlais à personne.[6]

Nietzsche semble vouloir s'adresser à un groupe restreint d'individus, et non à l'ensemble des hommes : cette idée récurrente dans sa philosophie est censée opérer une sélection parmi les lecteurs, dont les réactions à cette conception anti-démocratique sont des plus diverses. Nietzsche va de sommets en sommets sans se préoccuper outre mesure de ce qui se passe dans la vallée : tel est son « radicalisme aristocratique ».[7] Néanmoins, Nietzsche éprouve pour le devenir de l'humanité un souci bien réel, jamais démenti au cours des différentes phases de son œuvre. C'est en ce sens que l'on peut parler d'un humanisme nietzschéen, lequel se veut plus *menschlich* que *human*, et consistant à retrouver et à mieux discerner le sens et la valeur de l'éducation. Mais l'élément *human* se voit toutefois exemplifié chez Nietzsche à travers la figure éducatrice de Goethe.

La prodigieuse tension vers le phénomène du vivant chez Nietzsche, sa recherche incessante de la vie saine, exubérante et pleine de sève, a pour corollaire le dégoût éprouvé devant le spectacle qu'offre l'homme contemporain, affaibli, en ce qui concerne l'Occident, par presque deux millénaires d'éducation chrétienne. C'est pourquoi Nietzsche s'est éloigné du temps présent, en quête de l'homme authentique.

---

[6] NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, IV, 7 ; 12 ; 13, § 1, trad. modifiée.
[7] Nietzsche s'est inspiré sur ce point de son éducateur Schopenhauer.

Cela requiert d'être attentif à sa « sagesse sauvage »[8] et d'être capable de l'interpréter avec finesse :

> J'aime la vie : je méprise l'homme. Or, au nom de la vie, je veux le détruire.[9]

Il faut comprendre derrière cette formule provocante la volonté de dépasser l'humanité telle qu'elle existe, disparate, morcelée, réduite en grains de sable par l'éducation entérinée par la modernité, pour tenter d'atteindre le nouvel « idéal »[10] – exempt de tout idéalisme caractérisé par la scission et la séparation – : la pérennité d'un type d'homme dont l'éducation serait réellement complète, condition préalable au surgissement de ce que Nietzsche a nommé poétiquement le surhumain. La figure de Zarathoustra en tant qu'éducateur ne peut se concevoir chez Nietzsche que comme la conséquence d'une attention particulière accordée au problème de l'éducation, et ce dès la phase bâloise.

2. Le fil conducteur de l'éducation : des cinq conférences bâloises à *Ainsi parlait Zarathoustra*

A l'époque où Nietzsche écrit *Schopenhauer éducateur*, auquel il mettra un point final dans le paysage alpin de Bergün, dans le canton des Grisons (Suisse), une lectrice, Emma Guerrieri-Gonzaga, lui envoie une lettre enthousiaste à laquelle il répond le 10 mai 1874 :

> Il me semble que vous tenez un profond changement dans l'éducation du peuple pour la chose la plus importante du monde — et là-dessus vous n'aurez pas à attendre mon approbation ! Moi non plus je ne connais pas de but plus haut que de devenir un jour, d'une manière ou d'une autre un « éducateur » au sens le plus élevé du terme — avec cette réserve que je suis *très éloigné* d'un tel but. Entretemps je dois d'abord me dépouiller de tout ce qui est polémique, négativité, haine, torture ; et je suis près de croire que, pour

[8] NIETZSCHE, *Fragments posthumes*, 1883 9[30] et 13 [1] et *Ainsi parlait Zarathoustra*, II, 1 et 8 ; III, 12, §2.

[9] NIETZSCHE, *Fragments posthumes*, 1883 13 [13]. Il s'agit de la destruction d'une image dégradée de l'homme et non celle de l'homme lui-même. Comparer avec NIETZSCHE, *Ecce homo*, *Pourquoi je suis un destin*, § 2, trad. modifiée : « Je suis de loin l'homme le plus redoutable qu'il y ait jamais eu ; cela n'exclut pas que je doive être à l'avenir le plus bienfaisant. Je connais la joie de *détruire* (*Vernichten*) à un degré qui est à la mesure de ma *force* de destruction, — dans l'une et dans l'autre j'obéis à ma nature dionysiaque, qui ne saurait séparer l'action négative de l'affirmation. Je suis le premier *immoraliste* : en cela je suis le *destructeur* par excellence [en français dans le texte].— » Alors qu'il critique systématiquement la vie anémiée qui ne cherche que sa propre conservation, Nietzsche entend conserver (et développer) une forme de vie plus intense. Cf. NIETZSCHE, *Fragments posthumes*, 1882 2 [4] : « *Nous autres, conservateurs de la vie* ».

[10] Cf. NIETZSCHE, *Gai Savoir*, § 382.

> nous libérer, voici ce que *nous* devons tous faire : il faut d'abord dresser l'effroyable bilan de tout ce que nous fuyons, craignons et haïssons — mais ensuite plus de regard en arrière sur le négatif et le stérile ! Rien d'autre désormais que planter, bâtir et créer ! / N'est-ce pas, cela s'appellerait « s'éduquer soi-même » ! Mais qui donc y réussit comme il faut et durablement ? Et c'est pourtant indispensable, et on ne peut attendre aucune aide d'où qu'elle vienne.[11]

Nietzsche ne cessera de se rapprocher de l'idéal qu'il a fait sien, ou plutôt de deux idéaux juxtaposés : devenir lui-même et devenir un éducateur. On peut considérer à ce propos que Nietzsche est en quelque sorte mort pour l'enseignement traditionnel afin de revivre en tant qu'éducateur. Lui qui aspirait tant à la présence d'éducateurs vivants, de compagnons exemplaires qui puissent constituer une communauté de vie et de travail, subira un sort tragique pour celui qui aspire à former des hommes : être contraint de s'effacer, devenir une ombre afin de pouvoir éduquer seulement à titre posthume.

Nous proposons de relire *Ainsi parlait Zarathoustra* à partir de son arrière-plan lointain : *Schopenhauer éducateur*, texte qui s'éclaire à son tour par la lecture des cinq conférences *Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*.[12] Sans négliger le tournant essentiel d'*Humain trop humain*, l'itinéraire spirituel de Nietzsche apparaît comme le long et patient développement de certaines idées centrales, présentes dès ses premiers textes, à l'instar de Schopenhauer, philosophe précoce s'il en fut ! C'est seulement au terme d'une longue maturation que Nietzsche mettra toute son énergie dans la réalisation de son chef d'œuvre d'éducateur, en usant toutefois d'une forme d'ésotérisme afin d'en réserver l'accès à ceux qui ont l'ouïe fine. Certains auteurs ont su mettre au jour le lien ténu, peu visible et cependant crucial qui relie les cinq conférences et *Ainsi parlait Zarathoustra*.[13]

---

[11] Friedrich NIETZSCHE, *Correspondance*, II, p. 494, trad. modifiée. Nous citerons désormais les lettres de Nietzsche, d'après l'édition de référence :
— en français : Friedrich NIETZSCHE, *Correspondance*, Gallimard, Paris 1986 sq.
— en allemand : Friedrich NIETZSCHE, *Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1975 sq.

[12] Cf. la *Notice* de Pascal DAVID in Friedrich NIETZSCHE, *Œuvres*, Gallimard, Paris 2000, p. 1096 : « Cette troisième *Considération inactuelle* ne peut donc être lue sans l'arrière-plan que constituent les conférences bâloises de Nietzsche — *Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement* —, qui déjà, quelques années plus tôt, se souciaient de ce que pourrait être, et de ce que n'est pas, une éducation "pour la culture". » Le même rapprochement est mis en lumière chez SCHACHT, *Zarathustra /* Zarathustra *as Educator*, p. 223 sq.

[13] Cf. Jean-François MATTEI, *L'Étranger et le Simulacre*, PUF, Paris 1983, p. 462 : « Si Zarathoustra est bien celui qui enseigne le surhomme, alors les conférences de 1872 préparent déjà sa venue dans le cercle des compagnons d'un soir. » Cf. aussi Curt-Paul JANZ, *Friedrich Nietzsche Biographie*. Band 1-3,

Les cinq conférences sont des textes posthumes qui répondent à une nécessité et à une urgence : réformer l'éducation, Nietzsche marchant sur les traces du Platon politique et de sa *République* dont l'éloge le plus dithyrambique clôt la *Préface* intitulée *L'État chez les Grecs*. Nietzsche voit poindre chez Platon, et c'est en cela que son interprétation se démarque de la tradition, le souci pour l'individu et plus précisément pour « le génie de la sagesse et du savoir »,[14] conditionné par l'édifice constitué par la cité, considérée dès lors comme un instrument.[15] Dans les cinq conférences, Nietzsche élabore le projet de la future fondation d'une école indépendante de l'État, vouée à l'étude de l'Antiquité, de la philosophie et de l'art et favorisant l'éducation de soi et la création artistique. Même si ces deux dernières thématiques sont développées dans des termes bien différents dans *Zarathoustra*, c'est pourtant là qu'elles prennent leur source.

Le lien entre *Schopenhauer éducateur* et *Ainsi parlait Zarathoustra* est, pour sa part, attesté par deux lettres de Nietzsche. La première est adressée à Erwin Rohde et datée de début décembre 1882 :

> Fais-moi le plaisir de relire mon écrit sur Schopenhauer : il s'y trouve quelques pages qui te donneront la clef pour me comprendre. Quant à cet écrit et l'idéal qu'il proclame — j'ai jusqu'à présent *tenu parole*. / Je n'aime plus du tout les grandes attitudes moralisatrices. Il faut que tu *nuances* un peu les *propos* de cet écrit. / Maintenant je suis face à la *tâche essentielle*. — [16]

La seconde est adressée à Franz Overbeck et datée de début août 1884 :

> Du reste j'ai *vécu ainsi*, comme je me l'étais préconisé (notamment dans « Schopenhauer éducateur »). Au cas où tu prendrais le Zarathoustra avec toi pendant ton temps libre, prends donc, à titre de comparaison, l'écrit précité (son *insuffisance* est au fond de ne *pas* parler de Schopenhauer, mais presque uniquement de moi — mais cela je ne le savais pas moi-même lorsque je l'élaborais).[17]

Une meilleure compréhension du *Zarathoustra* nécessite donc de prendre appui sur la troisième *Considération inactuelle*, et la difficulté de la comparaison entre les deux textes

---

C. Hanser, München 1978, tr. fr. Pierre Rusch (et al.), *Nietzsche. Biographie*, tome I, Gallimard, Paris 1984, qui cite à la p. 410 un extrait de la première conférence (cf. NIETZSCHE, *Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement* in *Écrits posthumes*, p. 93) et conclut ainsi : « Au style près, nous nous verrions bien tentés de rechercher un tel passage dans *Zarathoustra* ! »

[14] NIETZSCHE, *L'État chez les Grecs* in *Écrits posthumes*, p. 186.

[15] *Ivi,* p. 183. C'est une perspective différente que Nietzsche expose dans une autre préface. Cf. NIETZSCHE, *La joute chez Homère* in *Écrits posthumes*, p. 197 : « Pour les Anciens, le but de l'éducation dans la joute (*agonale Erziehung*) était le bien-être de tous, de la cité en général. »

[16] NIETZSCHE, *Correspondance*, IV, pp. 294-295, trad. modifiée.

[17] *Ivi*, p. 506, trad. modifiée.

provient du fait que l'univers intellectuel de Nietzsche à Bâle n'est évidemment pas le même que celui de sa maturité, bien que le cœur de certaines réflexions demeure identique.[18] Commençons par mettre en évidence un point commun entre *Schopenhauer éducateur* et *Zarathoustra*, puis nous examinerons trois parallèles dans la réflexion de Nietzsche, montrant le lien entre les cinq conférences et *Zarathoustra*.

Dans le § 4 de *Schopenhauer éducateur*, Nietzsche présente successivement trois types d'hommes : l'homme de Rousseau, l'homme de Goethe et l'homme de Schopenhauer, en faisant précéder cette typologie d'une question : « Qui dressera l'image de l'homme […] ? » Dans cette œuvre qui est un « écrit de jeunesse », Nietzsche n'est pas encore parvenu à cristalliser sa propre vision de l'homme. Il s'agit en général d'une tâche à laquelle un penseur parvient dans sa maturité : Rousseau avec *L'Émile*, Goethe avec *Wilhelm Meister* et le *Faust*, Schopenhauer (lequel fait exception à la règle) avec *Le Monde comme volonté et comme représentation* puis les *Parerga & Paralipomena*. Chacune de ces œuvres repose sur une conception de l'homme particulière, impliquant un certain regard sur le monde associé à des principes d'éducation qui ne concordent pas toujours. Avec *Ainsi parlait Zarathoustra*, Nietzsche accède à sa propre conception de l'homme, plus complexe et peut-être plus subtile, dans tous les cas plus difficile à saisir que celle des trois auteurs précités. Le type surhumain correspond à ce que l'on pourrait nommer *l'homme réévalué par Nietzsche*. *Zarathoustra* fournit donc une réponse à la question précoce que Nietzsche s'était au fond posée à lui-même : c'est bien lui qui élève l'image de l'homme, l'*Erziehung* dont le but nouveau serait le surhumain découlant directement des propos de *Schopenhauer als Erzieher*.

Un thème qui affleure discrètement dans les cinq conférences est celui des deux voies.[19] La voie du plus grand nombre est celle de ceux qui se rassemblent autour d'idéaux sans exercer réellement leur esprit critique, qui trouvent chaleur et réconfort à faire partie d'un groupe, en un mot, il s'agit du troupeau. La deuxième voie est celle du petit nombre, des solitaires dispersés que le hasard fait s'entrecroiser et qui gagneraient à faire œuvre commune pour ne pas être purement et simplement annihilés dans leur action par les premiers. Nietzsche désigne ainsi l'opposition entre le système éducatif moderne d'État et les quelques véritables éducateurs qui vivent paradoxalement dans l'isolement. À l'extrémité ultime de la deuxième voie, Nietzsche

[18] Cf. Patrick WOTLING, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, PUF, Paris 1995, pp. 29-30 : « A l'époque des *Considérations inactuelles*, le concept de culture est pensé en relation avec celui de génie, dont la production est le but de la culture. On aurait tort de conclure hâtivement à une évolution radicale de la pensée de Nietzsche. Son projet philosophique est déjà tout entier dans ces premières formulations. »

[19] Cf. NIETZSCHE, *Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement* in *Écrits posthumes*, pp. 143-144.

placera plus tard le surhumain, auquel aboutit le chemin que suivent les hommes réellement indépendants, lesquels pourraient un jour agir de concert et œuvrer à la *nouvelle* éducation.[20]

Une notion centrale dans les cinq conférences comme dans *Schopenhauer éducateur* est celle de « génie », que Nietzsche caractérise également comme aristocratie de l'esprit. Cette notion est pratiquement absente du *Zarathoustra*[21] et ne fait qu'émerger épisodiquement dans quelques fragments. Dans les textes de Bâle, Nietzsche est encore schopenhauerien et sous l'emprise de la « métaphysique du génie ». Mais par la suite, Nietzsche va prolonger sa réflexion sur ce thème bien au-delà de ce que Schopenhauer pouvait imaginer. En effet, la notion de « génie » va subir deux grandes métamorphoses chez Nietzsche, d'abord avec *Humain, trop humain*, qui marque un tournant important dans la pensée de l'auteur, ouvrage dans lequel surgit une nouvelle notion : l'esprit libre, qui représente une transfiguration du génie, dégagé de sa gangue idéaliste. A partir de ce moment, Nietzsche dirige résolument son regard vers le Sud, vers de nouvelles expériences et de nouveaux paysages. C'est dans ce contexte que Nietzsche invente l'esprit libre, de la même façon que le surhumain sera une création ultérieure de Nietzsche, deuxième et dernière métamorphose de la notion de génie. L'esprit libre, appelé à se multiplier, constitue une des étapes intermédiaires qui permettra d'œuvrer en amont au type surhumain. L'esprit libre précède donc nécessairement le surhumain. Il y a donc une tension, consistant en un effort sans fin qui permet l'élévation, entre ces deux notions, qui relie le présent et l'avenir, même si Nietzsche considère dans sa préface à *Humain, trop humain* de 1886 l'esprit libre comme étant, lui aussi, encore à venir.

Il nous faut enfin accorder de l'attention au concept d'« école » : central dans les cinq conférences, on le retrouve à toutes les étapes de l'œuvre de Nietzsche, parfois d'une manière souterraine et comme en sourdine. Depuis la phase préparatoire des premiers écrits jusqu'à l'achèvement de l'œuvre de maturité, de 1870 à 1885 (et au-delà), Nietzsche a une visée permanente et sous-jacente : parvenir à fonder une école à partir de critères très personnels, tentatives qui seront toutes vouées à l'échec malgré ses efforts pour les concrétiser. Nous abordons ici un point crucial. Si la pensée de Nietzsche a un versant pratique, se refusant à demeurer dans la théorisation abstraite, c'est justement dans le domaine de l'éducation, qui est concret, qu'elle peut s'exprimer. Nietzsche n'a

[20] Les chapitres I, 2 ; II, 8 et 14 d'*Ainsi parlait Zarathoustra* constituent autant de prolongements de la première voie décrite dans les conférences bâloises. Il est difficile de déterminer ce qui pourrait advenir de l'extrémité ultime de cette même première voie, très loin dans l'avenir. Il pourrait en résulter une trahison toujours grandissante de la *Bildung*.

[21] Cf. NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, II, 20, où cette notion est tournée en dérision.

pas pu devenir un éducateur à part entière. Aussi est-il devenu un penseur de l'éducation, dont la biographie révèle le parcours erratique et les échecs répétés, qui contribueront à l'enfermer dans les labyrinthes de la pensée, approfondissant toujours de plus en plus une de ses intuitions centrales, le problème de l'éducation, mais en l'éloignant d'autant plus de l'action éducative directe et immédiate. Nietzsche n'est pas pleinement parvenu à incarner la synthèse goethéenne, faite de réflexion et d'action. Suivre le développement de l'idée de la fondation d'une école permet toutefois de mieux appréhender la pensée la plus intime de Nietzsche, lequel ne cessera jamais d'admirer Platon et Épicure pour les élèves qu'ils ont eus, et dont il a lui-même si cruellement manqués. Vie et pensée étant indissociables chez Nietzsche,[22] il y a donc un véritable enjeu philosophique dans ses recherches de concrétisation d'un type d'éducation spécifique et d'un lieu adapté à cette tâche.

C'est dans sa correspondance que Nietzsche évoque avec précision ce projet et ce, sous la forme de trois strates, correspondant à trois époques bien différentes. Dans un premier temps, ce sont deux lettres de jeunesse adressées à Erwin Rohde, datées du 16 juillet et du 15 décembre 1870, qui évoquent l'idée d'un cloître, ainsi que dans la deuxième lettre une « nouvelle académie *grecque* » et même, une « petite île », permettant de déceler un mouvement, déjà radical, de séparation vis-à-vis des établissements d'enseignement et peut-être un autre, quasi-imperceptible, vis-à-vis du cénacle wagnérien. Puis deux autres lettres postérieures à la quatrième *Considération inactuelle* : la première est adressée à Reinhart von Seydlitz et datée du 24 septembre 1876 avec, à nouveau, l'idée d'« une sorte de cloître pour esprits plus libres » que Nietzsche nomme pour la première fois « l'école des éducateurs », vouée à l'auto-éducation de ces derniers. La seconde lettre, à sa sœur, est datée du 20 janvier 1877 :

> L'idée d'une « école des éducateurs » (nommée également cloître moderne, colonie idéale, université libre [en français dans le texte]) est dans l'air, qui sait ce qu'il en adviendra ![23]

Enfin, à l'époque du *Zarathoustra*, pas moins de cinq lettres traitent de cette question. Lors de la gestation de la deuxième partie du *Zarathoustra*, le 10 mai 1883, Nietzsche fait part à Heinrich Köselitz de l'idée d'inviter dans un château en forêt « de *nouveaux* amis ». Dans une autre lettre à Köselitz du 26 août 1883, c'est-à-dire pendant la correction des épreuves du même *Zarathoustra* II, un écho de la lettre du 15 décembre 1870 résonne, dans la mesure où Nietzsche caractérise à nouveau ses écrits comme un

[22] Cela est confirmé, entre autres, par la biographie de Curt-Paul Janz et par NIEMEYER, *Nietzsche als Erzieher: pädagogische Lektüren und Relektüren*, p. 185 sq.
[23] NIETZSCHE, *Correspondance*, III, pp. 203-204, trad. modifiée.

hameçon destiné à attirer des élèves – ce qui anticipe le propos de la quatrième partie du *Zarathoustra* –, et oppose le bonheur d'Épicure enseignant dans son jardin à son propre parcours personnel, qui ne lui permet plus de réintégrer l'université. Après avoir écrit la troisième partie du *Zarathoustra*, Nietzsche écrit à Ferdinand Laban début mars 1884 :

> Je rêve que dans un futur proche, quelque part dans le Sud, au bord de la mer, sur une île, je vivrais entouré des amis et compagnons de travail les plus dignes de confiance ; — et j'ai également pensé à *vous* pour ce cloître (*convent*) silencieux. —[24]

Dans une lettre à Heinrich Köselitz du 2 septembre 1884, Nietzsche situe désormais avec précision le lieu où pourrait être fondée cette école :

> Pour l'avenir, je porte en moi l'espoir qu'un petit et excellent cercle qui croit à la *gaya scienza* se formera à Nice […].[25]

Enfin, une lettre à sa mère datée du 28 novembre 1884 se situe également dans la même veine et précise les propos précédents :

> *Je veux et je dois rester à Nice*, en vue de *ma* future « colonie », qui m'apparaît maintenant plus réalisable (je veux dire : des gens sympathiques, devant lesquels je pourrais professer ma philosophie) […].[26]

Nietzsche abandonnera cependant ses projets, qui resteront lettre morte : l'école nietzschéenne ne verra jamais le jour… Si Nietzsche a indéniablement cherché en pratique à fonder une école philosophique, fût-elle rudimentaire, le même souci traverse les textes : les futurs établissements d'enseignement des cinq conférences bâloises, dont la présence est beaucoup plus discrète dans les œuvres postérieures, ressurgissent avec d'autant plus de force dans la toute dernière période créatrice.[27] Dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, nulle trace apparente d'une aspiration à une quelconque institution, même si celle-ci reste sous-jacente. Le simple fait que Zarathoustra soit un

---

[24] NIETZSCHE, *Correspondance*, IV, p. 472, trad. modifiée.
[25] *Ivi*, p 512.
[26] *Ivi*, p. 547.
[27] Cf. NIETZSCHE, *Ecce homo*, *Pourquoi j'écris de si bons livres*, § 1, trad. modifiée : « Un jour ou l'autre, on aura besoin d'institutions, dans lesquelles on vivra et enseignera, comme je conçois qu'il faut vivre et enseigner ; peut-être même qu'alors on créera des chaires spécifiques (*eigene Lehrstühle*) pour l'interprétation du *Zarathoustra*.» Il pourrait se dessiner ici le prolongement du projet de cloître (dans lequel on vit et s'éduque au sein d'une communauté) accompagné de chaires universitaires (d'État ou libres ?). A noter que le terme d'*Organisation*, proche d'*Institution* et d'*Anstalt*, est présent dans le *Fragment posthume* 1882 2 [4].

éducateur itinérant, tel un penseur présocratique, fournit une nouvelle piste : Zarathoustra n'est-il pas à la fois à la recherche d'élèves *mais aussi* d'une école pour pouvoir enseigner l'éducation de soi ? La quatrième partie du *Zarathoustra* peut être considéré en ce sens comme une *école improvisée en pleine nature*, une école *très libre* dont les élèves, les hommes supérieurs, ne sont pas à la hauteur des attentes de leur éducateur. C'est pourquoi Zarathoustra reprend sa route seul et poursuivra sans relâche *sa* tâche, *son* œuvre : l'éducation orientée vers le surhumain, laquelle suppose l'accomplissement d'un parcours initiatique.

3. La structure ternaire de l'éducation dans *Ainsi parlait Zarathoustra*

La structure ternaire est le schéma classique du parcours d'éducation, à travers tous les genres littéraires : *L'Odyssée*, le mythe de la Caverne, *Hypérion*, *Henri le Vert* et *Ainsi parlait Zarathoustra* expriment tous la même idée fondamentale, scandée par trois mouvements, le départ, l'« apprentissage » et le retour. Grand lecteur de *Bildungsroman,*[28] Nietzsche connaissait dès sa jeunesse *Les Années d'apprentissage* et *Les Années de voyage de Wilhelm Meister*,[29] puis découvrit *L'arrière-saison* lors d'un séjour à Saint Moritz en août 1879,[30] enfin la deuxième version d'*Henri le Vert* en arrivant pour la première fois à Sils-Maria, d'où Nietzsche écrit à Franz Overbeck le 8 juillet 1881 :

> Henri le Vert est pour mon *état* actuel (au fond pathétique) un peu trop mignard et bariolé, mais c'est la poésie et l'espièglerie, peut-être même le sérieux personnifiés.[31]

Dans le roman autobiographique de Gottfried Keller se dessine avec précision cette structure ternaire qui est au fondement même du récit et de l'action : après une première période passée au sein de la nature, le héros ressent le besoin de découvrir le monde ; le deuxième moment est celui du voyage, de la découverte de nouveaux horizons et des expérimentations diverses et le troisième temps correspond au retour du héros, mûri mais désillusionné, dans son pays natal. C'est au sein du troisième temps,

---

[28] Cf. à ce sujet les analyses critiques de Christa Davis ACAMPORA, *Nietzsche's Thus Spoke Zarathustra* as Postmodern *Bildungsroman*, in Endre KISS, Uschi NUSSBAUMER-BENZ (Hgg.), *Nietzsche, Postmoderne - und danach ?*, Junghans, Cuxhaven-Dartford 2000.

[29] Cf. la réflexion constante de Nietzsche sur ces ouvrages : NIETZSCHE, première *Considération inactuelle*, § 4 ; troisième *Considération inactuelle*, § 4 ; NIETZSCHE, *Fragments posthumes*, 1876-1877 21 [67] ; 1884 26 [420] ; 1888 15 [75] et 16 [36] ainsi que NIETZSCHE, *Le cas Wagner*, § 3.

[30] Cf. NIETZSCHE *Humain, trop humain II*, *Le voyageur et son ombre*, § 109 et NIETZSCHE, *Fragments posthumes*, 1879 43 [3] ainsi que la lettre à Heinrich Köselitz du 19 avril 1887 et NIETZSCHE, *Fragments posthumes*, 1888 24 [10].

[31] NIETZSCHE, *Correspondance*, IV, p. 107, trad. modifiée.

peu avant le dénouement du roman, dans un chapitre précisément intitulé « Le retour et un *ave caesar* » que Keller évoque l'image de l'*homme complet*.[32] Il n'est pas anodin que Nietzsche ait pu lire ce passage peu avant d'élaborer sa conception du surhumain, laquelle présuppose celle de l'homme complet, déjà développée par ailleurs pendant la période bâloise. Très éloigné de la forme littéraire du roman, *Ainsi parlait Zarathoustra* décrit également le parcours d'un personnage qui se consacre à sa propre éducation et qui ne deviendra qu'au terme de son périple un véritable éducateur, formé par ses erreurs et ses échecs, c'est-à-dire par les aléas de son *Versuch* personnel. Aussi, *Zarathoustra* actualise la structure ternaire du parcours d'éducation : la première partie a pour cadre la caverne et ses environs, la deuxième ainsi que la troisième partie forment une unité, celle des années de voyage avec le départ, le séjour sur les îles bienheureuses et le retour, la quatrième partie se déroulant à nouveau dans la caverne et sur la montagne.

Le schéma caractérisant le parcours d'éducation se met en place dès le *Prologue* : Zarathoustra rejoint les hommes, leur parle puis s'éloigne à nouveau. Au § 1, qui est un passage clé de l'œuvre, Zarathoustra quitte définitivement son pays et choisit sa patrie d'élection, la caverne dans laquelle débute la première phase de son cheminement initiatique. Dans la deuxième phrase, Nietzsche évoque le long recueillement solitaire de Zarathoustra, qui n'est pas sans rappeler celui d'*Empédocle* chez Hölderlin :

> Là, il se délecta de son esprit et de sa solitude et ne s'en lassa point durant dix ans.[33]

C'est ici, dans la caverne, que se situe l'origine du surhumain, lequel a été longuement médité, ou plutôt, c'est dans l'entre-deux, entre obscurité et lumière qu'a surgi cette intuition, grâce au va-et-vient entre le calme profond, le silence, la pénombre de la grotte et la vie extérieure, la chaleur et la lumière du soleil, le paysage alpin, le bruissement de la forêt et des animaux. Ce dernier point n'est pas à négliger, car le surhumain est aussi issu d'une réflexion sur la continuité entre l'homme et l'animal.

---

[32] Cf. Gottfried KELLER, *Der grüne Heinrich*, Göschen, Stuttgart 1879-1880, tr. fr. G. La Flize, *Henri le Vert*, Aubier Montaigne, Paris 1981, p. 548 : « Elle [la majorité de la force, du sentiment et de l'esprit doué pour affirmer son existence] est le séduisant devoir qui donne la vraie mesure de chacun de ses membres et c'est en accomplissant ce devoir que l'individu peut devenir un homme complet (*ganzen Mann*) ; entre le tout et chacune de ses parties vivantes s'exerce une merveilleuse action réciproque. »

[33] NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, *Prologue*, § 1, trad. modifiée. Comparer avec Friedrich HÖLDERLIN, *Der Tod des Empedokles* in *Sämtliche Werke*, Frankfurter Ausgabe, herausgegeben von D. E. SATTLER, Roter Stern, Frankfurt 1975–2008, tr. fr. R. Rovini, *La mort d'Empédocle* in *Œuvres*, Gallimard, Paris 1967, acte I, scène 2, p. 473 : « Et lui, il regarde et jouit de son esprit / Au calme de sa demeure » et également acte I, scène 3, p. 476 : « À pas furtifs dans mon silence tu entrais, / Me découvrais dans l'obscurité de ma grotte ».

Dans cette retraite à l'écart de la civilisation, qui est la condition d'apparition d'une pensée nouvelle, Zarathoustra se consacre à l'élaboration d'une idée directrice pour l'éducation de l'humanité. Le plus grand dénuement matériel a permis à Zarathoustra de s'enrichir spirituellement et de devenir un sage, avant de passer à l'action : désormais, l'éducateur a besoin d'éduqués. Le repli dans la caverne ne fut pas tant une fuite devant les hommes que la nécessité d'engranger des richesses pour l'avenir. Pour Zarathoustra qui vit sur les hauteurs, rejoindre les hommes qui peuplent les vallées suppose de descendre un chemin fort escarpé, aussi est-il nécessaire pour lui de décliner (*untergehen*), évoquant en sourdine un vers de Hölderlin :

> Tout comme toi je dois *décliner*, comme disent les hommes, ceux vers qui je veux descendre.[34]

A la différence de Zarathoustra, les hommes des vallées qui voient le soleil se coucher ne parviennent pas à imaginer la nouvelle aurore qui se prépare. Dans le *Prologue*, le terme de déclin évoque non seulement le sentier descendant et le coucher du soleil mais aussi le fait de se départir de sa sagesse, généreusement distribuée : ce que Zarathoustra nomme ainsi déclin sera rebaptisé transition au § 4, les deux termes étant soulignés par des italiques. D'emblée, c'est l'image d'une métamorphose qui s'impose :

> Vois ! Cette coupe veut à nouveau se vider et Zarathoustra veut redevenir homme.[35]

Zarathoustra n'était donc plus un homme pendant ses dix années de solitude, son statut tout au long de cette période garde une part de mystère et le fait qu'il décline en retournant auprès des hommes signifie également qu'il perd momentanément sa posture privilégiée de sage vivant à l'écart : un abîme séparerait ainsi la véritable sagesse du monde des hommes. Cette expérience singulière qui consiste à s'estimer éloigné de l'humanité s'exprime à nouveau postérieurement, suite à l'échec de la première annonce du surhumain, et prend une inflexion particulière dans la mesure où Zarathoustra se révèle perplexe quant à sa propre existence :

> En vérité, est-ce que je vis encore ?[36]

Plus tard, dans *Ecce homo*, un écho de cette pensée se fera entendre, suggérant la difficulté d'approcher ce que Nietzsche a voulu communiquer. Il ne s'agit plus

---

[34] NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, *Prologue*, § 1. Comparer avec Hölderlin, *Empédocle*, acte I, scène 1, p. 468 : « — il te faudra toi aussi / Décliner, bel astre ! et le temps n'en est plus loin ».
[35] NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, *Prologue*, § 1, trad. modifiée.
[36] *Ivi*, *Prologue*, § 10.

seulement d'une affinité d'oreille mais bien de la nécessité d'en passer par l'expérience vécue :

> Pour comprendre un tant soit peu mon *Zarathoustra*, il faut peut-être se trouver dans la même situation que moi, — avec *un* pied *au-delà* de la vie...[37]

Si le § 1 et le § 4 du *Prologue* se répondent à propos de la notion de déclin, il en va de même pour les §§ 2, 3 et 5 : l'annonce de *la mort de Dieu* est aussitôt relayée par la proposition de surmonter l'homme vers le *surhumain* qui s'oppose lui-même diamétralement au *dernier homme*, ces trois notions étant surlignées en italiques. La structure du *Prologue* se caractérise par un jeu d'oppositions imbriquées les unes dans les autres.

La caverne de Zarathoustra n'est pas sans rappeler celle de Platon. Ce sont les hommes non éduqués qui demeurent plongés dans les ténèbres de l'illusion selon Platon, alors que chez Nietzsche, la caverne représente plutôt le lieu préservé à l'écart de la civilisation, la condition de possibilité d'un renouveau de l'éducation. Il ne s'agit pas simplement de comparer les deux cavernes et de les mettre sur le même plan. L'enjeu est bien plus déterminant encore, dans la mesure où il en va de la signification même du mythe chez Platon d'une part, et du *Zarathoustra* de l'autre. Ce qui est essentiel dans les deux récits concernant les cavernes, c'est que leurs portées symboliques respectives concernent bien la même question : le problème de l'éducation ainsi que la capacité à rompre avec les faux-semblants. Les hommes enchaînés chez Platon ne sont autres que ceux qui se pressent sur la place du marché, que Nietzsche désigne comme la foule. De même, chez Platon comme chez Nietzsche, seul l'éducateur a accès à une « vérité » supérieure, grâce à une rude ascension et une longue ascèse. La pleine perception du monde et du sens de l'action humaine sont appréhendés au terme d'un difficile parcours. Mais l'éducateur revenu parmi les hommes déclenche rires et velléités de meurtre, idée également commune aux deux auteurs.[38] Or, pour Platon comme pour Nietzsche,[39] la tâche de l'éducateur est justement de retourner auprès de ceux qui sont dans l'erreur, si ce n'est que l'éducateur platonicien œuvre au bénéfice de la cité et donc de tous,[40] alors que Zarathoustra abandonne rapidement l'idée de vouloir

---

[37] NIETZSCHE, *Ecce homo, Pourquoi je suis si sage*, § 3. Nous citons ici une variante de la KGW correspondant à un état antérieur du texte (p. 530 dans l'édition française).

[38] PLATON, *République*, tr. fr. Léon Robin, Gallimard, Paris 1977, VII, 517 a. Comparer avec NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, *Prologue*, §§ 5 et 8.

[39] PLATON, *République*, 517 d-e et NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, *Prologue*, §§ 3 et 4.

[40] PLATON, *République*, 519 e-520 a. Dans ses propres cours sur Platon, le jeune Nietzsche considérait Platon comme étant en rébellion contre les institutions. Cf. Friedrich NIETZSCHE, *Platon*, tr. fr. Anne Merker, les Belles lettres, Paris 2019, pp. 185-186.

parler au grand nombre.[41] Il n'en demeure pas moins que, selon Nietzsche, le Platon ésotérique s'adresse lui aussi aux peu nombreux. On aura noté que le mythe de la caverne chez Platon se poursuit par une réflexion encore plus directement centrée sur l'éducation, qui n'est pas caractérisée comme un enseignement mais comme une « conversion de l'âme »,[42] ayant pour but de générer la contemplation. Ici Nietzsche se sépare radicalement de Platon en proposant aux hommes le surhumain en tant que processus éducatif. Ce qui est cependant en jeu, chez les deux auteurs, est la réorientation du regard.

Ainsi parlait Zarathoustra est structuré principalement selon deux axes : d'abord suivant un mouvement vertical, de son pays natal jusqu'en montagne, suivi d'un retour vers la plaine, la ville et la forêt des alentours, qui précède une nouvelle ascension en direction de la caverne (*Prologue* et *Zarathoustra*, première partie). Le second mouvement est horizontal puisqu'il s'effectue sous la forme du voyage maritime vers les îles ainsi que du retour par le même chemin (*Zarathoustra*, II et III). La troisième étape est à nouveau caractérisée par un mouvement vertical, dans la mesure où Zarathoustra arpente sa montagne de haut en bas (*Zarathoustra*, IV). Le tout premier mouvement vertical est interrompu par l'intermède du premier livre du *Zarathoustra*, consacré à l'enseignement dispensé à un certain nombre de « disciples ». Après le premier *Versuch* auprès des hommes, qui s'est soldé par un échec (*Prologue*, § 5), Zarathoustra décide de chercher des compagnons qui puissent être eux aussi des créateurs, des réformateurs de la civilisation :

> C'est des compagnons vivants qu'il me faut, qui me suivent parce qu'ils veulent se suivre eux-mêmes, — pour aller là où je veux. / La lumière s'est faite en moi : ce n'est pas à la foule que Zarathoustra doit parler mais à des compagnons ! Zarathoustra ne doit pas devenir le berger et le chien d'un troupeau. / En détourner beaucoup du troupeau, — c'est à cette fin que je suis venu. Que la foule et le troupeau soient en colère contre moi : ce que veut Zarathoustra, c'est que les bergers l'appellent brigand. / Bergers, dis-je, mais eux-mêmes ils se nomment les bons et les justes. Bergers, dis-je : mais ils se nomment les croyants de la vraie loi. / Voyez les bons et les justes ! Qui haïssent-ils le plus ? Celui qui brise les tables de leurs valeurs, le destructeur, le criminel : — mais celui-là c'est le créateur.[43]

Nietzsche cherche à s'adresser à une communauté dont l'action puisse relever de l'éducation, laquelle se traduit par des phases d'évaluation et de création. C'est donc devant des disciples qu'est dispensée la première série d'enseignements nommée les

[41] NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, *Prologue*, § 9.
[42] PLATON, *République*, 518 c-d.
[43] NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, *Prologue*, § 9.

Discours de Zarathoustra, bien que Nietzsche ne mentionne la présence d'un jeune homme qu'au chapitre huit, intitulé « De l'arbre sur la montagne ». Il est significatif que ces disciples ne soient réellement évoqués qu'au moment où ils se voient congédiés :

> Vous ne vous étiez pas encore cherchés : alors vous m'avez trouvé. C'est ce que font tous les croyants ; c'est pourquoi toute foi compte si peu. / Maintenant, je vous ordonne de me perdre et de vous trouver ; et ce n'est que lorsque vous m'aurez tous renié, que je reviendrai parmi vous.[44]

Le temps est alors venu pour la seconde réclusion volontaire de Zarathoustra dans la caverne, séjour qui dure plusieurs années. Au terme de cette nouvelle période de maturation, Zarathoustra décide subitement de rejoindre ses amis qui se trouvent désormais par-delà les vastes mers, sur les îles bienheureuses. La première phase de la structure ternaire du *Zarathoustra* se clôt donc avec ce départ.[45] La deuxième phase du parcours d'éducation s'ouvre par la découverte d'un nouvel horizon. L'action sur les îles se résume à une deuxième série d'enseignements[46] pour ceux que Nietzsche appelle alternativement ses amis et ses disciples, que Zarathoustra doit à nouveau quitter à regret, afin de mûrir une fois de plus, maturation[47] qui va s'accomplir cette fois-ci en chemin et non plus dans une retraite solitaire. Contrairement au début de l'œuvre, il n'y a ni rupture ni solitude entre la deuxième et la troisième partie du *Zarathoustra* :[48] les deux livres s'enchaînent aussitôt, le retour faisant suite au voyage initial, nécessitant une dernière et ultime étape qui le ramène dans son pays. Le temps du retour, troisième étape de la structure ternaire, est un moment essentiel du parcours d'éducation – puisque l'expérience accumulée va permettre de porter ses fruits – et s'amorce dès le premier chapitre dont le titre est : « Le voyageur » (*Der Wanderer*).[49] Zarathoustra se met

---

[44] *Ivi*, I, 22, § 3, trad. modifiée. Comparer avec *Le nouveau Testament*, *Évangile selon Matthieu*, 26, 75 ; *Marc* 14, 72 ; *Luc*, 22, 61 : « tu me renieras trois fois » et *Jean*, 18,18 et 25-27.

[45] NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, II, 1.

[46] Curt-Paul Janz a montré la symétrie des deux premières parties du Zarathoustra, cf. JANZ, *Nietzsche*, tome II, p. 490 sq.

[47] Cf. NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, II, 22.

[48] D'après les analyses de Niemeyer, dans *Zarathoustra* II et III, d'éducateur, Zarathoustra devient psychologue. Cf. NIEMEYER, *Nietzsche als Erzieher: pädagogische Lektüren und Relektüren*, p. 189 sq. Nous inclinons à penser que la figure de l'éducateur reste centrale dans les quatre livres *d'Ainsi parlait Zarathoustra*.

[49] Cf. *Ainsi parlait Zarathoustra*, III, 1. Comme l'a souligné à juste titre Georges-Arthur Goldschmidt, ce thème est fondamental dans la littérature allemande, dans *Wilhelm Meisters Wanderjahre* et chez les romantiques en particulier. *Das Wandern* est le thème du premier lied du cycle de Schubert : *Die schöne Müllerin*. *Der Wanderer* est également le titre d'une élégie de Hölderlin, cf. *L'Errant* in *Œuvres*, pp. 799-803 ; ainsi que le titre du deuxième chapitre de la première partie de *L'arrière-saison* d'Adalbert Stifter.

en marche dans la nuit puis embarque au petit jour pour rejoindre son pays. Après la traversée, Zarathoustra débarque et poursuit son propre accomplissement :

> Quand Zarathoustra fut de nouveau sur la terre ferme, il n'alla pas tout droit à sa montagne et vers sa caverne, mais fit beaucoup de détours et posa beaucoup de questions et se renseigna sur ceci ou cela, de sorte qu'il put dire de lui-même, en plaisantant : « voyez ce fleuve qui en faisant beaucoup de méandres retourne à sa source ! »[50]

Ce très beau texte a été préparé par un fragment de fin 1883, c'est-à-dire juste avant la mise au net de la troisième partie du *Zarathoustra*, lequel éclaire certaines implications décisives de la pensée de Nietzsche à cette étape de sa réflexion :

> Toutes les grandes choses cheminent de travers (*gehen krumm*), mais il faut les voir avec des yeux grands ouverts : ce fut leur courage d'aller de travers vers un but unique. / C'est de travers que vont à leur but les grands hommes et les fleuves : de travers, mais à *leur* but. C'est leur meilleur courage que de craindre encore ce qui est sinueux.[51]

Lors de son dernier été à Sils-Maria, Nietzsche reformulera cette pensée d'une manière très synthétique, tout en la nuançant et en la contrastant, en écho à la période du *Zarathoustra* :

> De travers vont les grands hommes et les fleuves, / de travers, mais à *leur* but : / c'est leur meilleur courage, / de ne pas craindre les chemins sinueux.[52]

C'est dans de multiples directions que s'effectue désormais le cheminement du voyageur, parcours incohérent en apparence, mais qui va se révéler d'une grande efficacité en ce qui concerne son processus de formation : le temps de maturation est en effet proportionnel à l'ampleur des écarts, des détours. Lors du chemin du retour, le corps-esprit de Zarathoustra poursuit sans relâche sa métamorphose, ainsi que l'implique sa trajectoire aléatoire :

Ce thème majeur est repris par Nietzsche, qui lui donne une signification nouvelle puisqu'il apparaît tout d'abord dans le contexte d'une libération totale qui se fait jour avec *Humain, trop humain I*, dont le § 638 s'intitule également *Der Wanderer* et qui annonce de nombreux thèmes du *Zarathoustra*, de même que la deuxième section de *Humain, trop humain II* est placée sous le signe du « Voyageur et son ombre », dont *Zarathoustra* est également, en quelque sorte, un pendant.

[50] NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, III, 5, § 1.

[51] NIETZSCHE, *Fragments posthumes*, 1883 22[6], trad. modifiée.

[52] NIETZSCHE, *Fragments posthumes*, 1888 20[7], trad. modifiée.

> Ainsi, marchant lentement parmi la foule nombreuse, et à travers bien des villes, Zarathoustra retournait, en faisant des détours, à ses montagnes et à sa caverne.[53]

Zarathoustra traverse une dernière ville (*Zarathoustra*, III, 8) qui lui est familière dans la mesure où il s'agit de celle dont les environs ont été le théâtre de sa rencontre avec le jeune homme, auprès de l'arbre sur la montagne (*Zarathoustra*, I, 8). Il faut noter que dans ce chapitre qui précède les retrouvailles avec la caverne, s'ébauche une longue critique de la croyance, de la foi et de la prière, auxquelles vont s'opposer les nouvelles tables destinées à libérer les hommes enfermés en eux-mêmes par leur ancienne éducation. Enfin s'accomplit l'aboutissement de la troisième phase de la structure ternaire, laquelle s'ouvre avec le retour au pays (III, 9) qui est célébré dès lors jusqu'à la fin de la quatrième partie du *Zarathoustra*. Le retour (*Die Heimkehr*) marque le couronnement du parcours d'éducation : Zarathoustra s'est éduqué pleinement et peut ainsi aller au-devant de sa tâche d'éducateur en délimitant de plus en plus son champ d'action. Le triptyque formé par le départ, l'expérience du pays lointain et le retour, a permis à l'éducateur de se libérer et s'éduquer lui-même tout en annonçant la dernière phase, la création des nouvelles valeurs et l'éducation des hommes supérieurs. La vraie patrie de Zarathoustra demeure toutefois la solitude, devenue lumineuse grâce au cheminement initiatique qui s'est accompli, et c'est un hymne qu'entonne Zarathoustra en rentrant chez lui :

> Ô solitude ! Toi ma *terre natale* solitude ! Trop longtemps j'ai vécu sauvage dans des contrées sauvages pour ne pas revenir sans larmes auprès de toi ![54]

Zarathoustra salue ainsi le royaume du silence et de la simplicité, en quelque recoin perché sur les hauteurs : sa patrie d'élection demeure invariablement les montagnes, même si la mer demeure proche. Nietzsche donne peu après une précieuse indication sur la nécessité de pouvoir s'orienter soi-même, ouvrant à ceux qui veulent bien l'entendre la possibilité d'une invention :

> « Or ceci — est *mon* chemin, — où est donc le vôtre ? » Voilà ce que je répondais à ceux qui me demandaient « le chemin ». *Le* chemin, en effet, — il n'existe pas ![55]

---

[53] NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, III, 7.

[54] *Ivi*, III, 9, trad. modifiée. Cf. NIETZSCHE, *Ecce homo*, *Pourquoi je suis si sage*, § 8 : « Le sentiment d'humanité n'est chez moi qu'une continuelle victoire sur moi-même. […] Tout mon *Zarathoustra* n'est qu'un dithyrambe en l'honneur de la solitude, ou, si l'on m'a compris, en l'honneur de la *pureté*… Heureusement, pas en l'honneur de la *pure niaiserie* ! »

[55] NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, III, 11, § 2.

Le questionnement impliquant que chacun réfléchisse à son propre parcours a pour but de faire comprendre le caractère indéterminé et ardu de la voie empruntée par l'éducation nietzschéenne qui renvoie en dernier lieu l'individu à sa propre puissance, à sa liberté d'agir et de créer. Pour Nietzsche, c'est la création des nouvelles valeurs qui reste la tâche majeure à accomplir, laquelle n'est envisageable qu'au terme d'une réforme de soi, grâce à une conversion intérieure et à la présence d'un ciel lumineux et dégagé de toute instance supraterrestre.

Dans la quatrième partie du *Zarathoustra*, Nietzsche revient sur cette idée clé, constituant la base de notre propre argumentation, impliquant que sans un certain parcours, il n'est pas d'éducation :

> C'est de travers que toutes les bonnes choses approchent de leur but. Pareilles aux chats elles font le gros dos, et ronronnent à l'intérieur d'elles-mêmes face à leur bonheur prochain, — toutes les bonnes choses rient.[56]

Ce texte peut être mis en perspective avec un fragment contenant une sorte d'injonction, laquelle s'apparente à un défi que peu d'hommes, probablement, oseront relever – le dernier homme ayant, pour sa part, une propension à toujours choisir la voie du moindre effort –, formule que Nietzsche n'a cependant pas retenu pour sa mise au net du manuscrit définitif :

> Voyez si vous auriez le courage d'aller de travers comme un fleuve.[57]

Nietzsche reviendra pourtant sur cette injonction tout à la fin de la quatrième partie du *Zarathoustra*, lorsque les hommes supérieurs se verront sermonnés pour avoir gâché l'ambiance qui était à la fête, à la danse et au rire :

> Un sage accompli n'aime-t-il pas emprunter les voies les plus tortueuses ?[58]

L'éducation de soi suppose en définitive d'incorporer ces critères privilégiés : la capacité individuelle à se surpasser et ne pas craindre d'emprunter des chemins détournés et peu frayés. Telle est la voie d'une vie intensifiée, suggérée par Zarathoustra en tant qu'éducateur.[59]

---

[56] *Ivi*, IV, 13, § 17, trad. modifiée.
[57] Cf. NIETZSCHE, *Fragments posthumes*, 1884-1885 31 [37].
[58] NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, IV, 18, § 1.
[59] Le rapport de Nietzsche à la *paideia*, n'ayant pu être développé dans le cadre de cet article, fera l'objet d'une publication ultérieure.

Bibliographie

Christa Davis ACAMPORA, Nietzsche's *Thus Spoke Zarathustra* as Postmodern *Bildungsroman*, in Endre KISS, Uschi NUSSBAUMER-BENZ (Hgg.), *Nietzsche, Postmoderne - und danach?*, Junghans, Cuxhaven-Dartford 2000.

La Bible, Société Biblique de Genève, version NEG, Genève 1975-1979.

Pascal DAVID, *Notice* de *Schopenhauer éducateur* in Friedrich Nietzsche, *Œuvres*, tome I, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris 2000.

Friedrich HÖLDERLIN, *Der Tod des Empedokles* in *Sämtliche Werke*, Frankfurter Ausgabe, Roter Stern, Frankfurt 1975–2008, tr. fr. Robert Rovini, *La Mort d'Empédocle* in *Œuvres*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris 1967.

Curt-Paul JANZ, *Friedrich Nietzsche Biographie*. Band 1-3, C. Hanser, München 1978, tr. fr. Pierre Rusch (et al.) *Nietzsche*, *Biographie*, tomes I-III, Gallimard, Paris 1984-1985.

Gottfried KELLER, *Der grüne Heinrich*, Göschen, Stuttgart 1879-1880, trad. fr. G. La Flize, *Henri le Vert*, Aubier Montaigne, Paris 1981.

Jean-François MATTEI, *L'Étranger et le Simulacre. Essai sur la fondation de l'ontologie platonicienne*, PUF, Épiméthée, Paris 1983.

Christian NIEMEYER, *Nietzsche als Erzieher: pädagogische Lektüren und Relektüren*, Beltz Juventa, Weinheim-Basel 2016.

Friedrich NIETZSCHE, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1967 sq.

Friedrich NIETZSCHE, *Œuvres philosophiques complètes*, Gallimard, Paris 1968-1997.

Friedrich NIETZSCHE, *Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1975 sq.

Friedrich NIETZSCHE, *Correspondance*, Gallimard, Paris 1986 sq.

Friedrich NIETZSCHE, *Platon*, tr. fr. Anne Merker, les Belles lettres, Paris 2019.

PLATON, *Œuvres complètes*, tomes I et II, tr. fr. Léon Robin, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris 1989.

Richard SCHACHT, *Zarathustra /* Zarathustra *as Educator*, in Peter R. SEDGWICK (ed.), *Nietzsche: A Critical Reader*, Blackwell Publishers, Cambridge-Oxford 1995.

Patrick WOTLING, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, PUF, Questions, Paris 1995.

NIETZSCHE E I GRANDI UMANISTI

Appunti per una genealogia

Adriano ERCOLANI

Abstract: This short essay tries to show similarities and convergences between the thought and the style of Friedrich Nietzsche and some of the main exponents of the humanistic tradition, such as Giambattista Vico, Johann Wolfgang Goethe and the French moralists, in a comparative manner.

Keywords: Humanism, Nietzsche, Renaissance, Giorgio Colli, Goethe.

1. Premessa

Friedrich Nietzsche è, probabilmente, il pensatore più popolare, discusso e frainteso della filosofia occidentale, almeno dall'Illuminismo in poi.

Ciò deriva non solo dalla miopia o dalla malafede di alcuni dei suoi primi esegeti ma anche, in parte, da alcune caratteristiche peculiari della sua personalità filosofica: la profonda, radicale asistematicità del suo pensiero; le drammatiche svolte che lo hanno orientato su fronti apparentemente opposti del dibattito a lui contemporaneo; il suo stile multiforme, raramente saggistico, spesso aforistico, talvolta squisitamente poetico, in alcune occasioni quasi oracolare; in breve, il segno stesso della sua manifestazione filosofica, esposta procedendo per paradossi e iperboli, aforismi e parabole, usando il martello e correndo con le forbici, per usare sue celebri espressioni.

La ricerca di Nietzsche è un'immane opera di decostruzione ed emancipazione da condizionamenti millenari, ritmata da intuizioni improvvise, folgorazioni, entusiasmi e rinnegamenti, in continua, spesso solo apparente, contraddizione.

Decontestualizzando una frase da una sua opera oppure affrontando soltanto una fase della sua ricerca in costante divenire, si potrebbe volta per volta definire Nietzsche (a ragione nella singola fattispecie, a torto nella valutazione generale) con etichette contrastanti e parimenti parziali: un violento anticristiano, un profondo conoscitore del Cristianesimo, un ateo materialista, un pensatore profetico e quasi mistico, un entusiasta wagneriano, un furioso antiwagneriano, un adoratore di Schopenhauer, un

odiatore di Schopenhauer, un misantropo antiumanista, un grande umanista, un fautore dell'immoralismo, un sommo moralista, un cantore del disprezzo dei deboli, uno spirito colmo di compassione, il più grande nichilista, il superatore del nichilismo, il distruttore di ogni metafisica, colui che ha rifondato la metafisica.

Per questo è necessario conoscere a fondo l'intera opera del filosofo, seguendone con rigore le differenti variazioni, comprendendo il significato rivelatore delle sue feconde antinomie, riconoscendone le tracce sotterranee per scoprirne la sottesa e profonda coerenza, all'interno della progressione circolare, e non lineare, della sua visione complessiva.

Chiaramente, la più grossolana e grave delle manipolazioni operata sul pensiero nietzscheano è quella che lo vede, con una ridicola quanto drammatica deformazione, "profeta del nazismo".

Senza tornare sulle note indagini filologiche che hanno mostrato la manipolazione operata dalla sorella Elizabeth sugli ultimi frammenti del filosofo dedicati al concetto di Volontà di Potenza, definitivamente chiarite dall'opera cruciale di Giorgio Colli e Mazzino Montinari (entrambi, in maniera diversa, militanti antifascisti durante la Resistenza), per segnare la distanza netta del pensatore dalle distorsioni naziste basterebbe questa citazione:

> Recentemente mi ha scritto un certo signor Theodor Fritsch di Lipsia. In Germania non c'è nessuna banda di persone più impudenti e stupide di questi antisemiti (…) e questa canaglia osa pronunciare il nome di Zarathustra! Schifo, schifo, schifo![1]

Ma, al di là di queste vergognose deformazioni, qualsiasi tentativo di imbrigliare lo "spirito libero" del pensatore di Röcken in una precisa definizione risulta fallimentare nel cogliere solo un aspetto della sua complessa personalità filosofica.

D'altro canto, non possiamo nemmeno fare di Nietzsche una sfinge impenetrabile o un oracolo insondabile.

---

[1] Friedrich NIETZSCHE, *Nietzsche Werke*: *Kritische Gesamtaurgabe*, sezione vm, volume 1, Berlin 1974 , tr. it. Sossio Giametta in *Opere di Friedrich Nietzsche,* sez.1885 7(67), sul testo critico stabilito da Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Volume VIII, tomo I delle *Opere di Friedrich Nietzsche*, edizione italiana delle Opere Complete e dei testi fino ad allora inediti, *Frammenti postumi 1885-1887*, Adelphi, Milano, 1975. Frammento 67 della sez.7, pag. 305. La traduzione si fonda sul testo tedesco edito da Colli e Montinari presso Walter de Gruyter, nel quadro dell'edizione critica: Nietzsche, Werke. *Kritische Gesamtaurgabe*, sezione vm, volume 1, Berlin 1974. Come spiegato dai curatori nel testo *Criteri dell'Edizione*, «I frammenti postumi del periodo fra estate-autunno 1882 e inizio di gennaio 1889, una parte cospicua dei quali era sinora inedita, vengono pubblicati per intero e in ordine cronologico nei sei tomi dei volumi v11-v111 della presente edizione».

Esistono nella sua opera percorsi delineati, affermazioni nette, posizioni definitive che vanno riconosciute, accolte e ponderate, però, sempre tenendo conto della ricchissima e frastagliata molteplicità del suo disegno filosofico complessivo.

Dunque, senza pretendere di proporre un'interpretazione esclusiva e principale, eccoci a seguire una delle tracce meno battute nell'indagine sui testi nietzscheani, eppure forse tra le più interessanti, in grado di sgombrare il campo da luoghi comuni superficiali quanto pervicaci sul pensatore tedesco: Nietzsche come umanista.

In questo contributo si vuole proporre una breve genealogia dei riferimenti principali che hanno influenzato, in diverse fasi, il pensiero nietzscheano, con particolare attenzione a figure che, in diversa misura, possano essere ricondotte a una visione umanistica, in modo da riconoscerne l'originale elaborazione nelle pagine del filosofo.

Posto che su ciascun confronto si potrebbe scrivere un saggio molto più lungo del presente, ci limiteremo a brevi cenni per indicare una mappa di spunti e riferimenti il cui approfondimento è stato, e può ancora essere, occasione di ulteriori esplorazioni.

2. Nietzsche umanista?

Dopo la pubblicazione nel 1947 de *La Lettera sull'«umanismo»* di Martin Heidegger, il cui nome è legato a uno degli studi più importanti del Novecento su Nietzsche, il termine "umanista" ha acquisito un'accezione filosofica nuova e peculiare. Trattandosi di un termine così sensibile e carico di significati nella storia recente della filosofia, per evitare equivoci, chiarisco che in questo contributo il termine "umanista" dovrà intendersi principalmente nel senso più stretto, come fautore della tendenza culturale che dal Rinascimento in poi vede la riscoperta del lascito classico precristiano, nelle sue diverse declinazioni, come uno dei fondamenti della civiltà europea.

Con tutte le conseguenze filosofiche che tale approccio implicitamente comporta.

Del resto, Nietzsche nei confronti del cosiddetto "umanesimo" ha un atteggiamento complesso: da un lato considera la cultura greca e romana come un modello di costruzione della personalità individuale, da un lato ritiene che la rielaborazione della civiltà classica presente nell'Europa cristiana (derivante dal lignaggio filosofico derivante da Socrate) fin dal tardo Medioevo abbia snaturato questa essenza.

Nietzsche vede queste due correnti intrecciarsi nella storia e ne indica i diversi momenti in cui ciascun aspetto ha preso il sopravvento: ad esempio, riconosce nel Rinascimento il periodo in cui Machiavelli espresse l'atteggiamento classico da lui prediletto,[2] derivante da Tucidide, ovvero quello che vede la storia come un intreccio

[2] Per approfondire i rapporti tra Nietzsche e Machiavelli segnalo il contributo: Don DOMBOWSKY, *Nietzsche's Machiavellian politics*, Palgrave Macmillan, Houndmills 2004.

di potenze elementari, in cui il giudizio morale non interviene col valore assoluto e precondizionato tipico della visione platonica e cristiana.[3]

3. Nietzsche e i filosofi rinascimentali

Oltre alla chiara derivazione dai maestri, poi violentemente contestati, Wagner e Schopenhauer, ci sono interessanti radici del pensiero nietzscheano che affondano proprio nel periodo dell'Umanesimo e del Rinascimento.

Come afferma Sossio Giametta, Nietzsche, assieme a Schopenhauer, rappresenta l'approdo finale di processi filosofici multisecolari.

In particolare, per il filosofo italiano, Nietzsche

> è l'approdo dal processo scatenato dai filosofi rinascimentali della Natura: Telesio, Campanella, Pomponazzi, Cardano, Giordano Bruno soprattutto (…) e Giulio Cesare Vanini (…) questo processo è stato scatenato a favore della laicità contro la religione quando la Chiesa si era corrotta completamente.[4]

In particolare, alcuni studiosi si sono soffermati sulle evidenti affinità con Giordano Bruno: la concezione del tempo circolare, l'accostamento tra "l'eroe furioso" e Zarathustra, la tensione a superare i limiti umani verso l'infinito, la conoscenza come cammino iniziatico individuale, lo scagliarsi veemente contro i dotti dominanti nella loro contemporaneità, l'opposizione netta al Cristianesimo storico di marca paolina, l'amore per i simboli quali la maschera e lo specchio, l'utilizzo talvolta parodistico di un registro profetico ed esoterico, per tacere della spesso sorprendente consonanza stilistica.

Rimandiamo agli studi citati sul tema in bibliografia per approfondire un confronto senza dubbio gravido di spunti illuminanti.

4. Nietzsche e Vico

Come molti hanno notato la già citata concezione ciclica del tempo nietzscheana, proclamata scandalosamente dal demone ne *La Gaia Scienza*, ricorda il celebre

---

[3] Sono debitore di queste riflessioni a una conversazione personale con Daniele Capuano, studioso di Ebraismo e Islam, al quale devo la scoperta del filosofo in età adolescenziale e del quale segnalo un ricco archivio di contributi: http://hortus-confusus.blogspot.com/

[4] Sossio GIAMETTA: "Nietzsche e Schopenhauer: approdi finali di processi filosofici multisecolari", 11-04-2020 (consultato in data 02/11/2020) https://www.youtube.com/watch?v=jUCVizkJTKg

precedente di Giambattista Vico, perpetuato scolasticamente nella formula dei "corsi e ricorsi storici".

In particolare, Carlo Sini ha accostato la concezione vichiana delle tre età (l'età degli dèi, l'età degli eroi e l'età degli uomini)[5] alle «tre metamorfosi dello spirito» evocate da Nietzsche nel primo capitolo di *Così parlò Zarathustra*.

Esplorando brevemente le affinità e le divergenze tra le due concezioni, la visione vichiana (che per alcuni versi ricorda quella esiodea e per altri quella anteriore degli yuga induisti) distingue in tre età e in tre relative e distintive forme di governo:

> I primi furono divini, che i Greci direbbono teocratici, ne' quali gli uomini credettero ogni cosa comandare gli dèi: che fu l'età degli oracoli, che sono la piú antica delle cose che si leggono sulla storia. I secondi furono governi eroici ovvero aristocratici, ch'è tanto dire quanto governi d'ottimati, in significazion di fortissimi (…) Ne' quali, per distinzion di natura piú nobile, perché creduta di divina origine, ch'abbiam sopra detto, tutte le ragioni civili erano chiuse dentro gli ordini regnanti de' medesimi eroi, ed a' plebei, come riputati d'origine bestiale, si permettevano i soli usi della vita e della natural libertà. I terzi sono governi umani, ne' quali, per l'ugualità di essa intelligente natura, la qual è la propria natura dell'uomo, tutti si uguagliano con le leggi, perocché tutti sien nati liberi nelle loro città, cosí libere popolari, ove tutti o la maggior parte sono esse forze giuste della città, per le quali forze giuste son essi i signori della libertà popolare; o nelle monarchie, nelle qual'i monarchi uguagliano tutti i soggetti con le lor leggi, e, avendo essi soli in lor mano tutta la forza dell'armi, essi vi sono solamente distinti in civil natura.[6]

La celebre pagina di Nietzsche, che per motivi di spazio riportiamo soltanto nelle fasi salienti, ha una struttura simile:

> Molte cose pesanti vi sono per lo spirito, lo spirito forte e paziente nel quale abita la venerazione: la sua forza anela verso le cose pesanti, più difficili a portare.
> Che cosa è gravoso? domanda lo spirito paziente e piega le ginocchia, come il cammello, e vuol essere ben caricato.
> (…)
> Tutte queste cose, le più gravose da portare, lo spirito paziente prende su di sé: come il cammello che corre in fretta nel deserto sotto il suo carico, così corre anche lui nel suo deserto.
> Ma là dove il deserto è più solitario avviene la seconda metamorfosi: qui lo spirito diventa leone, egli vuol come preda la sua libertà ed essere signore nel proprio deserto.
> (…)
> Un tempo egli amava come la cosa piú sacra il "tu devi": ora è costretto a trovare illusione e arbitrio anche nelle cose piú sacre, per predar via libertà dal suo amore: per questa rapina occorre il leone.

---

[5] Carlo SINI: "Da Vico a Nietzsche: il *Così parlò Zarathustra* e le tre metamorfosi", Weschool (consultato in data 3/11/2020), https://library.weschool.com/lezione/da-vico-a-nietzsche-il-cosi-parlo-zarathustra-e-le-tre-metamorfosi-2706.html

[6] Giambattista VICO, *Opere filosofiche*, a cura di N. Badaloni, Sansoni, Firenze 1971, pp. 641 e 643.

> Ma ditemi, fratelli, che cosa sa fare il fanciullo, che neppure il leone era in grado di fare? Perché il leone rapace deve anche diventare un fanciullo? Innocenza è il fanciullo e oblio, un nuovo inizio, un giuoco, una ruota ruotante da sola, un primo moto, un sacro dire di sì.
> Sì, per il giuoco della creazione, fratelli, occorre un sacro dire di sì: ora lo spirito vuole la sua volontà, il perduto per il mondo conquista per sé il suo mondo.
> Tre metamorfosi vi ho nominato dello spirito: come lo spirito divenne cammello, leone il cammello, e infine il leone fanciullo.[7]

Forme diverse, ma un sentire non del tutto dissimile.

5. Nietzsche e i moralisti francesi

Nietzsche, si sa, si è autodefinito «il primo immoralista».[8]

Eppure, è interessante considerare come proprio in quella sua sistematica «trasvalutazione di tutti i valori» egli si sia imposto come il più grande pensatore morale, in senso proprio, del suo tempo.

Inoltre, utilizzando il termine in senso strettamente filosofico, non è esagerato definire Nietzsche come uno degli interpreti più nobili della tradizione moralistica europea.

Alludiamo a un aspetto poco noto del pensatore tedesco: Nietzsche era un grande estimatore e studioso dei moralisti francesi del '600. Nella seconda parte di *Umano troppo Umano*, nella sezione *Il Viandante e la sua Ombra*, omaggia esplicitamente La Rochefocauld, La Bruyère, Montaigne, Fontenelle, Vauvenargues, Chamfort, chiosando: «essi contengono più pensieri reali di tutti i libri dei filosofi tedeschi messi insieme».[9]

Potremmo indicare nel richiamo alla concretezza filosofica, all'urgenza dei pensieri "reali" rispetto alle astrazioni dell'idealismo a lui contemporaneo, il legame "filiale" che lega il filosofo a questo importante filone della letteratura e filosofia francese.

In un certo senso, Nietzsche supera la tradizione dei filosofi moralisti proprio perché ne è erede consapevole e riconoscente. Fin dalla sua scrittura aforistica, da *Umano, troppo umano* in poi, egli è geniale allievo di La Rochefocauld, di La Bruyère, di Montaigne

---

[7] Friedrich NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*,Chemnitz, Schmeitzner, 1883, tr. it. *Così Parlò Zarathustra* in *Grande Antologia Filosofica,* vol. XXV, a cura di M. Sciacca, Marzorati, Milano 1976, pp. 234-235.

[8] Friedrich NIETZSCHE, *Ecce Homo*, Leipzig, Insel, 1888, tr. it. Aldo Oberdorfer, Casa Fratelli Bocca, Torino 1922, p. 127.

[9] Friedrich NIETZSCHE, *Menschliches, Allzumenschliches.Ein Buch für freie Geister,* Chemnitz: Schmeitzner, 1879, 1886, tr. it. Sossio Giametta, *Umano, troppo umano. Un libro per spiriti liberi*, Adelphi, Milano 1965, p. 127.

soprattutto. Addirittura, onorerà quest'ultimo, nell'opera dedicata al maestro poi furiosamente contrastato, *Schopenhauer come educatore*, la seguente riflessione: «Il solo fatto che un uomo simile abbia scritto, ha aumentato, in verità, la gioia di vivere su questa terra».[10]

6. Nietzsche e Spinoza

Una delle connessioni meno note, perché meno immediate, quando si identificano i possibili ispiratori del filosofo tedesco, è quella che lo lega, con grande ammirazione, a Baruch Spinoza, pensatore importantissimo proprio per l'evoluzione stessa del concetto filosofico di "umanesimo".

Certamente, il documento più eclatante a riguardo è l'entusiasmo con cui Nietzsche comunica all'amico Franz Overbeck, che gli aveva spedito la monografia di Kuno Fischer dedicata al filosofo olandese, l'agnizione di un antesignano:

> Sono veramente sbalordito ed incantato! Ho un precursore e quale precursore! Non conoscevo quasi Spinoza: che adesso abbia desiderato di leggerlo è stato un «atto istintivo». Non solo la tendenza generale della sua filosofia è uguale alla mia – fare della conoscenza l'affetto più potente – io mi ritrovo ancora in cinque punti capitali della sua dottrina; questo pensatore, il più abnorme e solitario che sia esistito, è appunto il più vicino a me in queste cinque cose: egli nega il libero arbitrio; gli scopi; l'ordine morale del mondo; il disinteresse; il male. Se, certo, anche le differenze sono enormi, queste sono da attribuire soprattutto alla differenza dei tempi, della cultura, della scienza. In summa: la mia solitudine – che, come accade in alta montagna, spesso mi toglieva il fiato e mi faceva trasudare sangue dai pori – è ora, per lo meno, una solitudine a due. Meraviglioso![11]

Addirittura, poco dopo, a Sils Maria (teatro nello stesso periodo della "rivelazione" dell'Eterno Ritorno), Nietzsche progettò un'opera in quattro libri, che avrebbe dovuto intitolarsi *Lineamenti di un nuovo modo di vivere*.

Il frammento testualmente cita la celebre espressione spinoziana *Deus sive natura:*

---

[10] Friedrich NIETZSCHE, *Schopenhauer als Erzieher*, Verlag von F.W.Fritsch, Leipzig, 1874, tr. it Matilde de Pasquale, Fabrizio Desideri, *Schopenhauer come educatore*, *Aurora*, in *Opere 1870/1881*, Newton Compton, Roma 1993, cap. 2.

[11] Massimiliano BISCUSO: "Chaos sive natura. L'incontro di Nietzsche con la filosofia di Spinoza", Quaderni Materialisti, 06-06-2012 (consultato in data 29/10/2020), https://quadernimaterialisti.unimib.it/chaos-sive-natura-lincontro-di-nietzsche-con-la-filosofia-di-spinoza/.

> PRIMO LIBRO, nello stile del primo tempo della nona sinfonia. Chaos sive natura: «Della disumanizzazione della natura». Prometeo viene incatenato sul Caucaso. Scrivere con la crudeltà del Kratos, «della potenza».[12]

Il filo che lega Bruno, Spinoza e Nietzsche rischia di aggrovigliarsi in una matassa labirintica, ma può essere in questo breve spazio indicato dalla seguente considerazione di Sosso Giametta:

> Prima Bruno, poi Spinoza, infine Nietzsche, per nominare solo i tre più importanti, hanno fondato la religione laica, cioè la religione della vita caduca ma intrisa di infinito e di eternità, del corpo che è spirito e della terra che "ha un cuore doro" (Nietzsche). Hanno sostituito Dio con la natura, la teologia con la filosofia. Senza religione 'i popoli non possono vivere. Essi sentono di non essere principio e fine di se stessi, di non essere, nella natura, autosufficienti, di essere nel mondo e di aver bisogno del mondo, ma anche di dover lottare contro il mondo per la propria difesa, dunque cercano rifugio nella religione e nell'amore del padre onnipotente e provvidente. Ma questa religione antropomorfica, coi suoi dogmi, riti e miti, diventò, con l'umanesimo, il rinascimento e la rivoluzione copernicana, non più credibile; il Dio antropomorfico nella vita non funziona, il padre amorevole, quando se ne ha bisogno, non interviene. L'uomo, gettato nella natura in un mare di drammatica problematicità, è affidato a se stesso, al proprio coraggio e alle proprie forze.[13]

7. Nietzsche e Goethe

Un intellettuale tedesco nato nel 1844 non poteva non confrontarsi con la figura dominante della cultura germanica nel periodo immediatamente precedente, ovvero Johann Wolfgang Goethe.

Per quanto, a uno sguardo, la prorompente, ebbra furia che sembra talvolta possedere il temperamento nietzscheano possa apparire molto dall'immagine cristallizzata di olimpica serenità che la traduzione successiva ci ha consegnato di Goethe, in realtà fra le due figure ci sono profondi punti di contatto.

Innanzitutto, benché in maniera meno violenta e clamorosa, anche Goethe, per giungere a essere «l'ultimo uomo universale a camminare sulla terra»[14] come lo ebbe a definire George Eliot, ha attraversato nella sua gloriosa carriera una dialettica costante di posizioni antinomiche, conciliate con approccio quasi iniziatico in un anelito a una

---

[12] *Ibid.*

[13] Diletta CAPISSI: "Bruno, Spinoza e poi venne il sommo Nietzsche… - Conversazione con il filosofo Sossio Giametta sul dubbio metodico e la lieta certezza", Il Dubbio, 06-05-2016 (consultato in data 14/11/2020), https://www.ildubbio.news/2016/05/06/bruno-spinoza-e-poi-venne-il-sommo-nietzsche/.

[14] Leonardo PASSARI: "La Banalità di Mefistofele – Goethe tra menzogne e verità", Culturificio, 20 15 (consultato in data 14/11/2020), https://culturificio.org/la-banalita-di-mefistofele/

sapienza superiore: parliamo del creatore del personaggio simbolo del Romanticismo (il giovane Werther), di fatto ispiratore del movimento *Sturm un Drang*, che è stato al contempo uno dei più autorevoli interpreti del Neoclassicismo; parliamo di una figura in grado, in qualche modo, di anticipare e comporre il dissidio filosofico tra arte e scienza che sarà il cuore della svolta "illuministica" di Nietzsche; parliamo di una mente in grado di far convivere nella sua meditazione Bruno e Newton, eredità pagana e dialogo con l'Islam, iniziazione massonica e osservanza dei riti protestanti.

Forse proprio questo carattere di Giano intellettuale, in grado di conciliare gli opposti eraclìtei senza rifugiarsi in artificiali sintesi, spingerà Nietzsche, verso la fine della sua esistenza, a identificarlo, clamorosamente, con l'esempio di Oltreuomo.

Altrove, in precedenza, lo aveva definito «l'uomo della tolleranza non per debolezza, ma per forza (…) l'uomo più vasto possibile, ma non perciò caotico».[15]

Già nel 1884 in una lettera a Erwin Rohde, scritta a Nizza il 22 febbraio 1884, è illuminante il suo proclamarsi consapevole erede, e superatore, del Maestro di Weimar:

> Dopo Lutero e Goethe restava da fare un terzo passo: guarda un po' tu, vecchio compagno del cuore, se c'è mai stata nella nostra lingua una tale combinazione di forza, agilità e musicalità. Leggi Goethe dopo una pagina del mio libro: ti accorgerai che quel carattere «ondulatorio», proprio di Goethe nel disegno, non gli era estraneo anche quando si serviva della parola per plasmare le forme. Io lo supero per severità e virilità di linee, senza cadere tuttavia, come Lutero, tra i tangheri. Il mio stile è *danza.*[16]

Ma è nelle *Oziosità Inattuali*, capitolo importante del *Crepuscolo degli Idoli*, che Nietzsche si prodiga in maniera diffusa e definitiva sul grande precedente, definendo Goethe:

> avvenimento non tedesco ma europeo: tentativo grandioso di vincere il diciottesimo secolo con un ritorno allo stato di natura, con uno sforzo per elevarsi al naturale della Rinascenza, con una specie di costrizione esercitata su lui stesso dal nostro secolo. — Goethe portava in sè gli istinti più forti: la sentimentalità, l'idolatria della natura, l'antistorismo, l'idealismo, l'irreale ed il lato rivoluzionario (— questo lato rivoluzionario non è che una delle forme dell'irreale —). Egli ricorse alla storia, alle scienze naturali, all'antico, come pure a Spinoza, e prima di tutto all'attività pratica; si circondò di orizzonti ben definiti; lungi da staccarsi dalla vita, egli vi si immerse; non fu pusillanime e, per quanto possibile, accettò tutte le responsabilità. Ciò che egli voleva, era la totalità; egli combattè la separazione della ragione e della sensualità, del sentimento e della volontà

[15] Friedrich NIETZSCHE, *Frammenti postumi,* a cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Adelphi, Milano1990, p. 95 e pp. 150-151.

[16] Friedrich NIETZSCHE, *Briefwechsel, Kritische Gesamtausgabe,* de Gruyter, herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, Berlin 1975, tr. it. Giorgio Colli e Mazzino Montinari, *Epistolario di Friedrich Nietzsche*, Adelphi, Milano 1976, citato in Giuliano Campioni: "Letture della Gaia Scienza", 2010 (consultato in data 30/10/2020), https://www.academia.edu/30228936/Letture_della_Gaia_Scienza.

> (— predicata nella più ripugnante delle scolastiche da Kant, l'antipodo di Goethe); si disciplinò per arrivare all'essere integrale; si fece da sè stesso… Goethe, in mezzo ad un epoca dai sentimenti irreali, era un realista convinto; riconosceva tutto ciò che su questo punto aveva una parentela con lui — nella sua vita non vi fu più grande avvenimento di quella ens realissimum chiamata Napoleone. Goethe concepiva un uomo forte, superiormente colto, abile a tutte le cose della vita fisica, ben padrone di sè, rispettoso della sua propria individualità, capace di arrischiarsi a godere pienamente del naturale in tutta la sua ricchezza e nella sua piena distesa, forte [p. 162 modifica]abbastanza per la libertà; uomo tollerante non per debolezza, ma per forza, perchè sa trarre vantaggio da ciò che sarebbe la perdita delle nature medie; uomo per il quale non esiste più niente di proibito, salvo pertanto la debolezza, ch'essa si chiami vizio o virtù… Un tale spirito liberato, appare al centro dell'universo, in un fatalismo felice e fiducioso, con la fede che non c'è di condannabile altro che ciò che esiste isolatamente, e che, nell'insieme, tutto si risolve e si afferma. Egli non nega più… Ma una tale fede è la più alta di tutte le fedi possibili. Io l'ho battezzata col nome di Dionisio.[17]

E nelle pagine successive ribadisce la sua ammirazione:

> Si potrebbe dire che, in un certo senso, il diciannovesimo secolo si è sforzato verso tutto ciò che Goethe aveva tentato di raggiungere personalmente, una universalità che comprende e che ammette tutto, una tendenza a dare accesso a tutti, un realismo ardito, un rispetto del fatto. Da dove viene che il resultato totale non sia un Goethe, ma un caos, un sospiro nihilista, una confusione in cui non si sa dove battere la testa, un istinto di sfinimento il quale, continuamente, nella pratica, spinge ad un ritorno al diciottesimo secolo?
> (…)
> Goethe è l'ultimo Tedesco per il quale io ho del rispetto.[18]

8. Nietzsche e Hölderlin

Per alcuni versi, una delle consonanze intellettuali, verrebbe da dire spirituali più eclatanti, tra quelle che legano Nietzsche ai suoi predecessori, è quella col grande Friedrich Hölderlin, come notato, ad esempio, da Dilthey e Bertallot.[19]

Ma in questo caso, meglio non lasciarsi sedurre dalla tragica coincidenza biografica che lega i due grandi autori, per cercare più in profondità punti di contatto e significative differenze.

---

[17] Friedrich NIETZSCHE, Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt, Verlag von C. G. Naumann, Leipzig, 1889, tr. it. *Il crepuscolo degli idoli, ovvero come si filosofa a martellate*, Casa editrice Sociale, Milano 1924, pp. 160-162.
[18] *Ivi*, p. 163
[19] Segnaliamo le due opere principali dei due autori citati: Wilhelm DILTHEY, *Das Erlebnis und die Dichtung. Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin*, Teubner, Lipsia 1905; ora Teubner, Stoccarda 1957; Hans-Werner BERTALLOT, *Hölderlin – Nietzsche. Untersuchungen zum hymnischen Stil in Prosa und Vers*, dissertazione, Università di Amburgo, 1933; ora Klaus, Nendeln (Liechtenstein) 1967.

Non meraviglia certo che il poeta fu oggetto di un tema scolastico del giovane Nietzsche.

Il 12 ottobre 1861, il praticamente diciassettenne Nietzsche scriveva alla madre e alla sorella di recapitargli una monografia sull'autore di *Hyperion*. Dopo una settimana, l'uomo destinato a sconvolgere la storia della filosofia moderna si rivolgeva a un amico immaginario per invitarlo a «conoscere e ad apprezzare senza pregiudizi questo poeta, che la maggioranza dei suoi compatrioti conosce a malapena di nome». Il dialogo fittizio prosegue e davanti alla sdegnata incomprensione dell'amico, specchio della percezione del tempo, il giovane Nietzsche risponde: «Queste parole sprezzanti mi fanno capire che in primo luogo sei vittima di un assurdo pregiudizio contro Hölderlin. Non conosci il suo Empedocle, questo frammento drammatico così importante, nei cui toni melanconici è adombrato il futuro dell'infelice poeta, la follia che doveva rinchiuderlo per anni come un sepolcro, ma non, come pensi tu, con parole oscure, bensì nel più puro linguaggio sofocleo e in un'esauribile ricchezza di profondi pensieri», definendo le sue poesie, in «schiacciante maggioranza», come delle «perle assolute e preziose» e lodando il romanzo filosofico *Hyperion* per «l'armonioso movimento della sua prosa […] la sublimità e bellezza delle figure che vi compaiono». Per descrivere l'effetto di questo stile Nietzsche utilizza la figura dell'«ondeggiare del mare infuriato».[20]

Il corpo al corpo con il poeta continuerà a fasi alterne per tutta la vita del filosofo, dall'ammirazione espressa nelle prime opere filosofiche (quali *La nascita della tragedia* e le *Considerazioni inattuali*) fino a un progressivo distacco negli ultimi anni, testimoniato nei frammenti postumi, ma comunque i nomi dei due grandi intellettuali saranno legati nella ricezione critica degli anni successivi, purtroppo anche nei frangenti di maggiore distorsione ed esaltazione del pensiero nietzscheano in chiave fascistoide.

Come scrive Marco Castellari:

> Nietzsche propone così un ribaltamento dell'immagine che abbiamo già visto dominare gli scritti di Scherer, quella di Hölderlin come esempio negativo e femmineo, sognatore inconcludente e grecomane fino al tradimento della patria. Al contrario il filosofo giunge ad identificarsi in Hölderlin, a vedere in lui un predecessore nella denuncia al secolo del conformismo borghese, e lo fa riferendosi esplicitamente al contrasto con la realtà filistea che travolse il poeta e che, diranno i primi lettori novecenteschi, travolse anche Nietzsche. Qui sta il nodo della ricezione congiunta di Hölderlin e Nietzsche nei primi decenni del ventesimo secolo: essi furono uniti in un'unica figura, con i tratti preminenti del più giovane, a simbolo dell'insofferenza verso la società dei padri ed i suoi valori, la cui crisi si sarebbe conclusa nel sangue della Prima Guerra Mondiale. Una serie di paralleli

[20] Marco CASTELLARI, "*Friedrich Hölderlin. Hyperion nello specchio della critica*", 2002 (consultato in data 13/11/2020), p.106 e pp. 128-130, https://sites.unimi.it/germscand/castella.pdf.

> biografici alimentò il processo di identificazione, che portava inevitabilmente alla confusione ed alla falsificazione, specialmente nel senso di una lettura con paradigmi nietzschiani delle opere di Hölderlin. Entrambi finirono i loro giorni nella lunga notte della follia, incompresi ed abbandonati da gran parte dei contemporanei e (ri)scoperti entro ristrette ed elitarie cerchie di ammiratori, che ne esaltavano il destino di elezione e prostrazione secondo una generale rivalutazione della malattia e della solitudine eroica quali condizioni privilegiate del genio, vate del rinnovamento spirituale in senso aristocratico ed antidemocratico.[21]

Triste pensare che due anime così grandi abbiano seguito, in maniera diversa, una parabola simile, dalle altezze della meditazione sulla sapienza greca all'approdo nella follia, entrambi forse vittime dell'incomprensione dei contemporanei, non ascoltando forse il *Buon Consiglio* che lo stesso poeta aveva offerto a sé stesso con rara sintesi poetica e vana lungimiranza: «se hai intelligenza e cuore, fanne vedere solo uno, te li condanneranno tutt'e due se li mostri insieme».[22]

9. La polemica attorno *La nascita della tragedia*

Tratteremo brevemente del formidabile ingresso di Friedrich Nietzsche nella storia della filosofia, affrontando la sua prima opera in un aspetto solo apparentemente secondario.

Sempre, infatti, si sottolinea come *La nascita della tragedia* abbia sancito la rottura del filosofo con l'ambiente accademico che lo aveva accolto quale un *enfant prodige* della filologia.

A conferma di ciò, si ricorda sempre la nota controversia con Wilamowitz, che smentiva pubblicamente nel suo saggio *La Filologia dell'avvenire*, la celebre affermazione nietzschiana secondo cui Euripide, maschera di Socrate, era stato l'affossatore dello spirito tragico.

Fu Erwin Rohde, in una lunga lettera aperta a Wagner, a difendere l'amico Nietzsche con toni accesi, fin dal doppio senso del titolo del pamphlet (*Filosofia del passato* ma che può leggersi anche come *Filosofia del "di dietro"),* destando un'ulteriore piccata risposta di Wilamowitz.

All'inizio del suo saggio sull'Umanesimo, *La mente inquieta,* Massimo Cacciari torna con chiarezza sul tema:

> D'altra parte, il crollo di quell'idea che di civiltà che l'Humanismus aveva cercato di riformare già poteva essere presentito nell'opera di un altro 'filologo', di pochi anni soltanto

[21] *Ivi*, pp. 132-133

[22] Friedrich HÖLDERLIN: *Sämtliche Werke*. 6 Bände, Band 1, Stuttgart 1946, S. 235-236. Friedrich HÖLDERLIN, *La Bellezza*, a cura di Giuseppe D'Ambrosio Angelillo, Acquaviva, Milano 2012, p. 21

> più vecchio di Wilamowitz, Nietzsche. Si è a tal punto enfatizzata la famosa polemica all'uscita della *Nascita della tragedia,* da dimenticare la formazione comune delle due personalità e alcuni tratti profondamente affini della loro idea di filologia. Wilamowitz non è un mero erudito 'classicista', né la sua interpretazione della cultura classica riflette una metodologia puramente storicistica. La sua Ellade proviene dalla lotta di Goethe per 'domare' il *pathos* wetheriano, della nostalgia per la 'patria' ellenica dell'*Iperione* hölderliniano e del primo idealismo, altrettanto che dalla scienza filologica di Böckh. La conoscenza della *glossa* è per lui integralmente al servizio della comprensione del *logos*, e questo *linguaggio* si incarna, prende voce nelle grandi opere dell'arte e della filosofia. La filologia è chiamata a *interpretarne* il significato in tutta la varietà delle forme che lo esprimono (…) Forse che il «Noi filologi» di Nietzsche intendeva affermare, nello stesso periodo, idee da queste così lontane e dissonanti? Non sembra proprio. Anche per Nietzsche la filologia ha senso se mossa dall'istanza «di far rivivere le opere antiche secondo la loro anima»; e aggiunge: «solo per il fatto che noi diamo loro la nostra anima, esse continuano a poter vivere: solo il *nostro* sangue fa che esse ci parlino» (Umano troppo umano, II, 226).[23]

Fin dall'inizio del suo percorso filosofico, per Nietzsche lo spirito tragico, presente nei Presocratrici e nell'Atene del V secolo A.C., è stato progressivamente smarrito ed egli si pone proprio come colui che finalmente ne riscopre l'importanza di questo profondo atteggiamento spirituale, religioso e culturale (riconoscendone una sorta di incarnazione moderna nella musica di Richard Wagner).

In quest'opera già si rivela l'approccio di Nietzsche all'umanesimo: da un lato, nonostante tutte le controversie, emerge l'accurato e originale lavoro sulle fonti, in specie sui testi degli autori tragici che lo aveva reso noto e apprezzato come fenomenale nuovo talento della filologia; dall'altro già compare il rifiuto di tutto quell'umanesimo, per lui stantio, che ha visto nello spirito tragico più un impaccio che una fonte di ispirazione. La condanna di Nietzsche per questo atteggiamento è sintetizzata nella dura critica all'idealizzazione apollinea dell'arte greca, secondo lui di derivazione ellenistica e non propriamente ellenica, di cui lo studioso Johann Joachim Winckelmann fu il principale fautore.

Come sempre, in Nietzsche, le affermazioni più veementi, paradossalmente, non escludono del tutto il punto di vista opposto, ma non nel senso del "superare conservando" tipico della dialettica hegeliana, bensì in quello di una consapevolezza profonda del perenne divenire.

Un esempio evidente è il celebre annuncio: «Dio è morto», spesso issato come bandiera dell'ateismo più negatore, senza riflettere che tale affermazione implica che Dio, precedentemente, in qualche forma esisteva.

---

[23] Massimo CACCIARI, *La mente inquieta. Saggio sull'Umanesimo*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino 2019, p. 10.

Chiaramente, non stiamo prendendo alla lettera l'affermazione paradossale più celebre della storia della filosofia, al contrario vorremmo sottolineare proprio come lo stile oracolare, profetico (talvolta parodisticamente) con cui Nietzsche ha veicolato le sue riflessioni vuole evidentemente condurre il livello di consapevolezza del lettore su un piano diverso dalla mera analisi logica.

L'antitesi di Apollo e Dioniso può conciliarsi non sul piano artificiale della dialettica, ma solo all'interno del processo di liberazione interiore e «trasvalutazione di tutti i valori» che conduce all'Oltreuomo, poiché la loro convergenza è, come scrive Giorgio Colli, «radicata nella loro natura».[24]

10. Umano troppo Umano

Procedendo di paradosso in paradosso, di antifrasi in antifrasi ciò è vero anche per l'opera più "illuminista" di Nietzsche, ovvero *Umano troppo Umano*, che fin dalla dedica a Voltaire segna un distacco drammatico dal maestro Wagner: benché, con rispettosa eleganza, il grande compositore non vi sia mai nominato, l'intero libro è una demolizione della cattedrale wagneriana di riferimenti spirituali e mitologici.

Introducendo questo libro, col suo usale nitore, Giorgio Colli sintetizza:

> Qui come altrove è possibile scorgere, al di là della manifestazione antinomica, contraddittoria, eterogenea nei pensieri di Nietzsche, una concordia in profondità, un filo conduttore dipanato in modo continuo, dove i contrasti più stridenti si ordinano come espressioni graduali di una personalità unitaria, la cui ricchezza tuttavia non poteva venire alla luce altrimenti.[25]

Se fin dal titolo, l'opera pone l'obiettivo di un superamento quasi sprezzante dei limiti umani, in realtà rappresenta forse il frutto più maturo della meditazione nietzschiana sui pensatori umanisti.

Sarà, chiaramente, in *Così parlò Zarathustra* che il filosofo giungerà al compimento della sua visione, letteralmente, "al di là del Bene e del Male".

11. Nietzsche, Jung e l'Oltreuomo

Non è certo un caso che Carl Gustav Jung abbia dedicato diversi anni a meditare sullo *Zarathustra*:[26] il pensiero di Nietzsche, benché nutrito da diverse e contrastanti

---

[24] Giorgio COLLI, *La sapienza greca I,* Adelphi, Milano 1977, p. 25.
[25] Giorgio COLLI, *Scritti su Nietzsche*, Adelphi, Milano 2008, pp. 71-72.
[26] Carl Gustav JUNG, *Lo "Zarathustra" di Nietzsche. Seminario tenuto nel '34-'39,* Bollati Boringhieri, Torino 2013.

ispirazioni, è un unicum, per molti versi solitario, grande erede in Occidente della dottrina eraclitea dei contrari, un monumento impossibile al *mysterium coniunctionis* (per usare un'espressione eminentemente junghiana) si pone come profeta iniziatico nel momento in cui ambisce a sancire un'emancipazione collettiva, adotta accenti mistici proprio nella negazione della spiritualità tradizionale.[27]

Profondamente etico nello sconfessare ogni morale convenzionale, sommo per compassione nel celebrare il disprezzo, al contempo esoterico e antimetafisico nel suo essere, irriducibilmente, «per tutti e per nessuno».

Proprio i temi più forti del pensiero di Nietzsche, quelli che più hanno dato adito a perniciose deformazioni, ovvero i concetti di Oltreuomo e Volontà di Potenza, possono essere riletti in chiave umanista.

Come scrive Massimo Cacciari, l'Oltreuomo «non è l'uomo superiore all'ennesima potenza; è il totalmente altro rispetto a ogni determinata affermazione di forza o potenza».[28]

In maniera diversa, Emanuele Severino afferma che:

> Il superuomo non è un individuo che per definizione è qualcosa rispetto a cui il mondo è esterno e indipendente; non è un io o una coscienza individuale, ma è il pensiero più potente, che è insieme la volontà più potente; il dire sì alla vita che, come eterno piacere del divenire, è anche il piacere dell'annientamento di ogni individualità: la dimensione del dionisiaco che dice di sì a se stessa.[29]

Ma è interessante soprattutto il discorso sull'ultima e più controversa fase del pensiero nietzscheano, illuminato dal concetto di Volontà di Potenza.

Che la Volontà di Potenza nietzschiana non abbia nulla a che vedere con il nazismo o con la mera esaltazione dell'ego (un vecchissimo luogo comune trito e fallace dovuto alle rinomate deformazioni della sorella Elizabeth), è ormai dato di pubblico dominio, grazie al cruciale lavoro filologico svolto da Giorgio Colli e Mazzino Montinari.

Come sintetizzò perfettamente Carmelo Bene in una nota apparizione televisiva: la Volontà di Potenza non ha nulla a che fare con la sete di potere, è «il disfacimento del concetto di soggetto».[30]

---

[27] «Scopo vero e proprio di ogni filosofare la *intuitio mystica*», Friedrich NIETZSCHE, *Frammenti Postumi*, p. 84, fr. 26 [416] citato in, Giorgio COLLI, *Scritti su Nietzsche*, Adelphi, Milano 2008, p. 149.

[28] Massimo CACCIARI, *Geofilosofia dell'Europa*, Adelphi, Milano 1994.

[29] Emanuele SEVERINO, *L'anello del ritorno*, Adelphi, Milano 1999, p. 39. Questa e la citazione preced ente citate in Laura Zavatta: "Il Profetismo di Nietzsche", 2009 (consultato in data 09/11/2020), http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1315-52162009000400007

[30] Carmelo BENE, *Uno contro tutti*, 1993, citato in https://antiumanistica.wordpress.com/2014/12/04/5257/

Nietzsche ha mostrato all'umanità la possibilità di superare i limiti finora conosciuti dell'"essere umani", non con disprezzo ma con supremo amore, con l'accettazione totale dello spirito dionisiaco che ci induce a dire un entusiastico sì alla vita.

Del resto, uno dei suoi brani più famosi è potentemente chiaro:

> L'uomo è una corda, tesa tra il bruto e il superuomo, — una corda tesa su di una voragine. Pericoloso l'andar da una parte all'altra, pericoloso il trovarsi a mezza strada, pericoloso il guardar a sé, Pericoloso il tremare, pericoloso l'arrestarsi. Ciò che è grande nell'uomo, è l'essere egli un ponte e non già una meta: ciò che è da pregiare nell'uomo, è l'essere egli una transizione ed una distruzione.[31]

12. Conclusione

In questo contributo, si è voluto indicare, in maniera essenziale, l'influenza, non sempre riconosciuta e dichiarata dallo stesso filosofo, che hanno avuto su Nietzsche una serie di pensatori riferibili, in forme diverse, alla tradizione umanista.

Certo, avremmo potuto proporre anche altri confronti: ad esempio raccontando il rapporto di ammirazione non corrisposta con Jacob Burckhardt, nel quale il giovane Nietzsche proiettava una sorta di sé stesso più anziano ma che, al contrario, volle sempre mantenere le distanze fino a interrompere qualsiasi contatto epistolare; oppure, quello col filologo Ritschl, di cui Nietzsche fu l'allievo più brillante ed eretico.

Ma per motivi di spazio abbiamo preferito porre l'accento su connessioni magari meno immediate o, al contrario, talmente evidenti da creare possibili equivoci o forzature.

Come nota Giorgio Colli:

> Nonostante le analogie e le concordanze con storici di primo piano, come Burckhardt e Taine, o addirittura come Machiavelli o Tucidide, a lui manca qualcosa che essi hanno posseduto, se non altro la conoscenza esauriente dei contenuti, la raccolta metodica dei materiali. Ed egli ha qualcosa che non si ritrova in quelli.[32]

In conclusione, vorremmo sottolineare come, sempre coerentemente con lo spirito paradossale del suo approccio filosofico, è proprio nelle opere più apparentemente "antiumaniste" di Nietzsche che emerge il suo più alto valore di umanista.

Ad esempio, nella seconda *Considerazione Inattuale*, che rappresenta uno schiaffo alla visione progressiva della storia, possiamo leggere questo brano, a nostro modesto giudizio un possibile "manifesto" per una nuova cultura umanista:

---

[31] Friedrich NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, Chemnitz, Schmeitzner 1883, tr. it. *Cosí parlò Zarathustra*, Longanesi, Milano 1979, pp. 40-41.
[32] Giorgio COLLI, *Scritti su Nietzsche*, Adelphi, Milano 2008, p. 74.

> Questa è una parabola per ogni singolo di noi: egli deve organizzare il caos in sé, ritornando alle sue esigenze reali. La sua sincerità, il suo carattere buono e verace, dovranno opporsi in qualche momento al fatto che sempre e solo si ripeta, si impari da altri e si imiti; allora comincerà a comprendere che la cultura può essere qualcosa d'altro che decorazione della vita, cioè alla fine sempre e solo contraffazione e velo, dato che ogni decorazione nasconde la cosa decorata. E così gli si rivelerà il concetto greco di cultura – in opposizione a quello romano – il concetto di cultura come di una physis nuova e migliorata, senza interno ed esterno, di cultura come voce unanime fra vita, pensiero, apparire e volere. Allora lui impara dalla sua esperienza che era lui la forza superiore della natura sensibile, attraverso la quale ai Greci è riuscita la vittoria su tutte la altre culture, e che ogni aumento della veridicità deve essere anche un incremento che prepari la vera cultura, anche se questa veridicità potrebbe occasionalmente danneggiare in modo serio il culturame così apprezzato, anche se lei stessa potrebbe contribuire a far cadere una cultura del tutto decorativa.[33]

Per Nietzsche la storia può essere veleno, un elemento che drena le energie vitali di un popolo e di un'epoca, quando viene intesa come un giudizio permanente, delle azioni, ma può essere al contempo, attraverso una sorta di oblio creativo, una fonte di rinascita e rinnovamento.

Vorremmo lasciare la conclusione del nostro contributo alla voce sapiente di colui che ha restituito a generazioni di studiosi una visione limpida del pensiero nietzschiano, ovvero Giorgio Colli:

> L'uomo moderno è spezzato, frammentario. Una vita integra gli è preclusa, qualunque sia il paese in cui vive, l'educazione che ha ricevuto, la classe sociale cui appartiene. Egli avverte come una fatalità questa frattura, irrimediabile, sin dal principio, se ha la capacità di avvertirla. L'individuo e la collettività si sono allontanati con il trascorrere dei secoli, lungo cammini divergenti, e continuano perciò ad allontanarsi.
> (…)
> Negli ultimi due secoli l'apparizione di una grande personalità si accompagna al quadro di un'esistenza tragica, quando non intervenga un temperamento accomodante o vile a preservare l'individuo.
> (…)
> Cosa importa d'altronde se quell'integrità che lui proclamava non si è realizzata nell'uomo Nietzsche? E certo la curiosità pettegola dei nostri contemporanei, che si è gettata avidamente sulla disgregazione dell'uomo, non è riuscita a sminuire per nulla l'espressione di questo individuo, ciò che lui mise fuori di sé, sopra di sé. Poiché, in un mondo che stritola l'individuo, Nietzsche è stato capace di farci cedere l'individuo non piegato dal mondo. Questo risultato lo raggiunge in un'epoca che si è compiaciuta – e il compiacimento oggi è anche più forte – di mostrare la vita spezzata, l'individuo fallito. Se la persona di Nietzsche è stata infranta, ciò non dimostra nulla contro di lui. In cambio

[33] Friedrich NIETZSCHE, *Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, E.W. Fritzsch, Leipzig 1874, trad. it. *Opere 1870/1881, Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, introduzione di Fabrizio Desideri, Newton Compton, Roma 1993, p. 384.

> egli ci ha lasciato un'immagine diversa dell'uomo, ed è con questa che dobbiamo misurarci noi.[34]

Queste parole illuminano il senso più profondo della possibile definizione di Friedrich Nietzsche come grande pensatore umanista: indicandoci la via per il superamento dei limiti umani, egli porta a compimento, superandolo, il significato più alto di umanista, ponendosi come il primo filosofo Oltreumanista.

Ma un tema così vasto e cruciale dovrà essere oggetto di un'altra, più approfondita, trattazione.

Nota bibliografica

Massimo CACCIARI, *Geofilosofia dell'Europa*, Adelphi, Milano 1994.

Massimo CACCIARI, *La mente inquieta. Saggio sull'Umanesimo*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino 2019.

Giorgio COLLI, *Dopo Nietzsche*, Adelphi, Milano1974.

Giorgio COLLI, *La sapienza greca I,* Adelphi, Milano 1977.

Giorgio COLLI, *Scritti su Nietzsche*, Adelphi, Milano 2008.

Bèatrice COMMANGÉ, *La danza di Nietzsche*, Guanda, Parma1994.

Wilhelm DILTHEY, Das Erlebnis und die Dichtung. Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin, Teubner, Lipsia 1905; ora Stoccarda 1957.

Don DOMBOWSKY, *Nietzsche's Machiavellian politics*, Palgrave Macmillan, Houndmills 2004.

Eugen DREWERMANN, *Giordano Bruno. Il filosofo che morì per l'indipendenza dello spirito,* BUR, Milano 2000.

Pier Fernando GIORGETTI, *Tra Goethe e Nietzsche. La frontiera tra uomo e Dio*, ETS, Pisa 2006.

[34] Giorgio COLLI, *Dopo Nietzsche*, Adelphi, Milano 1974, pp. 199-200.

Martin HEIDEGGER, *Lettera sull'"Umanismo"*, Adelphi, Milano 1995.

Friedrich HÖLDERLIN, *La Bellezza*, Acquaviva, Milano 2012.

Carl Gustav JUNG, *Lo "Zarathustra" di Nietzsche. Seminario tenuto nel '34-'39,* Bollati Boringhieri, Torino 2013.

Donatella MOREA, Stefano BUSELLATO, *Nietzsche e Bruno. Un incontro postumo*, Edizioni ETS, Pisa 1999.

Friedrich NIETZSCHE, *Schopenhauer als Erzieher*, Verlag von F.W.Fritsch, Leipzig, 1874. tr. it Matilde de Pasquale, Fabrizio Desideri, *Schopenhauer come educatore*, *Aurora*, in *Opere 1870/1881*, Newton Compton, Roma 1993.

Friedrich NIETZSCHE, *Ecce Homo*, Leipzig, Insel, 1888, tr. it. Aldo Oberdorfer, Casa Fratelli Bocca, Torino 1922.

Friedrich NIETZSCHE, *Frammenti postumi,* a cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Adelphi, Milano 1990.

Friedrich NIETZSCHE, Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt, Verlag von C. G. Naumann, Leipzig, 1889, tr. it. *Il crepuscolo degli idoli, ovvero come si filosofa a martellate*, Casa editrice Sociale, Milano 1924.

Friedrich NIETZSCHE, *Opere di Friedrich Nietzsche,* sez.1885 7(67), tr. it. Sossio Giametta, *Frammenti postumi 1885-1887*, Adelphi, Milano 1975.

Friedrich NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*,Chemnitz, Schmeitzner, 1883, tr. it. *Così Parlò Zarathustra* in *Grande Antologia Filosofica,* vol. XXV, a cura di M. Sciacca, Marzorati, Milano 1976.

Friedrich NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, Chemnitz, Schmeitzner, 1883, tr. it. *Cosí parlò Zarathustra*, Longanesi, Milano 1979.

Friedrich NIETZSCHE, *Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, E.W. Fritzsch, Leipzig, 1874, trad. it. *Opere 1870/1881, Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, introduzione di Fabrizio Desideri, Newton Compton, Roma 1993.

Friedrich NIETZSCHE, *Menschliches, Allzumenschliches.Ein Buch für freie Geister,* Chemnitz: Schmeitzner, 1879, 1886, tr. it. Sossio Giametta, *Umano, troppo umano. Un libro per spiriti liberi*, Adelphi, Milano 1965.

Emanuele SEVERINO, *L'anello del ritorno*, Adelphi, Milano 1999.

Giulio SFORZA, *Canti di Pan e ritmi del thiaso (passim)*, Metanoesi, Roma 2005.

Giulio SFORZA, Ettore LAURENZANO, *Educazione e Sinistra* (cap. III), Bulzoni, Roma 1977.

Giambattista VICO, *Opere filosofiche*, a cura di N. Badaloni, Sansoni, Firenze 1971.

Sitografia

Carmelo BENE, *Uno contro tutti*, (consultato in data 14/11/2020), citato in https://antiumanistica.wordpress.com/2014/12/04/5257/.

Massimiliano BISCUSO, *Chaos sive natura. L'incontro di Nietzsche con la filosofia di Spinoza*, Quaderni Materialisti (consultato in data 29/10/2020), https://quadernimaterialisti.unimib.it/chaos-sive-natura-lincontro-di-nietzsche-con-la-filosofia-di-spinoza/.

Massimo CACCIARI, *Nietzsche logico-philosophicus*, (consultato in data 14/11/2020), https://www.youtube.com/watch?v=oe25WZN4wDE.

Giuliano CAMPIONI, *Letture della Gaia Scienza* (consultato in data 30/10/2020), https://www.academia.edu/30228936/Letture_della_Gaia_Scienza.

Diletta CAPISSI, *Bruno, Spinoza e poi venne il sommo Nietzsche… - Conversazione con il filosofo Sossio Giametta sul dubbio metodico e la lieta certezza*, Il Dubbio (consultato in data 14/11/2020), https://www.ildubbio.news/2016/05/06/bruno-spinoza-e-poi-venne-il-sommo-nietzsche/.

Marco CASTELLARI, *Friedrich Hölderlin.* Hyperion *nello specchio della critica*, (consultato in data 13/11/2020), https://sites.unimi.it/germscand/castella.pdf.

Sossio GIAMETTA, *Nietzsche e Schopenhauer: approdi finali di processi filosofici multisecolari*, (consultato in data 02/11/2020), https://www.youtube.com/watch?v=jUCVizkJTKg.

Leonardo PASSARI, *La Banalità di Mefistofele - Goethe tra menzogne e verità*, Culturificio, (consultato in data 14/11/2020), https://culturificio.org/la-banalita-di-mefistofele/?fbclid=IwAR0qsFvi-nNdwemONb-t3o1w_2DwWUCEd6MriM0zd0FnmqjsYWkpJ2VBvmw.

Carlo SINI, *Da Vico a Nietzsche: il* Così parlò Zarathustra *e le tre metamorfosi*, Weschool, (consultato in data 3/11/2020), https://library.weschool.com/lezione/da-vico-a-nietzsche-il-cosi-parlo-zarathustra-e-le-tre-metamorfosi-2706.html.

Carlo SINI, *Nietzsche, lo scriba del Caos*, (consultato in data 11/11/2020) https://www.youtube.com/watch?v=1vPGfvXEa5w.

Carlo SINI, *Lectio Magistralis su Nietzsche*, Filosofarti, (consultato in data 11/11/2020), https://www.youtube.com/watch?v=KmgoIqU0kcs.

Carlo SINI, *Spinoza - L'antesignano di Nietzsche - Sulla filosofia di Nietzsche*, (consultato in data 11/11/2020), https://www.youtube.com/watch?v=t6RnwFKRKOU.

Laura ZAVATTA, *Il Profetismo di Nietzsche,* (consultato in data 09/11/2020), http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1315-52162009000400007.

Sezione seconda

Laboratorio

IL PRINCIPIO RESPONDERABILITÀ

L'attualità di Hobbes e Girard, tra stato di natura e capro espiatorio nelle dinamiche amicali

Paolo PARROTTINO

(Università Cattolica del Sacro Cuore)

Abstract: The heuristic fiction of the state of nature described by Hobbes lends itself to showing the causes of violence presence in any group of friends. The mutual fear, which arises from the vainglory of some, finds its natural antidote in the killing of a scapegoat. Girard's mimetic theory highlights the polarization of violence, initially directed by everyone towards everyone, towards an individual who has specific preferential signs of victimization. The structure of the scapegoat's killing, fundamental in the mimetic theory, would not seem to give importance to the fact that the victim has recently been self-victimized. Girard focuses his attention on the crowd's behavior that carries out the lynching: in this way he seems to overlook the responsibility that the scapegoat has towards himself for his social killing. In this regard, a new paradigm of responsibility is proposed: *responderabilità*. Usually, when anyone thinks of an individual's responsibility, he tends to imagine a triadic relationship for which the subject (1) is responsible for his own action (2), with respect to a legal entity or a moral principle (3), therefore always confronting an element external to the acting subject. The concept of *coscienza della responderabilità* aims to maintain the triadic structure of classical responsibility, by making two of the three poles of the paradigm coincide: the *soggetto responderabile* (1) is the one who is aware of being responsible, towards himself (3), for the evaluation, the judgment, the interpretation (2) of the facts that he experiences. In reference to the scapegoat's symbolic killing inside of the group of friends, the *coscienza della responderabilità* would like to bring the focus on the victim itself. The scapegoat is essentially a self-victimizing victim, and the responsibility for his symbolic killing is attributable to his *responderabilità*.

Keywords: State of nature, Scapegoat, Violence, Responsibility, Consciousness.

1. Hobbes: lo stato di natura

In principio erano l'uguaglianza e la vanagloria. Lo stato di natura descritto da Hobbes presenta due presupposti fondamentali: da un lato vi è una condizione di uguaglianza fra gli uomini, che si fonda sul semplice assunto che anche il più fisicamente fragile degli individui ha il potere di uccidere il più forte, di conseguenza gli uomini nello stato di natura sono tra loro uguali: «sono uguali coloro che possono

fare cose uguali l'uno contro l'altro»;[1] d'altro lato vi è una tendenza naturale a nuocere gli altri, dettata da una passione fondamentale per descrivere l'uomo pre-civilizzato: la vanagloria; oltre al fatto che la scarsità di beni, dice Hobbes, può portare più uomini a desiderare la stessa cosa.

Per quanto riguarda questa passione – la vanagloria – è però importante precisare che Hobbes non la attribuisce indistintamente a ogni individuo nel suo stato di natura, bensì a quei pochi che «stimandosi superiori agli altri, vogliono solo che a loro tutto sia lecito, e si arrogano un onore maggiore degli altri».[2] Tutti gli altri individui, che Hobbes definisce uomini moderati, soccomberebbero sotto la tracotanza dei vanagloriosi se non si difendessero con le loro stesse armi: in questo modo, ciascun individuo nello stato di natura tende a nuocere gli altri, chi per vanagloria, chi per difendere le proprie membra dai vanagloriosi. Nel *Leviatano* sembra essere ancora più drastico su questa passione fornitaci in dono dalla natura, e la estende a elemento peculiare di ogni essere umano quando afferma che:

> in primo luogo considero come un'inclinazione generale di tutto il genere umano, un perpetuo e incessante desiderio di potere sempre più grande, che cessa solo con la morte.[3]

Inoltre, non essendoci nello stato di natura alcun potere superiore che possa giudicare della legittimità – in base a quali valori poi? – dell'operato di ciascun individuo, ed essendo quindi ciascuno giudice di ciò che sia giusto o ingiusto, bene o male, ciò che caratterizza maggiormente lo stato di natura è il diritto di tutti su tutte le cose: lo *ius in omnia*. La mancanza di valori assoluti nello stato di natura è data dal fatto che ogni uomo agisce in base ai propri desideri e alla ricerca del proprio utile; ma ciò che costituisce il desiderio o l'utile per un individuo, può allo stesso tempo costituire una fonte di male per un altro che ha bisogni e quindi desideri differenti. Hobbes è categorico su questo punto e afferma che:

> ciascuno per diritto naturale giudica se i mezzi a cui ricorre o le azioni che sta per compiere siano o no necessari alla conservazione della sua vita o delle sue membra.[4]

Il bene e il male corrispondono ai giudizi soggettivi di ogni membro della moltitudine, e fino a quando non viene istituito il potere sovrano, tale diritto su tutte le cose sarà la causa principale della diffidenza tra gli uomini:

---

[1] Thomas HOBBES, *Elementa philosophica de cive* (1642), a cura di Tito Magri, *De Cive. Elementi filosofici sul cittadino*, Editori Riuniti, Roma, 2014, p. 83.
[2] *Ibid.*
[3] Norberto BOBBIO, *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino 1989, p. 40.
[4] HOBBES, *De Cive*, p. 85.

> ius in omnia, cioè il diritto su tutte le cose, significa che là dove le leggi civili non hanno ancora introdotto un criterio di distinzione tra il mio e il tuo, ogni uomo ha il diritto di impadronirsi di tutto ciò che cade in suo potere, oppure di tutto ciò che è utile alla sua conservazione.[5]

Questa condizione naturale di uguaglianza delle forze, di tendenza a nuocersi l'uno con l'altro e di diritto di tutti su tutte le cose genera un insopportabile timore reciproco. Su questo punto Hobbes ci tiene a puntualizzare che il timore non deve essere confuso con il terrore; quest'ultimo porta l'uomo a immobilizzarsi – il che non accade nello stato di natura – mentre il timore di cui parla consiste essenzialmente in:

> una previsione del male futuro; e ritengo che sia proprio di chi ha paura non solo il fuggire, ma anche il sospettare, il diffidare, lo stare in guardia, il far sì di non avere nulla da temere.[6]

È evidente secondo Hobbes che una tale condizione sia insopportabile proprio perché contrasta con ciò che lui definisce il fondamento del diritto naturale. Ma andiamo per gradi.

L'uomo è un essere razionale. La retta ragione è ciò che caratterizza l'uomo adulto – vengono quindi esclusi i pazzi e i bambini – e che fornisce all'individuo, se correttamente utilizzata, dei dettami naturali per conservare la propria vita. La ragione umana non ha per il filosofo di Malmesbury una valenza ontologica, bensì metodologica; non ha una funzione metafisica, bensì strumentale; la ragione non è un qualcosa che ci permette di conoscere l'essenza delle cose: è semplicemente un calcolo che, «date certe premesse, ci permette di ricavare necessariamente certe conclusioni».[7] La ragione umana funziona come una semplice calcolatrice che, con il processo della deliberazione, utilizza come materia del suo lavoro le idee acquisite con l'esperienza e le confronta attraverso operazioni assimilabili all'addizione e alla sottrazione. Utilizzando rettamente la ragione, l'uomo nello stato di natura può conoscere alcuni dettami universali utili alla propria sopravvivenza: le leggi naturali, ossia quei precetti della retta ragione che consentono di conseguire il fondamento ultimo del diritto naturale, secondo il quale «ciascuno difende la sua vita e le sue membra per quanto è in suo potere».[8]

Risulta necessaria una precisazione: le leggi di natura in realtà non sono leggi, bensì semplici «dettami della retta ragione riguardo ciò che si deve fare o non fare per

---

[5] BOBBIO, *Thomas Hobbes*, p. 39.
[6] HOBBES, *De Cive*, p. 82.
[7] BOBBIO, *Thomas Hobbes*, p. 44.
[8] HOBBES, *De Cive*, p. 84.

conservare, quanto più a lungo possibile, la vita e le membra».[9] Con ciò si deve intendere che le regole fornite dalla ragione obbligano solamente in foro interno – in coscienza – e non anche in foro esterno, ossia nelle azioni. Le leggi naturali sono chiare a chiunque utilizzi rettamente la ragione, ma non ci obbligano nell'agire se la nostra vita viene messa impunemente in pericolo da chi non le rispetta, come fa chi è mosso da vanagloria.

Insomma, le leggi naturali obbligano solo in coscienza; in questo modo l'autore del *Leviatano* conferma ancora una volta che lo stato di natura sia insopportabile e che nemmeno l'uso della ragione in sé possa fare da argine al timore e alla guerra di tutti contro tutti. Il rimedio a questo male non è naturale, è anzi ciò che di più artificiale ci possa essere, l'artefatto per antonomasia: lo Stato. Se le leggi naturali in sé non sono efficaci, lo sono nel loro invito ad abbandonarle, e ad affidare il giudizio sul bene e sul male a un potere sovrano, esterno e superiore, quel Leviatano che sarà l'unico antidoto al male dello stato di natura. Ma siamo sicuri che non rimanga alcuna traccia della guerra di tutti contro tutti, del timore reciproco e della vanagloria, all'interno dello stato civile?

Per proporre una risposta articolata a questo quesito – centrale nella mia proposta – dobbiamo soffermarci per un istante sulle parole di un grande autore da poco scomparso: René Girard. La sua prospettiva, secondo la quale l'uccisione del capro espiatorio è elemento fondante di ogni società e cultura, sarà il secondo pilastro – insieme allo stato di natura descritto da Hobbes – per rispondere alla precedente domanda, dietro la quale permane un quesito più ampio e non meno interessante: in cosa consiste l'*attualità* di due autori più o meno distanti da noi? Cosa di *vero* hanno da dirci *oggi* Hobbes e Girard?

2. Girard: il capro espiatorio

Iniziamo con un accenno alla teoria mimetica di René Girard: l'antropologo francese organizza la sua tesi su un passaggio semplice e chiaro, dal desiderio mimetico si passa alla rivalità mimetica, che inevitabilmente sfocia in una crisi mimetica attenuata soltanto dall'eliminazione di un capro espiatorio.[10] René Girard attua una distinzione fra appetiti e desideri: gli appetiti sono quei bisogni primari di carattere fisiologico che non sono necessariamente mediati da un modello. Può comunque accadere che nasca

[9] *Ivi*, p. 89.

[10] Per una spiegazione più dettagliata del meccanismo mimetico, si faccia riferimento a René GIRARD, *La Violence et le sacré*, Grasset, Paris 1972, tr. it. Ottavio Fatica e Eva Czerkl, *La violenza e il sacro*, Adelphi Edizioni, Milano 1980.

una rivalità anche attorno a un bisogno primario, non appena si presentasse un modello da imitare. Il desiderio invece è sempre mediato in un rapporto mimetico e a tal proposito Girard afferma:

> Se il desiderio fosse soltanto mio, esclusivo, finirei per desiderare sempre le stesse cose. Ma un desiderio inteso in questo modo non è molto diverso dall'istinto, presente in ogni meccanismo biologico. (…) Il desiderio mimetico è il solo tipo di desiderio che può essere libero, cioè essere vero desiderio, perché deve scegliersi un modello.[11]

Quello del desiderio mimetico è quindi per Girard un processo triangolare che vede il soggetto imitare inconsciamente il modello in vista del conseguimento dell'oggetto. Il valore dell'oggetto e la desiderabilità che esso incarna sono solo apparenti e si mostrano esclusivamente al principio del meccanismo mimetico: l'oggetto infatti perde gradualmente importanza e scompare progressivamente dall'attenzione dei contendenti fino all'esplosione della rivalità mimetica.

> Se due persone litigano per un certo oggetto, ecco che esso acquista più valore agli occhi di chi guarda. In questo modo il meccanismo attrae un numero sempre maggiore di persone e così facendo diventa ancora più attraente. Contemporaneamente l'oggetto del desiderio tende a sparire, a essere distrutto, e a diventare solo un pretesto irrilevante, in modo tale che la mimesi si trasforma solo in puro antagonismo.[12]

La rivalità mimetica tra soggetto e modello è dunque un processo che si autoalimenta fino a quando si creano i doppi e l'oggetto iniziale scompare, per così dire, dalla vista dei due contendenti. In merito al concetto cardine di 'doppi' riportiamo quanto afferma Girard in *Origine della cultura e fine della storia*:

> I doppi si creano nel momento in cui l'oggetto scompare nella foga della rivalità: i due rivali, sempre più preoccupati di sconfiggersi l'un l'altro, non badano più a ottenere l'oggetto della contesa, che a quel punto diventa irrilevante. (…) In questo modo i due rivali diventano sempre meno differenziati e sempre più identici, doppi appunto.[13]

Il fenomeno dei doppi è essenzialmente l'indifferenziazione tra soggetto e modello e avviene nel momento culminante dello *skandalon.*[14]

---

[11] René GIRARD, *One long argument from Beginning to the End*, 2002, by René Girard, Pierpaolo Antonello, Joao Cezar de Castro Rocha, tr. it. Eliana Crestani, *Origine della cultura e fine della storia*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2003, p. 33.
[12] *Ivi*, p. 36.
[13] *Ivi*, p. 32.
[14] Il momento dello *skandalon* è essenzialmente il momento della rivalità mimetica.

> Vorrei ribadire che *skandalon* nel Vangelo significa rivalità mimetica. Si tratta di tutte quelle ambizioni vuote, di quel ridicolo antagonismo che si tramuta in risentimento che tutti proviamo gli uni per gli altri.[15]

È in questo momento che si attua il meccanismo del capro espiatorio, l'escalation mimetica ha raggiunto il suo apice, la violenza imperversa tra i membri della società ormai indifferenziati tra loro: per evitare una distruzione di massa viene identificata una vittima – che presenta specifici segni vittimari –, il capro espiatorio verso cui si dirige la violenza del gruppo. La scelta del capro espiatorio dunque non avviene in maniera *puramente*[16] casuale: esso si mostra come un'*eccezione* ed esibisce *deformità fisiche* verso le quali la gente dimostra di avere *«un'antipatia naturale»*.[17] Infatti Girard afferma che sarebbe preferibile parlare di arbitrarietà della scelta, piuttosto che di casualità in senso stretto.[18]

Il capro espiatorio nasce dallo spostamento dalla mimesi dell'oggetto, che divide, alla mimesi di antagonismo, che unisce, così l'indifferenziazione si risolve con la polarizzazione della violenza del gruppo contro un'unica vittima.

> Tale vittima effettivamente prende il posto di tutti coloro che fino a un attimo prima erano divisi da mille scandali, e che adesso si riuniscono unanimi contro un solo bersaglio.[19]

Da uno scontro di 'tutti contro tutti' si passa così a uno scontro di 'tutti contro uno'. In un passo del testo *Origine della cultura e fine della storia*, Girard riassume efficacemente tale spostamento:

> Una volta che l'oggetto scompare definitivamente, la proliferazione dei doppi prende il sopravvento e questo porta inevitabilmente alla crisi mimetica. La violenza antagonistica che spesso ne deriva si diffonde anch'essa mimeticamente attraverso l'accumularsi della reciprocità della vendetta, conducendo il gruppo sociale a uno stato di crisi radicale, di tutti contro tutti. A questo punto è necessario fermare la crisi e salvare la comunità dall'autodistruzione. La forma di riappacificazione più efficace è far convergere la furia collettiva su di una sola vittima scelta a caso: il capro espiatorio. Accade che improvvisamente, nella frenesia della violenza mimetica collettiva, si crei un punto focale nella forma di un colpevole, colui che viene considerato come la causa del disordine che

[15] GIRARD, *Origine della cultura e fine della storia*, p. 37.
[16] *Ivi*, p. 40.
[17] *Ivi*, p. 41.
[18] *Ibid.*
[19] René GIRARD, *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Grasset e Fasquelle, Paris 1999, a cura di Giuseppe Fornari, *Vedo Satana cadere come la folgore*, Adelphi Edizioni, Milano 2001, p. 59.

> ha portato la comunità sull'orlo della distruzione. Questo qualcuno viene identificato e ucciso con la partecipazione unanime di tutta la comunità.[20]

Mi limito semplicemente ad accennare che dall'uccisione della vittima si giunga poi alla nascita del rito, quindi della religione, e come la figura di Cristo sia in un certo senso una denuncia proprio del meccanismo del capro espiatorio e dell'innocenza della vittima sacrificale.[21]

Ciò che vorrei sottolineare è invece il concetto di *meconnaissance*: il meccanismo mimetico è sostanzialmente inconscio secondo Girard, gli aggressori infatti credono che la vittima sia veramente colpevole e tutto ciò che precede l'uccisione della vittima, l'imitazione del modello e la violenza, è vissuto in modo inconsapevole dai membri della comunità. Il rapporto tra l'individuo e il suo modello dunque è necessariamente violento in quanto si esplica – nella fase iniziale, come abbiamo visto – in una dinamica di scontro per l'appropriazione di un oggetto. L'imitazione reciproca dei due contendenti è violenta proprio perché inconscia: se l'imitazione dell'altro fosse consapevole non vi sarebbe violenza, perché si prenderebbe coscienza della "natura pretestuosa" dell'oggetto.

Sempre in *Origine della cultura e fine della storia* René Girard afferma sul misconoscimento:

> Questo è il ruolo chiave della meconnaissance: permette di avere l'illusione di accusare qualcuno che si crede veramente colpevole e che quindi merita di essere punito. Per poter avere un capro espiatorio bisogna che uno non sia in grado di percepire la verità delle cose e di conseguenza non possa rappresentare la vittima come capro espiatorio.[22]

Non vi è modo migliore per descrivere il misconoscimento della violenza inarrestabile che necessariamente infetta ogni società, che prendere in considerazione l'analisi girardiana del baccanale di Euripide, presentata nel testo *La violenza e il sacro.*[23] Dioniso è il vero protagonista della tragedia. Prima di essere dio della vite e del vino, egli è fondamentalmente il dio della furia omicida. Ogni manifestazione umana a lui associata, dall'ebbrezza dell'alcool, all'irrazionalità, passando per l'ispirazione profetica, germoglia indistintamente dall'unico seme della cieca violenza. Dioniso è violenza e nella tragedia delle *Baccanti* vediamo come la violenza si sia fatta uomo.

---

[20] GIRARD, *Origine della cultura e fine della storia*, p. 36.

[21] Per un approfondimento sul ruolo del cristianesimo e della figura di Cristo si faccia riferimento a René GIRARD, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset & Fasquelle, Paris 1978, tr. it. Rolando Damiani, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Adelphi, Milano 1983.

[22] GIRARD, *Origine della cultura e fine della storia*, pp. 45-46.

[23] René GIRARD, *La Violence et le sacré*, Grasset, Paris, 1972, tr. it. Ottavio Fatica e Eva Czerkl, *La violenza e il sacro*, Adelphi Edizioni, Milano 1980.

Girard ci racconta che il dio, dopo aver diffuso il suo culto in Asia, torna a Tebe – sua città natale – sotto le sembianze di un seducente giovane. In concomitanza con il ritorno di Dioniso, le donne di Tebe abbandonano le proprie abitazioni e si precipitano estasiate sul monte Citerone. Ha così inizio il baccanale:

> Idilliaca in un primo tempo, la corsa errabonda delle Baccanti presto si trasforma in un incubo cruento. Le donne scatenate si scagliano indistintamente sugli uomini e sulle bestie.[24]

Soffermiamoci un istante su due concetti essenziali: la violenza suscitata dal ritorno di Dioniso nelle donne tebane assume fin da subito la forma di una corsa errabonda. Ciò vuol dire che il furore e la rabbia si incanalano verso innumerevoli direzioni, senza essere teleologicamente guidati. Le baccanti vagano estasiate senza sapere dove stanno andando. Il carattere caotico e multidirezionale della violenza è sottolineato anche dall'avverbio *indistintamente*, con cui Girard descrive la cecità della furia omicida che si rivolge sia agli uomini che alle bestie. Nel drammatico quadro dipinto da Euripide prevalgono i colori della violenza: essa «è sicura di trionfare».[25] L'escalation mimetica figlia della furia omicida elimina qualsiasi differenza tra le baccanti, così da creare i doppi mostruosi:

> Il baccanale perpetua un aspetto essenziale della crisi sacrificale che è l'annullamento delle differenze. Dapprima pacifica, la non-differenza dionisiaca scivola rapidamente in una indifferenziazione violenta particolarmente spinta.[26]

È la festa della violenza e Dioniso, sotto le sembianze di un efebo dai capelli lunghi, fomenta di persona il disordine e la distruzione.

Un altro personaggio della tragedia parrebbe in un primo momento darci qualche speranza di lucidità e legalità in questo turbinio timotico indifferenziato: Penteo, re di Tebe. Girard ci dice tre cose su Penteo che a mio parere sono di fondamentale importanza per comprendere al meglio il suo ruolo all'interno della tragedia: innanzitutto egli non è un uomo qualunque all'interno della comunità, bensì ne è il re. In secondo luogo egli «si ostina a negare la divinità del cugino»[27] (Dioniso è cugino di Penteo). Infine Penteo «arriva da fuori».[28]

---

[24] *Ivi*, p. 180.
[25] *Ivi*, p. 181.
[26] *Ibid.*
[27] *Ivi*, p. 180.
[28] *Ibid.*

Partiamo dal primo punto: Penteo è l'incarnazione della legge positiva, e l'essenza stessa della legge è sia la possibilità di stabilire quali siano i comportamenti accettabili e quali no, ma soprattutto la capacità di punire chiunque non modelli il proprio atteggiamento nei parametri accettati e stabiliti dalla legge stessa. Ora, la presenza di Dioniso minaccia l'autorità di Penteo in quanto contrappone alla legge positiva della città la legge divina della violenza, è per questo motivo che a mio parere il re di Tebe non riconosce la divinità di Dioniso. Riconoscere la divinità del cugino significherebbe legittimarne la legge, e creare così uno statuto parallelo all'interno della città: due autorità equiparabili non sono possibili in uno stesso Stato, perché qualora vi fossero vorrebbe dire essere davanti a due Stati distinti che bramano sulla stessa giurisdizione. La legge positiva di Penteo si contrappone in un primo momento alla legge divina di Dioniso, una legge senza regole e senza punizioni. La legge dionisiaca elimina le differenze e in questo modo distrugge lo Stato: «l'eruzione dionisiaca è la rovina delle istituzioni, è il crollo dell'ordine culturale».[29] Il suo unico scopo è la manifestazione della legge stessa, ossia della violenza.

Infine come abbiamo ricordato, Girard afferma che Penteo arriva da fuori: questo movimento iniziale dall'esterno all'interno rende perfettamente chiara l'immagine del re che – non essendo ancora contagiato dall'epidemia timotica – preserva quella lucidità che permette all'osservatore esterno di esprimere un giudizio obiettivo su ciò che i suoi occhi vedono, a differenza della cecità caratterizzante le baccanti in preda all'estasi dionisiaca e alla sete di sangue. Sull'orlo del cerchio invisibile della violenza dionisiaca, Penteo testimonia la crudeltà dell'epidemia: «Torno da un viaggio per avere notizia del male inatteso che colpisce la nostra città».[30] Euripide rappresenta efficacemente la forza centripeta della furia omicida con l'immagine di Penteo che respinge suo nonno mentre questi tenta di convincerlo a prendere parte al baccanale.

Il male inatteso di cui parla Penteo è ovviamente la crisi sacrificale, la violenza mimetica e la sua escalation che hanno raggiunto il culmine della sopportabilità: per porre fine a questa situazione insostenibile vi è bisogno di una vittima sacrificale. Se il re di Tebe, come abbiamo visto, riesce inizialmente a mantenere una certa distanza dall'epidemia e una buona lucidità di giudizio, a un certo punto viene anch'egli sopraffatto da un malsano desiderio: si traveste da baccante e si dirige al Citerone per spiare le donne. La legge positiva ha ceduto il passo alla legge divina. Le istituzioni non hanno retto il peso della violenza e Penteo ha preso parte al macabro carnevale. La crisi sacrificale delle baccanti può essere fermata solo grazie all'uccisione di un capro

[29] *Ivi*, p. 181.
[30] *Ivi*, p. 180.

espiatorio sul quale sarà convogliata la violenza di ogni singolo individuo che fino a quel momento si esprimeva in direzioni innumerevoli e casuali. Senza sorpresa, la vittima sacrificale sarà proprio Penteo, al quale si possono attribuire i segni vittimari tipici dell'individuo che vive ai margini della società: il venire da fuori e l'essere re di Tebe lo pone infatti in una situazione di confine, tale per cui può da un lato essere riconosciuto come un pericolo *esterno*, dall'altro essere considerato un elemento *interno* alla società per potersene addossare le colpe (e i colpi). Il *pharmakos*, l'uccisione del capro espiatorio, deve coinvolgere un soggetto interno e al tempo stesso esterno alla comunità per poter funzionare, ossia deve esserne – sia "in alto" che "in basso" – un elemento di confine.

Ciò che ci interessa maggiormente però è la modalità di immolazione del capro espiatorio, infatti Girard, riportando le fasi finali della vicenda:

> Le Baccanti si precipitano su un armento di vacche che dilaniano con le loro mani, scambiandole per gli uomini che hanno disturbato il loro folleggiare. Penteo, delirante di rabbia, attacca un toro nella sua stalla, credendo di legare Dioniso stesso. Agave commette l'errore opposto; quando le Baccanti scoprono suo figlio Penteo, intento a spiarle, Agave lo scambia per un giovane leone e gli assesta i primi colpi.[31]

Siamo giunti al punto e possiamo infatti constatare con semplicità come le varie manifestazioni della violenza e la conseguente uccisione del capro espiatorio seguano costantemente una falsa credenza, un mancato riconoscimento o uno scambio di persona (persino uno scambio tra animali e persone): è il misconoscimento caratterizzante la crisi mimetica di cui parla Girard che porta la stessa madre di Penteo a scagliare la prima pietra e porre così fine allo *skandalon*. Non a caso è Agave a dare il via al sacrificio purificatore: la scelta della madre sottolinea a mio parere il carattere di indifferenziazione e di misconoscimento della crisi sacrificale. Per non riconoscere il proprio figlio, anzi per scambiarlo per un leone (quindi per una minaccia), la furia omicida dionisiaca deve aver totalmente distrutto la struttura socio-politica della comunità e offuscato il giudizio individuale di ciascun membro. Inoltre, sacrificando Penteo si sacrifica la legge positiva e la si sottomette alla pseudo-legge dionisiaca della violenza. La mancanza di consapevolezza, l'incoscienza, la cecità del giudizio sono terreno fertile e necessario per far germogliare il seme infetto di Dioniso.

Nella tragedia appena analizzata l'unico giudizio lucido proviene da Penteo prima di essere infettato dal virus timotico. Il misconoscimento è quel velo di Maya che cela indistintamente il noumeno dell'irrazionale violenza. Come afferma Girard non si può vedere in Dioniso altro che il dio del linciaggio riuscito. È proprio questo linciaggio che

[31] *Ivi*, p. 182.

porrà fine alla minaccia intestina e allontanerà il morbo virulento dalla comunità, per fare ciò però è essenziale che vi partecipino tutti quanti: nel sacrificio vi è esigenza di unanimità. Più avanti nel testo troveremo pressoché le stesse dinamiche, all'interno del gruppo di amici, che cercherò di presentare.

3. Dinamiche amicali: dallo stato di natura al capro espiatorio

Cercherò ora di rispondere alla domanda con cui ho concluso il paragrafo 1, mostrando come a mio parere le caratteristiche e le condizioni descritte da Hobbes nello stato di natura, e le dinamiche della teoria mimetica presentata da Girard, siano peculiari in qualsiasi gruppo di amici. Nel descrivere i vari momenti in cui le persone si riuniscono tra loro, Hobbes si sofferma anche sulle riunioni tra amici, e con il suo stile semplice e diretto ci ricorda che:

> in queste riunioni per lo più si dà addosso agli assenti, se ne esaminano, giudicano, condannano e volgono in ridicolo la vita, i detti e i fatti. E neppure chi partecipa alla conversazione è risparmiato, non appena abbandona la riunione; così che non aveva tutti i torti quella persona che era solita lasciare per ultima il luogo della conversazione.[32]

Ma da dove scaturisce questa violenza? Essa si alimenta quotidianamente a causa di incomprensioni, gelosie, divergenze di pensiero e obiettivi – anche molto banali – frutto della vanagloria che caratterizza la nostra esistenza. Dioniso riposa in ognuno di noi, pronto a destarsi al primo apparir di controversie. Lo stesso Hobbes, come abbiamo visto sopra, precisa che gli uomini non si riuniscono in società per natura, ma per accidente, per assecondare i propri bisogni e per vanagloria:

> Quindi non cerchiamo per natura dei soci, ma di trarre da essi onore e vantaggio: questi desideriamo in primo luogo, quelli secondariamente.[33]

In sostanza, la violenza fa inevitabilmente parte della vita quotidiana del gruppo di amici – così come è peculiare nello stato di natura descritto da Hobbes – e assume, almeno in una fase iniziale, una pluralità di direzioni, poiché essa è rivolta da tutti contro tutti. Dopo questa iniziale fase di violenza diffusa, il gruppo percepisce l'elemento fragile tra i membri e l'escalation della violenza finisce per incanalarsi contro di esso. In questo modo prende vita quel circolo vizioso dell'escalation mimetica alimentato incessantemente da vendette reciproche senza fine, come ci ricorda Girard infatti:

---

[32] HOBBES, *De Cive*, pp. 80-81.
[33] *Ibid.*

> La vendetta si vuole rappresaglia e ogni rappresaglia ne attira di nuove. La vendetta costituisce dunque un processo infinito, interminabile. Rischia di provocare una vera e propria reazione a catena dalle conseguenze rapidamente fatali in una società di dimensioni ridotte.[34]

Questo meccanismo delle prove di forza è ciò che fa esplodere l'escalation mimetica tra i membri del gruppo. Possiamo trovare ulteriori conferme da un passo del *De Cive* che riporto per la semplicità con la quale condensa in poche righe tutti gli elementi fondamentali delle dinamiche che sto cercando di descrivere:

> Poiché ogni piacere e ogni ardore dell'animo consiste nel trovare qualcuno, confrontandoci con il quale possiamo trarre un sentimento più alto di noi stessi, è impossibile non mostrare, qualche volta, l'odio e il disprezzo reciproco con il riso, le parole, i gesti, o qualche altro segno.[35]

Veniamo ora alla prospettiva della vittima: fino ad ora, essa è soltanto una 'vittima designata'. Il suo divenire capro espiatorio, a mio parere, consiste ultimamente in una 'autovittimizzazione'.[36] Davanti ai continui attacchi e all'isolamento in cui si trova all'interno del gruppo, la vittima non ha forza di reagire, si sente impotente contro la sommatoria delle violenze dei compagni e, impossibilitata a mettere in atto esibizioni di forza, reagisce mostrando il proprio dolore nei confronti delle azioni dei complici attraverso atteggiamenti impregnati di sconforto, tristezza, sottomissione, pesantezza. È proprio in questo momento che la vittima designata diviene capro espiatorio, il suo dolore è linfa vitale per le persone che sfogano le incomprensioni interne al gruppo sulla vittima ormai autovittimizzata. Ritroviamo ancora una volta nella parole di René Girard un possibile sostegno alle mie affermazioni:

> il sacrificio polarizza le tendenze aggressive su vittime reali o ideali, animate o inanimate, mai suscettibili comunque di essere vendicate, uniformemente neutre e sterili sul piano della vendetta.[37]

La sterilità timotica del capro espiatorio è figlia della sua autovittimizzazione. La manifestazione del dolore e il lamento del capro espiatorio legittimano in un certo senso gli attacchi dei complici in quanto li deresponsabilizzano polarizzando – oltre alla

---

[34] GIRARD, *La violenza e il sacro*, p. 31.
[35] HOBBES, *De Cive*, p. 84.
[36] L'ipotesi per la quale il divenire capro espiatorio della vittima designata consista in un'autovittimizzazione prende spunto dalla teoria mimetica proposta in Gianfranco MORMINO, *Per una teoria dell'imitazione*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2016.
[37] GIRARD, *La violenza e il sacro*, p. 35.

violenza – la responsabilità della sofferenza della 'vittima autovittimizzata' sulla vittima stessa in quanto sterile di vendetta e incapace di reagire.

Con il divenire capro espiatorio della vittima designata conseguentemente alla sua autovittimizzazione si ha infatti una situazione di forte polarizzazione e sedimentazione della violenza: «Il sacrificio polarizza sulla vittima i germi del dissenso sparsi ovunque e li dissipa proponendo loro un parziale appagamento».[38] Poco più sotto nel testo di Girard, l'autore francese specifica quale sia il denominatore comune dell'efficacia sacrificale:

> Tale denominatore è la violenza intestina; sono i dissensi, le rivalità, le gelosie, le liti tra vicini che il sacrificio pretende innanzitutto di eliminare, è l'armonia della comunità che esso restaura, è l'unità sociale che esso rafforza.[39]

Il dolore del capro espiatorio deve essere vivo e presente nella vita del gruppo per poter assorbire i dissidi tra i membri. Infatti non è possibile designare una vittima totalmente esterna al gruppo, come abbiamo visto nel precedente paragrafo. Il capro espiatorio deve necessariamente essere interno al gruppo, il che è confermato ancora una volta dalle parole di René Girard:

> Abbiamo visto che tutte le vittime, anche animali, per saziare opportunamente la sete di violenza, devono somigliare a coloro che esse sostituiscono.[40]

Mentre Girard afferma che in essa vengono riscontrati dal gruppo dei segni preferenziali di vittimizzazione, nello scenario da me descritto il capro espiatorio è individuato ma non vittimizzato dal gruppo, bensì si autovittimizza, ha dunque nelle sue mani la possibilità di scegliere se essere sacrificato o se reagire. Riporto lo stesso Girard per sottolineare questo concetto:

> La sovranità reale o illusoria, duratura o temporanea, è sempre radicata in una interpretazione della violenza fondatrice imperniata sulla vittima espiatoria.[41]

La temporanea pace sociale conseguente all'autovittimizzazione si fonda necessariamente su una interpretazione dei fatti. La vittima designata che si autovittimizza assume come forma di difesa quell'immobilismo che porta inevitabilmente al dolore, e questo sottolinea il fatto che sia errato dire che sono gli altri

---

[38] *Ivi*, p. 22.
[39] *Ibid.*
[40] *Ivi*, p. 27.
[41] *Ivi*, p. 172.

a sceglierla definitivamente come capro espiatorio. Il punto centrale della questione è la riabilitazione del soggetto come causa adeguata del suo destino. Erroneamente si tende ad assolutizzare ogni fatto, a renderlo autonomo e incontrollabile ai nostri occhi: è questo ciò che compie, a mio parere, chi mette in atto la strategia dell'autovittimizzazione. Ciò che si deve sempre cercare è la consapevolezza di essere responsabili dell'interpretazione di ciò che si sta vivendo.

Quello che ho cercato di mostrare è che lo stato di natura descritto da Hobbes sia la migliore rappresentazione di quanto quotidianamente avviene all'interno di un gruppo di amici, così come l'uccisione del capro espiatorio – centrale nel pensiero di Girard – sia la necessaria soluzione a cui ciascun gruppo si deve affidare per poter sopravvivere. Le dinamiche amicali sono inevitabilmente caratterizzate da quelle passioni che portano l'uomo dello stato pre-civile a vivere in un costante stato di timore. Per questa ragione, non potendo costituire un potere estraneo e superiore al gruppo attraverso un *pactum unionis* (in quel caso si tratterebbe di un'associazione), gli elementi del gruppo individuano una vittima sulla quale scaricare il loro carico di rabbia, timore e incomprensioni: la vittima designata, la quale è responsabile della propria vittimizzazione o della propria salvezza sociale.

> Il passaggio dal "tutti contro tutti" al "tutti contro uno" mimetico permette al Principe di questo mondo di prevenire la distruzione totale del proprio regno, placando la collera della folla e ripristinando la tranquillità indispensabile alla sopravvivenza di qualunque comunità umana.[42]

Se dunque la condizione di partenza è assimilabile a quella presente nello stato di natura hobbesiano – caratterizzata cioè da timore reciproco e dall'assenza di un potere superiore alla moltitudine in grado di dirimere le controversie e arginare la violenza mimetica –, il punto di arrivo non potrà ovviamente essere la costituzione contrattualistica di un'entità terza (non si tratterebbe più di un gruppo di amici); allora la soluzione è da rintracciare – come ho cercato di rendere chiaro – in un meccanismo analogo a quello proposto da Girard in riferimento all'uccisione del capro espiatorio. La differenza sostanziale – rispetto a Girard – consiste nel riconsiderare la vittima sacrificale come responsabile ultima della propria uccisione sociale. Ciò sarà fatto a partire dall'esplicitazione e dall'analisi del concetto di responderabilità, proposte nel prossimo paragrafo.

[42] GIRARD, *Vedo Satana cadere come la folgore*, p. 61. Il «Principe di questo mondo» è Satana.

4. Per un nuovo paradigma della responsabilità

Il termine responsabilità deriva dal latino *respondere* e per responsabile si intende dunque qualsiasi azione, o atteggiamento in generale, che risponda a un principio morale o a una norma giuridica. Nella concezione tradizionale del termine quindi l'essere responsabile consiste nel rendere conto – nel momento della scelta delle proprie azioni – a qualcosa di trascendente, o comunque a qualcosa di esterno al soggetto responsabile. L'essere responsabile è un rispondere a un qualcosa d'altro da sé nel momento della scelta delle proprie azioni.

Nel dizionario della lingua italiana, alla voce responsabilità si legge: «obbligo di rispondere delle proprie azioni o di quelle di altri»; qui si sottointende evidentemente una risposta che il soggetto è in obbligo di dare a terzi, sia che essi siano soggetti giuridici, sia che siano principi morali. La responsabilità ha sempre fatto riferimento a un rapporto triadico, i cui poli della relazione sono inevitabilmente distinti l'uno dall'altro: lo schema triadico della responsabilità vede ultimamente un soggetto (primo polo), che risponde della propria azione (secondo polo), a una norma morale o giuridica, o a un individuo o istituzione (terzo polo).

Cerchiamo per un momento di discostarci da questa descrizione del termine, per poter mettere in luce quell'aspetto della responsabilità che consiste sì in una risposta, ma che non si riferisca più a una norma giuridica o a un imperativo morale, bensì una risposta che riguardi il soggetto stesso – nel momento della valutazione del fatto esperito – nei confronti di se stesso. Il soggetto responsabile è in primis l'individuo che risponde a se stesso. Ciò che intendo quando parlo di coscienza della responsabilità della valutazione dei fatti è che l'individuo si trova nella situazione in cui si conosce come rispondente, solo a se stesso, di ciò che vive, e quindi di tutte le valutazioni sui fatti di cui è intrisa la sua esperienza. Suggerirei dunque di utilizzare un altro termine per intendere al meglio il concetto di responsabilità dell'interpretazione.

Il termine che suggerisco è quello di 'responderabilità' e con tale termine vorrei semplicemente indicare "la valutazione, o il giudizio, del fatto". La coscienza della responsabilità della valutazione dei fatti è ultimamente 'coscienza della responderabilità': il soggetto deve sempre conoscersi come rispondente ultimo di ciò che vive, delle valutazioni che attribuisce ai fatti, in modo tale da allontanare ogni possibilità di de-responsabilizzazione e di conseguente giustificazione di fronte a ciò che esso giudica come negativo. In questo modo il mio intento è quello di modificare in parte lo schema triadico che da sempre forma la struttura ultima della relazione della responsabilità. Con la coscienza della responderabilità lo schema triadico permane, ma i contenuti dei poli si riducono a due: il soggetto giudicante (primo polo), il fatto

giudicato (secondo polo), lo stesso soggetto giudicante che subisce le conseguenze della propria valutazione dei fatti (terzo polo).

In poche parole, volendo inserire il concetto di responderabilità all'interno del quadro del gruppo di amici che stiamo analizzando, la vittima designata che mette in atto la strategia dell'autovittimizzazione non è altro che un soggetto che rifiuta la propria responderabilità, è un soggetto che non fa riferimento a se stesso per la valutazione di ciò che gli accade e dunque mette in atto una strategia di colpevolizzazione assoluta dei soggetti esterni, come se loro – e non lui – fossero i responsabili ultimi della propria situazione di disagio.

In psicologia la coscienza è definita come «uno stato particolare della mente in cui si ha conoscenza dell'esistenza di sé e dell'ambiente».[43] La definizione fa decisamente a caso nostro, apportando le opportune modifiche e precisazioni: essa è una tautologia, in quanto "coscienza" e "conoscenza dell'esistenza" significano la stessa cosa. *Definiens* e *definiendum* coincidono, dunque questa sembrerebbe essere una definizione impropria. Propongo comunque di partire da questa esplicitazione che, benché tautologica, grazie ad opportune modifiche può risultare utile per la mia argomentazione.

Riterrei più utile ai fini della chiarezza dello scritto definire la coscienza come "uno stato particolare della mente in cui si ha conoscenza dell'esistenza di sé nell'ambiente e dell'esistenza dell'ambiente nel sé cosciente". Come è evidente, la forma tautologica permane, ma il contenuto – che è ciò che davvero ci interessa – è notevolmente differente. Intendo semplicemente dire che l'individuo deve sentirsi esistente in relazione all'ambiente che lo condiziona, ma allo stesso tempo deve conoscere l'esistenza dell'ambiente in quanto elemento a sua volta condizionato e filtrato dall'interpretazione inevitabile del soggetto. La definizione psicologica di coscienza lascia trasparire un divario ampio tra il soggetto cosciente e l'ambiente, ed è proprio questo che con il concetto di coscienza della responderabilità io vorrei evitare di mettere in luce.

Un tale divario giustificherebbe la scelta dell'autovittimizzazione poiché darebbe la possibilità di deresponsabilizzarsi attribuendo totalmente la causa delle emozioni negative e dei sentimenti di sconforto a un qualcosa di completamente estraneo al soggetto: l'ambiente. È proprio questo divario che mi pare sia inesistente, è dallo smantellamento di questa distanza soggetto-ambiente che bisogna partire per comprendere fino in fondo il concetto di coscienza della responderabilità. Individuo e ambiente hanno confini sfumati, entrambi si condizionano fortemente e il primo esperisce il secondo solo attraverso il filtro del proprio giudizio sugli eventi. In sintesi,

[43] Luca ANOLLI, Paolo LEGRENZI, *Psicologia generale*, quinta edizione, Il Mulino, Bologna 2012.

essere coscienti della propria responderabilità significa essere a conoscenza della propria posizione nel mondo, e allo stesso tempo essere a conoscenza della propria responsabilità nella valutazione di quest'ultimo.

Ogni tentativo di denigrazione, ogni battuta intenzionalmente malevola, ogni insulto o sberleffo assumono sostanzialità esattamente nel momento in cui producono l'effetto desiderato. La nostra reazione, prima ancora di legittimare l'insulto, gli conferisce vera e propria materialità. È necessariamente nella nostra risposta ad esso che l'oltraggio a noi rivolto assume sostanzialità. L'insulto – così come la lode – si attualizza ultimamente in un incontro coincidente di interpretazioni: con ciò intendo dire che per passare dalla potenza all'atto, esso deve incontrare nel destinatario la stessa interpretazione conferitagli dall'emittente. In caso contrario, l'insulto agisce come un boomerang.

4.1. Corpo di Cristo

Torniamo un'ultima volta a Girard. In *Vedo Satana cadere come la folgore* il nostro autore presenta una vicenda a mio papere emblematica per esemplificare al meglio la mia proposta.

Filostrato, scrittore greco del III secolo dopo Cristo, ci racconta la storia di Apollonio di Tiana, un celebre guru che nel secolo precedente riuscì miracolosamente a porre fine ad una epidemia di peste che infestava ormai da tempo la città di Efeso. Gli efesi provarono in molti modi a placare l'epidemia, ma senza ottenere alcun successo. Si rivolsero allora ad Apollonio che giunto immediatamente sul posto si presentò ai cittadini come il loro salvatore: «Fatevi coraggio, perché oggi stesso metterò fine al vostro flagello».[44] Condotta l'intera popolazione al teatro della città, Apollonio individuò quello che sembrava un vecchio mendicante

> il quale astutamente ammiccava gli occhi come se fosse cieco, e portava una borsa che conteneva una crosta di pane; era vestito di stracci e il suo viso era imbrattato di sudiciume.[45]

L'aspetto sudicio, le vesti dismesse e la disabilità dell'uomo si possono catalogare fra i segni preferenziali di vittimizzazione di cui parla Girard, attribuendoli ai capri espiatori, i quali sono sempre individui ai margini della società, reietti e inutili, considerabili quasi come rifiuti quando non come minaccia.

---

[44] René GIRARD, *Vedo Satana cadere come la folgore*, Adelphi Edizioni, Milano, 2001, p. 75.
[45] *Ivi*, pp. 75-76.

Dopo aver indicato la vittima designata, Apollonio impartì un ordine agli efesi: «Raccogliete più pietre possibile e scagliatele contro questo nemico degli dèi».[46] I cittadini reagirono inizialmente con sbigottimento e confusione, perché mai avrebbero dovuto uccidere un tale miserabile, che «li pregava e supplicava di avere pietà di lui»?[47] L'indecisione iniziale fu subito vinta dall'insistenza di Apollonio: non appena alcuni efesi cominciarono a colpire il mendicante con le pietre, la folla si unì indistintamente alla sassaiola. Più i complici colpivano, più il mendicante assumeva la forma che essi immaginavano, quella del demone. Sotto il cumulo di pietre con cui uccisero il mendicante, gli efesi non trovarono un uomo, bensì un orribile cane delle dimensioni di un enorme leone che vomitava schiuma come chi è affetto da rabbia. L'epidemia cessò, Efeso si liberò del proprio male e i cittadini consacrarono il luogo a Eracle, il loro dio protettore.

In questa vicenda sono condensati gran parte degli elementi che Girard ci presenta nella sua teoria mimetica: il miracolo di Apollonio non è altro che la riuscita polarizzazione della rabbia dei cittadini verso un unico bersaglio, il capro espiatorio. Per ottenere questo risultato il guru si sforza di mettere in moto un contagio mimetico che possa abbattere il muro di indecisione iniziale degli efesi. È inoltre presente quel misconoscimento tipico delle crisi mimetiche tale per cui i cittadini, a mano a mano che colpiscono il mendicante, ne de-realizzano l'aspetto fino a farlo diventare ciò che loro vogliono che sia: un demone causa del loro male. L'insistenza e la capacità di convincimento di Apollonio riescono a trasformare la crisi mimetica da uno 'scontro di tutti contro tutti' a un 'tutti contro uno' che, con il sacrificio del capro espiatorio, porterà alla liberazione dal male.

Come preciserà accuratamente Girard, il male da cui era colpita la città di Efeso non era certamente la peste batterica che evidentemente può essere sconfitta solo in altri modi; il male degli efesi consisteva nella violenza scaturita dalla rivalità mimetica degli innumerevoli *scandali* che imprigionavano la cittadinanza in una guerra di tutti contro tutti a cui bisognava porre fine.

La vicenda di Apollonio di Tiana appena riportata contiene un'esemplificazione fondamentale della responderabilità. Vi è un aspetto della storia che Girard menziona ma che, a mio avviso, non mette adeguatamente in luce: le lacrime e le lamentele del medicante. L'autore francese ribadisce due volte in poche pagine che *«Apollonio alla fine supera la difficoltà nel senso desiderato, ma per ottenere lo scopo deve agitarsi come l'indemoniato che in effetti è».*[48] Girard attribuisce il successo del guru alle sue capacità persuasive, mentre a

[46] *Ibid.*
[47] *Ibid.*
[48] *Ivi*, p. 82.

parer mio il focus deve necessariamente essere spostato sulla reazione del mendicante alle accuse di Apollonio.

Come riporta il nostro autore, il mendicante piange, si lamenta, mostra sconforto e dolore alle accuse di Apollonio: l'ordine del guru è già in sé la *prima pietra* scagliata contro la vittima designata. Apollonio non *cerca* la prima pietra, egli *è* la prima pietra. Il mendicante con il suo atteggiamento imperniato di paura e dolore mostra di poter assorbire la rabbia dei complici, di non saper reagire adeguatamente agli attacchi e quindi di essere vulnerabile e innocuo, in questo modo fa sì che alla prima pietra segua la sassaiola.

Il momento centrale della vicenda, la causa ultima dello spostamento da una situazione di guerra di tutti contro tutti a quella salvifica di guerra di tutti contro uno è da ricondurre alla responderabilità del mendicante, il quale non ha preso coscienza del fatto che le accuse a lui mosse non sono ostacoli trascendenti, bensì materia di interpretazione dalla quale dipenderanno le conseguenze su se stesso. La vittima designata ha scelto l'autovittimizzazione non riconoscendosi 'responderante', e quindi assolutizzando gli attacchi e il dolore da questi provocati. In questo modo il dolore manifesto ha aperto una voragine agli occhi dei complici i quali non hanno fatto altro che accogliere l'invito del mendicante, scaricando su di esso la loro rabbia.

Girard è formidabile nel mettere in luce le dinamiche, i sentimenti, le cause delle azioni della folla, ma a mio avviso pare dimenticare il ruolo cruciale della vittima designata, la responsabilità che essa ha nei confronti di se stessa: per il nostro autore sembra non esserci alcuno spazio di possibilità nelle scelte e nelle azioni di quest'ultima. L'imputato sembra essere inesorabilmente già condannato, senza alcun diritto di parola. In sostanza, il mendicante è il responsabile ultimo della propria uccisione.

È sempre in Vedo Satana cadere come la folgore che Girard presenta un episodio analogo ma dagli esiti opposti rispetto alla vicenda di Efeso: la sventata lapidazione dell'adultera ad opera di Gesù Cristo. Leggiamola così come riportata dall'autore:

> Gli scribi e i farisei gli conducono allora una donna sorpresa in adulterio e, postala in mezzo, gli dicono: "Maestro, questa donna è stata colta in flagrante adulterio. Mosè, nella Legge, ci ha comandato di lapidare donne del genere. Tu che ne dici?". Dicevano questo per metterlo in trappola e avere di che accusarlo. Ma Gesù, chinatosi, si mise a scrivere con il dito per terra. E poiché insistevano nell'interrogarlo, rialzò il capo e disse loro: "Chi di voi è senza peccato, scagli contro di lei la prima pietra!". E riabbassato il capo scriveva per terra. Ma quelli, udito ciò, se ne andarono uno per uno, iniziando dai più vecchi fino agli ultimi; rimase solo Gesù con la donna posta nel mezzo. Allora Gesù, alzatosi, le disse:

> "Donna, dove sono? Nessuno ti ha condannata?". "Nessuno, Signore" essa rispose. E Gesù le disse: "Nemmeno io ti condanno. Va' e da adesso non peccare più".[49]

A questo punto Girard confronta la figura di Cristo e quella di Apollonio. Entrambi sono individui che risultano in contrapposizione sia alla folla che alla vittima designata. Sia l'uno che l'altro si pongono come modelli da seguire. La differenza sostanziale tra i due è che Cristo è un modello buono poiché assolve, mentre Apollonio è un modello cattivo poiché condanna. Secondo Girard, così come l'uccisione del mendicante-capro espiatorio è causata dall'incitamento frenetico del guru, allo stesso modo la scampata lapidazione dell'adultera è data dalla celebre frase con cui Cristo denuncia esplicitamente il ruolo fondamentale della *prima pietra*, in questo modo disinnescando l'escalation di violenza mimetica che sarebbe conseguito al lancio della stessa. Cristo è Colui che denuncia la verità, che rende esplicito lo scandalo gettando luce su di esso, evitando in questo modo un contagio mimetico di tipo violento.

Vorrei sottolineare, in maniera analoga a quanto fatto per la vicenda di Apollonio di Tiana, che a mio parere Girard trascura evidentemente l'atteggiamento della vittima designata: nella vicenda dell'adultera, così come è riportata da Girard, la donna non parla mai in presenza della folla. Credo che un'interpretazione di questo tipo abbia buone ragioni per essere presa in considerazione: mentre il mendicante piangeva, si lamentava e mostrava sconforto, il silenzio dell'adultera è da interpretare a mio avviso come la scelta della strategia dell'indifferenza.

Probabilmente le accuse della folla alla donna si mostravano inefficaci in quanto incapaci di provocare dolore manifesto nella vittima designata, per questo motivo gli scribi e i farisei si sarebbero rivolti a Gesù vedendo in Lui un potenziale complice che avrebbe potuto suscitare la reazione desiderata nella vittima, qualora si fosse unito all'accusa. La differenza fondamentale nelle due vicende non è da ricercare nella contrapposizione tra Cristo e Apollonio, bensì nella opposta reazione delle vittime designate, a cui bisogna attribuire la responsabilità ultima della loro salvezza o lapidazione.

Prima di concludere il paragrafo, occorre fare qualche precisazione. Proseguendo nella lettura del suo libro, Girard analizza l'atteggiamento di Gesù davanti alla folla: Egli rimane chinato a terra e scrive con un dito nella polvere. Tale comportamento – ci dice Girard – sottointende che la volontà di Cristo non sia tanto quella di scrivere qualcosa, bensì di evitare di incrociare lo sguardo degli accusatori. Incrociando il loro sguardo, Egli avrebbe infatti rischiato di fornire loro uno specchio della loro collera,

[49] *Ivi*, pp. 81-82. In riferimento a Giov. 8, 3-11.

accentuandola.[50] Evitando di ricambiare il Suo sguardo agli occhi iniettati di rabbia della folla, Cristo evita di essere frainteso e interpretato come fonte di provocazione, la quale non avrebbe fatto altro che dare il via all'escalation mimetica.

Condividendo pienamente questa analisi fornitaci da Girard, credo che essa confermi due aspetti prima menzionati: in primo luogo, l'importanza fondamentale dell'interpretazione e della conseguente reazione ad ogni tentativo di accusa; in secondo luogo, il fatto che gli scribi e i farisei abbiano cercato in Cristo una *prima pietra* efficace nel colpire la vittima designata e nel provocare in essa dolore, proprio quello sconforto che non erano riusciti a suscitare, fino a quel momento, a causa della strategia dell'indifferenza adottata dall'adultera.

Nelle battute conclusive del capitolo di *Vedo Satana cadere come la folgore* che abbiamo appena preso in considerazione, Girard torna sulla vicenda di Efeso e sembra spostare l'attenzione sul mendicante e le sue azioni. Così come Cristo non incrocia volutamente gli sguardi della folla scrivendo qualcosa di imprecisato nella polvere, allo stesso modo «il mendicante non vuole dare a questi uomini minacciosi l'impressione di sfidarli»,[51] perciò si finge cieco. Nel momento in cui le pietre iniziarono a piovergli addosso – ci dice Girard – il mendicante abbandonò la sua fallimentare strategia e incrociò inevitabilmente gli sguardi della folla, cercando una via d'uscita. Gli efesi lessero nel suo sguardo una provocazione, e in quel momento videro il lui il male da estirpare.

Ora, per quale motivo il mendicante divenne capro espiatorio e Cristo, al contrario, salvò l'adultera dalla lapidazione? Le reazioni di Gesù e del mendicante sono più o meno le stesse, ma gli esiti furono diametralmente opposti, in che modo si spiega tutto ciò?

È a questo punto che Girard distoglie nuovamente l'attenzione dal mendicante per sottolineare il ruolo di Apollonio nell'escalation della violenza: nell'analisi dell'autore francese l'importanza della reazione della vittima designata è messa in luce troppo tardi, nel momento in cui essa si è già autovittimizzata divenendo capro espiatorio. La causa della sua autovittimizzazione – come ho già detto – è antecedente all'abbandono della finta cecità e al conseguente incrocio di sguardi con la folla inferocita: l'autovittimizzazione del mendicante è *già* avvenuta con le sue lacrime e lamentele in risposta alla prima pietra *già* scagliata da Apollonio stesso. Il mendicante si comporta come Cristo ad autovittimizzazione già avvenuta, per questo motivo diviene capro espiatorio. In fine, ribadisco come a mio parere la salvezza dell'adultera sia da attribuire

[50] GIRARD, *Vedo Satana cadere come la folgore*, p. 87.
[51] *Ivi*, p. 88.

ultimamente alla donna stessa, la quale non mostra sconforto, e alle accuse risponde con la strategia dell'indifferenza.

Mi auguro che le due vicende appena analizzate possano fornire un chiaro esempio di ciò che intendo quando parlo di coscienza della responderabilità. Pur presentando questo concetto all'interno di una più ampia descrizione delle dinamiche amicali, sono convinto che esso possa essere preso in considerazione in qualsiasi ambito della vita. A prescindere infatti dai casi specifici di vittimizzazione in un gruppo di amici o in qualsiasi comunità più ampia, il filtro fondamentale della nostra valutazione dei fatti è causa immediata nella scelta delle nostre azioni. Di tali valutazioni e azioni – qualsiasi valutazione e azione in qualsiasi tempo e luogo – noi dobbiamo rispondere innanzitutto a noi stessi.

Essere 'responderabili' significa essere responsabili verso se stessi. Ciascuno di noi è inevitabilmente responderante, ma non tutti sono coscienti della propria responderabilità.

4.2. Il potere della riflessione

Nel Capitolo XXI del Libro II dell'opera principe di Locke, intitolato *Del potere*, lo scrittore britannico si accinge a descrivere quali siano i poteri che la mente umana ha nei confronti delle idee che acquisisce dall'ambiente attraverso l'esperienza. Ciò che ci interessa ora è ricordare come anche per Locke l'uomo ha come fine essenziale della sua esistenza il perseguimento della felicità, intesa come una condizione di benessere dettato dall'assenza di disagi, infatti nel testo:

> L'estremo grado di ciò che può essere chiamato felicità è di essere tanto liberi da ogni pena, e di avere tanto piacere presente, da non poter essere contenti con meno.[52]

Come è evidente a tutti però, questa condizione è estremamente momentanea e fuggevole, così esperiamo in continuazione l'emergere di disagi sia fisici (come possono essere la sensazione di sete o di fame) sia sociali e affettivi. All'emersione di questi disagi segue inevitabilmente nell'uomo il desiderio di estinguerli, in questo caso l'individuo si metterà alla ricerca di quei beni che, se acquisiti, porranno fine alla mancanza esperita. È quindi l'esigenza della felicità, e il conseguente desiderio di attenuare i disagi, quella molla che spinge l'uomo all'azione. I beni però, come ricorda l'autore in accordo con

[52] John LOCKE, *An Essay Concerning Human Understanding* (1690), a cura di Carlo Viano, tr. it. Camillo Pellizzi, rivista da Grazia Farina, *Saggio sull'intelligenza umana*, Libro II, Laterza, Bari-Roma 2011, p. 278.

Hobbes, non sono beni in sé, ma sono sempre considerati un bene solo se messi in relazione ai disagi dell'individuo, infatti sulla relatività del bene e del male:

> Per cui, se vorremo giustamente giudicare cosa sia che chiamiamo buono e cattivo, troveremo che, per la maggior parte, esso consiste in un raffronto: poiché la causa di ogni minor grado di dolore, come di ogni maggior grado di piacere, possiede la natura del bene, e viceversa.[53]

È importante precisare che secondo Locke, l'uomo ha il potere di esaminare attentamente le varie idee dei beni presenti nella sua mente, e in questo modo ha la capacità di scegliere quale sia il bene maggiore che in ogni determinato momento è meglio perseguire. Solo dopo questo esame interno e questa rassegna delle idee dei beni che possono annullare i disagi esperiti, l'individuo dà il via all'azione.

> Perciò, mediante una debita considerazione, ed esaminando un qualunque bene che ci si prospetti, è in potere nostro suscitare i nostri desideri in misura adeguata al valore di quel bene, in modo che, a suo tempo e luogo, esso possa venire ad operare sulla volontà, e sia perseguito.[54]

E poco dopo, sempre nel Capitolo XXI:

> Perciò la mente, quando si trovi in qualunque modo a soppesare il valore relativo delle cose, deve decidere soltanto quale desiderio vorrà soddisfare per primo, quale disagio vorrà per primo eliminare.[55]

Trovo che tutto ciò sia in totale sintonia con il concetto di responderabilità, infatti Locke attribuisce all'uomo il potere di scegliere, dopo un dettagliato esame nella propria mente, sui vari desideri e relativi beni con cui soddisfarli, in quale maniera agire per raggiungere al più presto una condizione accettabile di felicità; così l'individuo è in grado di mettere da parte – attraverso la riflessione – quei desideri e quei beni secondari o difficilmente raggiungibili, per concentrare i suoi sforzi verso quel bene relativo all'idea più importante e funzionale alla propria felicità.

I desideri però scaturiscono da disagi presenti – più impellenti – e dall'immaginazione di disagi futuri, così spesso tendiamo a muoverci spinti da quelli meno rilevanti, ma presenti, tralasciando le opere che servirebbero per attenuare l'incidenza di possibili disagi futuri. La sospensione dei desideri di cui parla Locke vuole far fronte proprio a questa imperfezione del nostro comportamento, è infatti un invito

[53] *Ivi*, p. 279.
[54] *Ivi*, p. 282.
[55] *Ibid.*

a fermarsi a pensare e a dare maggior gradevolezza a quei beni che sì sono lontani, ma che hanno un potenziale maggiore nel rendere felice la nostra vita. In altre parole, il mezzo che l'uomo ha a disposizione per migliorare la propria vita è la riflessione, grazie alla quale può mettere in moto delle abitudini che cambino il giudizio sul bene attribuibile alle cose, in modo tale da riuscire poi a rivolgere le proprie forze solo a ciò che veramente può renderlo felice.

Allo stesso modo la coscienza della responderabilità apre all'individuo la possibilità di fermarsi un istante e giudicare con attenzione ciò che gli accade, in modo tale da attribuire il giusto peso – che è "giusto" solo in relazione al soggetto valutante – alle sofferenze e di focalizzare l'attenzione su quegli obiettivi che secondo lui, in accordo con i propri desideri, potranno arrecargli un grado maggiore di felicità. È una sorta di esame di coscienza che si traduce in un esame dell'ambiente e dell'esperienza, sfociando in azioni meglio organizzate ed efficienti con cui poter superare la sensazione di disagio e tornare così, sempre in maniera momentanea, ad uno stato di piacere e felicità. Tale capacità della coscienza riflessiva come medium tra la propria interiorità e il proprio atteggiamento pubblico è ben evidenziata da Andrea Zhok:

> Con l'emergere della dimensione riflessiva nasce l'interiorità del Sé, come sfera non esposta direttamente agli eventi contingenti, ma protetta da un "cuscinetto" contemplativo tra l'Io pubblico e la coscienza interiore. Noi facciamo costantemente la spola tra l'esteriorità dei nostri atti e il nostro giudizio su di essi.[56]

E ancora, con la formidabile chiarezza di Marco Aurelio:

> «Le cose di per sé non toccano per niente l'anima né hanno accesso all'anima né possono muoverla o scuoterla; essa sola si muove e scuote e plasma gli eventi esterni in rapporto a sé conformemente ai giudizi di valore che si reputa degna di esprimere su di loro».[57]

In ciò a mio avviso consiste la vera potenza dell'uomo, nell'essere in grado di dare forma e colore a ciò che oggettivamente gli accade, riuscendo così a evitare quella assolutizzazione del dolore che inevitabilmente sfocia nell'autovittimizzazione, nell'immobilismo e quindi nello stato doloroso della depressione. Il sentirsi responsabili verso se stessi della propria valutazione dei fatti – dunque l'essere responderabili – è il primo passo per poter organizzare al meglio le proprie azioni e per creare una causa di benessere che concorrerà a determinare le proprie scelte future, la propria futura felicità.

---

[56] Andrea ZHOK, *Identità della persona e senso dell'esistenza*, Meltemi, Milano 2018, p. 95. Nello specifico, il rapporto tra coscienza intima obiettivante e Io come coscienza obiettivata si trova alle pp. 244-252.
[57] MARCO AURELIO, *Pensieri*, tr. it. Cesare Cassanmagnago, Bompiani, Milano 2017, p. 227.

Il concetto di 'coscienza della responderabilità' che ho proposto come paradigma specifico della responsabilità che ognuno di noi ha verso se stesso nel momento inevitabile della valutazione dei fatti che esperisce, non ha altro scopo che quello di ricordare ad ognuno di noi che purchè l'esperienza del dolore sia inevitabile, esso non è altrettanto inevitabilmente assoluto. Essere coscienti della propria responderabilità significa essere amici della propria felicità.

Nota bibliografica

Luca ANOLLI, Paolo LEGRENZI, *Psicologia generale, quinta edizione*, Il Mulino, Bologna 2012.

Norberto BOBBIO, *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino 1989.

Thomas HOBBES, *Elementa philosophica de cive* (1642), a cura di Tito Magri, *De Cive. Elementi filosofici sul cittadino*, Editori Riuniti, Roma 2014.

René GIRARD, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset & Fasquelle, Paris 1978, tr. it. Rolando Damiani, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Adelphi, Milano 1983.

René GIRARD, *La Violence et le sacré*, Grasset, Paris, 1972, tr. it. Ottavio Fatica e Eva Czerkl, *La violenza e il sacro*, Adelphi Edizioni, Milano, 1980.

René GIRARD, *One long argument from Beginning to the End,* 2002, by René Girard, Pierpaolo Antonello, Joao Cezar de Castro Rocha, tr. it. Eliana Crestani, *Origine della cultura e fine della storia*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2003.

René GIRARD, *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Grasset e Fasquelle, Paris 1999, a cura di Giuseppe Fornari, *Vedo Satana cadere come la folgore,* Adelphi Edizioni, Milano 2001.

John LOCKE, *An Essay Concerning Human Understanding* (1690), a cura di Carlo Viano, tr. it. Camillo Pellizzi, rivista da Grazia Farina, *Saggio sull'intelligenza umana*, Libro II, Laterza, Bari-Roma 2011.

MARCO AURELIO, *Pensieri*, tr. it. Cesare Cassanmagnago Bompiani, Milano 2017.

Gianfranco MORMINO, *Per una teoria dell'imitazione*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2016.

Andrea ZHOK, *Identità della persona e senso dell'esistenza*, Meltemi, Milano 2018.

L'ACCELERAZIONE COME STILE DI VITA

La spinta verso il futuro tra virus infettivi e infezioni del sapere

Federico SQUILLACIOTI

(Università degli Studi di Milano)

Abstract: Among the hot topics of contemporary philosophy must be counted the proliferation of reflections on the future of capitalism. One branch of this analysis of capitalist reality has taken the name of *accelerationism* (ACC). In this article we aim to introduce the most relevant authors and main themes related to this philosophical theory, focusing on the Left-Accelerationism side, to guide the reader through a path that, for about thirty years now, has marked the contemporary philosophical mentality interested in some key issues such as anthropocene, wage labour and exploitation, the ecological impact of human action and the relationship with technology. The first section, of an explanatory nature, presents the key concepts of philosophical acceleration (Left, Right, and Unconditional side of it). The second section goes back to the historical/political roots of the critique of capitalism which, although drastically different, is still being pursued by acceleration. The third section will try to draw lessons and sources from the previous historical and methodological parts to bring the theory to bear on the possible practices of Left-acceleration. Particular attention will be paid to the world of work and technological innovation, among the most involved in possible accelerating developments, by focusing on the Left/Acc theory, a peculiar kind of accelerationism strongly influenced by Marxism and Deleuze's/Guattari's thinking. The fourth and last section expands on the application of ACC's ideas and objectives to the world of knowledge as a hybridizable and malleable space, employing the concept of virus as the key to interpreting the processes of diffusion of culture and information.

Keywords: accelerationism, Land, capitalization, virus, mutation.

1. Introduzione

Tra i temi caldi della filosofia contemporanea, soprattutto inizialmente inglese e poi su scala globale, figura il proliferare di argomenti e riflessioni sul futuro del capitalismo (sul medio-lungo termine, rovinoso o fruttuoso che sia). Una branca di questa specifica analisi della realtà capitalistica ha assunto il nome di "accelerazionismo". In questo articolo ci proponiamo di introdurre autori e tematiche principali per guidare il lettore in un percorso che, da circa trent'anni a questa parte, ha segnato la mentalità filosofica contemporanea interessata ad alcuni temi chiave quali antropocene, lavoro salariato e sfruttamento, impatto ecologico dell'azione umana e rapporto con la tecnologia.

Inoltre, per meglio chiarirne i concetti chiave e testarne la validità interpretativa, in quanto segue applicheremo l'approccio accelerazionista a diverse aree della realtà odierna.

Nella prima sezione, di carattere introduttivo, presenteremo i concetti chiave dell'accelerazione filosofica, che intenti si propone questo movimento e come lo si deve interpretare in rapporto ai meccanismi sociopolitici che promuove.

Nella seconda sezione, partiremo citando i propositi anti-capitalistici marxisti per risalire alle radici storico/politiche della critica che, in maniera drasticamente diversa, viene proseguita tutt'ora dall'accelerazionismo di sinistra, di destra e incondizionato, tripartizione che delineeremo. Ci concentreremo da qui in avanti sulla corrente di sinistra, citando il Manifesto Accelerazionista inglese e l'impatto che ha avuto sul pensiero recente del Left-Acc mondiale.

La terza sezione, invece, proverà a trarre insegnamento e fonti dalle precedenti parti storiche e di metodo accelerazionista (ACC da ora in avanti, abbreviato) per calare la teoria nelle possibili prassi dell'accelerazione, soprattutto di corrente Left, per esempio il mondo del lavoro, del cyborg e dell'innovazione tecnologica.

La quarta ed ultima sezione trarrà linfa dalla precedente per ampliare il discorso riguardante l'applicazione delle idee e degli obiettivi ACC all'oggi, non solo nel mondo tecnico e scientifico, ma in quello del sapere come mondo ibridabile e malleabile, stringendo il campo all'argomento dei virus come diffusione di malattia tra corpi (specie ora in tempi di pandemia) ma anche come possibile diffusione di cultura e informazione, se inteso in un preciso senso di "diffusione capillare di pensieri alternativi ed eterodossie", che enucleeremo con chiarezza.

2. Ad-celerare: concetti fondamentali

Spesso si tralascia, nel linguaggio comune, la differenza fondamentale tra procedere in maniera rapida e procedere in forma accelerata. Diamo per scontato che accelerare voglia dire avanzare in una modalità rapida, lo associamo al rombo del motore che spinge il veicolo verso lidi inesplorati. In realtà, accelerare indica un aumento di velocità, rendere qualcosa o qualcuno più celere. È un processo, un'operazione, e non un risultato. Nell'ottimo volume introduttivo all'argomento *How to accelerate: Introduzione all'accelerazionismo*, Tiziano Cancelli definisce in maniera puntuale il carattere mutevole e difficilmente schematizzabile dell'accelerazionismo:

> L'accelerazionismo nasce come uno strano impulso diviso fra sovversione e accettazione estatica, fra analisi realistica ed esagerazione poetica: in una parola, come eresia.[1]

Un'eresia atea, una presa di posizione (*airèsis*, dal greco) contro il capitalismo statico e le altrettanto statiche pretese di abbatterlo da parte di alcuni movimenti associati alla sinistra tradizionale. L'idea di fondo di questo movimento, di questa esplosiva serie di idee più o meno catalogabili e spesso contradditorie, è che la soluzione (se mai ne esiste alcuna) al capitalismo neo-liberale imperante risiede nello sforzo titanico di accelerarne i processi e le trappole, gli ingabbiamenti e le opportunità, le croci quanto le delizie. Ciò nonostante, dobbiamo subito precisare che le soluzioni ed i processi suggeriti dai pensatori dell'accelerazione sono stati incasellati, per quanto possibile, in una tripartizione di correnti di pensiero in netta contrapposizione tra loro: accelerazionismo di sinistra, di destra e incondizionato (le cui sigle inglesi, utilizzate di frequente, sono rispettivamente *Left-Acc, Right-Acc, U-Acc*).

Prendiamo le mosse dal *Left-Acc*. Piuttosto che seguire il popolare detto statunitense che recita «se non puoi sconfiggerlo, alleati con lui», gli accelerazionisti di sinistra preferiscono approcciare con realismo la questione capitalistica, accettandone temporaneamente - e loro malgrado - gli aspetti che criticano e con entusiasmo quelli che reputano positivi, salvo poi puntare ad una sua rivoluzione non utopica, ma pragmatica, sottolineando quanto di produttivo vedono nella società contemporanea imperniata sul potere del capitale e sulle sue regole. Tale corrente di pensiero tratta temi come il lavoro e le condizioni sociali dell'immediato futuro in ottica ibrida tra tecnologia e politiche di assistenza,[2] auspicando che quegli stessi mezzi tecnocratici e di sperimentazione scientifica che ad oggi vengono impiegati in contesti commerciali, di mero profitto talvolta, possano invece essere utilizzati a scopo differente, collettivo e volto al progresso, senza scordare etica e condivisione di risorse e beni. Sarà proprio questo tipo di accelerazionismo che ci guiderà nel proseguire della nostra analisi, dato che interseca per natura il mondo della tecnologia, della diffusione del sapere e delle loro possibili implicazioni pragmatiche.

Il versante di destra è invece associato alle derive nazionaliste e oltre-umane dello stesso "padre dell'accelerazionismo" Nick Land, convinto che un possibile futuro delle società metropolitane più evolute sia incarnato in potentissimi meccanismi di controllo statali e possibili derive eugenetiche/progressiste che sfuggano al pieno patrocinio

---

[1] Tiziano CANCELLI, *How to accelerate: introduzione all'accelerazionismo*, Tlon, Roma 2019 p. 17.

[2] https://www.versobooks.com/blogs/3652-beyond-endless-winter-an-interview-with-nick-srnicek (ultima visita 28-09-2020)

dell'umano, almeno per come lo conosciamo ora.[3] Lo stesso Land, dopo anni di silenzio si è fatto portavoce dell'"Illuminismo Oscuro" nei pieni anni 2000, una serie di teorie fortemente R-Acc, foriere di ideologie conservatrici e tacciate talvolta di apologia al fascismo.[4] Questa deviata tipologia di Illuminismo contemporaneo trova le basi nel filosofo reazionario Curtis Yarvin,[5] è sponsorizzata da figure di estrema destra come Bannon,[6] braccio destro di Trump durante la campagna elettorale del 2016, e annovera tra i suoi mecenate Peter Thiel,[7] il fondatore miliardario di PayPal. Il filo rosso che lega queste figure è senza dubbio il potere tecnocratico e di influenza acquisita tramite posti di rilievo in settori differenti, ma interconnessi da un'ossessione per l'evoluzione elitaria dell'umanità e il suo abbandono alla tirannia della tecnologia imperante,[8] il cui Eden in terra è rappresentato dalla Silicon Valley.

Ma il pensiero del "padre dell'accelerazionismo" è talmente sfaccettato e spesso contraddittorio che non è affatto facile chiuderne i confini come se una descrizione

---

[3] Un articolo del magazine online Mute, che si occupa di cultura internet e pubblica una propria rivista biennale cartecea, riflette sulla suddivisione interna al movimento Acc e su chi sembra resistere all'impulso del postumano e dell'umanità algoritmica, contrapposto a molti esponenti Acc, tra cui Land, che paiono invece abbracciare le derive postumane e anti-umane come necessità, o (in)sensate conseguenze del decorso storico. https://www.metamute.org/editorial/articles/missing-subject-accelerationism#_edn3 (ultima visita 15/09/2020)

[4] Un articolo della giornalista Olivia Goldhill, risalente al 2017, presenta un titolo molto chiaro in merito: *La filosofia neo-fascista che sostiene la destra alternativa ed i tecnofili della Silicon Valley.* Per quanto il tono sia forse forzatamente provocatorio, molte posizioni di Land sono in effetti in perfetta linea con idee sì innovative, ma paradossalmente conservatrici. Il blog di riferimento, da lui fondato, è visitabile al link thedarkenlightment.com (ultima visita 24/03/2020).

[5] Sotto lo pseudonimo Mencius Molbug, Yarvin cura un blog personale di cui Land si innamorò e che rese possibile l'interconnessione futura tra le loro visioni economico-politiche. L'assunto base di Molbug è che una sorta di "neocameralismo", le cui origini si possono tracciare nella politica prussiana, debba essere alla base degli stati moderni che vogliano evolversi e accogliere le potenzialità della totale tecnocrazia oggi possibile. Lo stato diventa così proprietario di una nazione, la plasma in nome di un controllo e di un potere totale, alla stregua di quello che un CEO detiene sui propri dipendenti se si comporta in maniera spregiudicata. Vedasi il citato blog: https://www.unqualified-reservations.org/ (ultima visita 19/10/2020).

[6] Steve Bannon, capo stratega della Casa Bianca durante la campagna elettorale repubblicana del 2016, venne successivamente rimosso dall'incarico sotto richiesta pressante di alcuni membri dello stesso partito, date le sue idee e posizioni estreme, ma aveva già svolto il lavoro di propaganda e pianificazione per cui era stato chiamato: https://time.com/4907333/steve-bannon-fired-trump-analysis/ (ultima visita 23/10/2020).

[7]https://qz.com/1007144/the-neo-fascist-philosophy-that-underpins-both-the-alt-right-and-silicon-valley-technophiles/ (ultima visita 24/10/2020).

[8] Una esaustiva trattazione del tema e introduzione valida agli autori citati si trova qui: https://www.thesociologicalreview.com/on-neoreaction/ (ultima visita 21/10/2020)

delle origini e delle idee di fondo su cui è basato fosse sufficiente a cristallizzarne intenzioni e obiettivi.[9]

U-accelerationism, una sorta di via intermedia che non prende posizione e cerca di restare neutrale[10] rispetto al bianco/nero della contrapposizione destra/sinistra, peraltro da anni risemantizzata e desueta se mantenuta con le categorie tradizionali (socialismo/liberismo, per riassumere), significa restare il più aderenti possibile ad una visione "originaria e neutra", un approccio filosofico che interpreta il mondo politico-economico proiettandolo in un tempo sempre più rapido, di fretta, nemico della stasi e delle pause.

Conseguentemente, essere accelerazionisti, prima ancora di arrivare alle divisioni interne, significa adottare un modus operandi, uno spirito di osservazione, la volontà di problematizzare il futuro e cavarne conclusioni sempre soggette ad evoluzione. La scelta dell'argomento è quindi intrinsecamente connessa allo spirito di analisi della realtà che l'accelerazionismo supporta. Un mondo nuovo e costantemente in evoluzione è difficile da capire senza una conseguente problematizzazione del metodo di approccio al suo contenuto. Il passo svelto implica un rapido adeguamento, sempre pronto ad aumentare il ritmo quando necessario.

Secondo l'approccio accelerazionista, continuando ad utilizzare la parola senza che sia collegata esclusivamente ad una sola delle categorie politiche viste prima, la malleabilità di un processo storico che sembra essere inamovibile deve essere riscoperta e resa effettiva proprio con lo sforzo del pensiero pratico ed agente, che vede nella tecnologia un'alleata per un futuro senza ritorni alla nostalgia, ma capace di aggiornare le proprie prerogative.

Tale concetto si ricongiunge all'idea ACC che per indagare il mondo oggi sia necessario un conoscere cyborg, ibrido, di una realtà in costante stravolgimento, fatta di meccanismi, *devices*, tecnologie e potenziamenti sorprendenti di quanto si conosce, e che dev'essere quindi una rincorsa alle possibilità che il futuro ci presenta senza sosta, disseminando nel presente i richiami a quanto verrà.

---

[9] Un volume di recentissima pubblicazione italiana di traduzione di alcuni saggi landiani dell'università romana Luiss riporta anche l'introduzione della versione originale inglese di Robin Mackay e Ray Brassier, ex-allievi e conoscitori delle teorie della CCRU delle origini. In essa, è molto lucida la descrizione del pensatore inglese; si precisa come la critica e decostruzione che Land attacca fortemente mirano ad un conservatorismo spacciato come punto di rottura, l'*epochè* passa da strumento dell'ignoto e di edificante analisi a vittima di strumentalizzazione e depotenziamento al servizio del Logos imperante. Vedasi Nick LAND, *Collasso. Scritti 1987-1994*, Luiss Edizioni, Roma 2020, p. 21.

[10] Un esponente molto noto di una simile visione è Mark FISHER, annoverato tra le colonne portanti dell'accelerazionismo e di cui si parla più avanti, autore di *Capitalist Realism: Is There No Alternative?* Zero Books, Londra 2009.

Stiamo scoprendo come non sia possibile pensare ad accelerare senza contemporaneamente chiarirci che tipo di futuro ci attende, dopo lo sforzo di raggiungerlo ed accoglierlo, ed ogni diversa corrente del movimento prevede futuri differenti. Accelerazionismo e futuro sono intrecciati, tenuti assieme dalle stesse catene. Per questo, definiti i caratteri di fondo del movimento, ci addentriamo ora nella sua storia e nelle politiche che ne hanno definito l'espansione e la crescita negli ultimi anni, precisando le fondamentali differenze tra le sue correnti interne: non solo che cosa significa accelerare, ma anche che tipo di accelerazioni dobbiamo tenere in considerazione.

3. Cenni storico-politici: iniziare ad accelerare, sempre accelerare

Come evidenziato in un articolo dell'accelerazionista Vincent Garton del 2017,[11] pubblicato sul blog *Cyclonograph*, cercare di scavare nella storia alla ricerca dell'origine del movimento ACC non sarebbe solamente complesso, un lavoro da archivisti minuziosi alla ricerca di un Graal introvabile, ma anche poco rispettoso dell'eterodossia di questa linea di pensiero.[12] Un fervente lettore di Nietzsche potrebbe considerarlo accelerazionista ante-litteram tanto quanto un conoscitore di Marx rimarrebbe stupito dal sentirsi associato all'ACC, se non avesse mai pensato di proiettare il pensiero dell'autore del Capitale nella contemporaneità del post capitalismo.[13]

---

[11] https://cyclonotrope.wordpress.com/2017/07/22/excavating-the-origins-of-accelerationism/ (ultima visita 26/03/2020)

[12] Chiaro qui il riferimento benjaminiano dell'autore, in riferimento alla concezione del tempo e del suo articolarsi nelle varie epoche. È la concezione di scorrere temporale e del valore ad esso assegnato che giustifica azioni, rende accettati i propositi, oppure vede eliminate azioni ed idee che hanno subito la sconfitta dell'oblio forzato: «Articolare storicamente il passato non significa conoscerlo proprio come è stato davvero. Vuole dire impossessarsi di un ricordo così come balena in un attimo di pericolo. (…) In ogni epoca bisogna tentare di strappare nuovamente la trasmissione del passato al conformismo che è sul punto di soggiogarla». (Walter BENJAMIN, *Über den Begriff der Geschichte*, in "Neue Rundschau", LXI, 1950, tr. Ita. A cura di Gianfranco Bonola e Michele Ranchetti, *Sul concetto di storia*, Einaudi, Torino 1997, p.27).

[13] Vedasi l'articolo online citato nella nota due, il cui autore è Vincent Garton, pensatore britannico di critica politica contemporanea e dichiarato accelerazionista incondizionato. Un'altra critica mossa all'ACC nello stesso articolo è lo scarso approfondimento che la CCRU e i suoi successori avrebbero riservato al testo fondamentale per la nascita del loro bacino di idee, L'Anti-Edipo di Deleuze e Guattari. Un evidente paradosso nell'obiezione sta nella stessa natura di questo seminale saggio, difficilmente inseribile in una tradizione storica e filosofica. Sembra anzi che il messaggio degli autori francesi sia di interiorizzare i concetti appresi per creare una propria impalcatura, un personale processo di assimilazione: conoscere un testo, immergersi nelle sue riflessioni, portarle su un piano teorico aggiornato alla contemporaneità, sono i massimi tributi che l'ACC riserva ai propri ispiratori. Vedasi l'opera citata: Gilles DELEUZE, Felix GUATTARI, *Capitalisme et schizophrénie. L'anti-Œdipe*, Les Éditions de Minuit, Parigi 1972.

Ciò detto, dobbiamo comunque tenere a mente che radici di questa visione affondano inevitabilmente fino a Marx, i cui propositi di abbattimento del capitalismo non erano semplicemente un invito alle armi contro un nemico identificato e pronto ad essere ucciso, ma una consapevolezza lucida che non sarebbe mai stato possibile vincere la battaglia proletaria senza che prima il capitalismo stesso non avesse dispiegato tutte le sue forze[14] e fosse stato quindi pronto a ricevere l'utopistica ultima sferzata, letale e definitiva.

Questo non significa certo che Marx fosse un accelerazionista ante-litteram. Tuttavia, Marx condivide con i pensatori che presto citeremo la tesi che la lotta contro il capitalismo non fosse una semplice contrapposizione tra due idee in contrasto. Il vero e proprio scontro deve attendere il culmine del processo capitalista. Resta da capire come arrivarci, in costante tensione tra oculato lassismo (la fine arriva quando deve, sta a noi farci trovare pronti) e una voglia concreta di giungere all'epilogo a nostre condizioni, in quanto attori attivi e agenti consapevoli calati in contesti sociali più o meno inclusivi.

A parere degli accelerazionisti di sinistra per esempio, da sempre fautori di cambiamenti politici che abbiano radici solide nelle possibilità offerte dalla tecnologia e dal progresso, dunque di una reinterpretazione piuttosto che di una abolizione su tutta la linea delle armi alienanti del capitalismo, nessuna rivoluzione, qualsiasi essa sia, può restare immobile ad aspettare l'arrivo di un dato momento. Un'accelerazione temporale dei processi già in atto nelle industrie, negli oligopoli, insomma tra le file del nemico, rappresenta un possibile strumento di cambiamento.

Per capire meglio come si può rispondere alla difficoltà appena presentata può essere utile dare uno sguardo alla vicenda storica che ha accompagnato la nascita e lo sviluppo della teoria accelerazionista, in modo da mettere ordine a teorie che per loro stessa definizione tendono a sfuggire qualsiasi catalogazione ferrea. Spesso infatti si associa all'accelerazionismo la parola «eccesso»:[15] è il paradosso costitutivo di un simile azzardo concettuale, di un movimento che non conosce limiti. Esiste nel momento in cui eccede quello che può essere, e si proietta nel futuro ancora da costruire.

D'altronde sono gli stessi "genitori" del movimento, la cyberfemminista[16] Sadie Plant e il compagno dell'epoca Nick Land, ex-professore dell'università di Warwick e co-

---

[14] Karl MARX, Prefazione, *A contribute to the critique of political economy*, 1859, reperibile nel sito web http://ww.marxists.org/archive/marx/works/1859/critique-pol-economy/preface.htm (ultima visita 30 aprile 2020)

[15] Benjamin NOYS, *Malign velocities: accelerationism and capitalism*, Zero Books, Winchester 2014, p. 10.

[16] Per un'introduzione su tema, vedasi la pietra miliare del pensiero femminista associato alle riflessioni tecno-futuriste: Donna HARAWAY, *Cyborg Manifesto*, in "Socialist Review", USA, 1984, tr. it. Liana Borghi, *Manifesto cyborg: donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, Feltrinelli, Milano 2018.

fondatore della misteriosa e leggendaria CCRU,[17] a rappresentare personalità fuori dal comune, in continua crisi con sé stesse, folli ed estremamente lucide, innovatori culturali e reietti della società accademica canonica.

La pubblicazione di un prezioso manifesto accelerazionista,[18] pietra miliare scritta dal teorico politico Alex Williams e dal sociologo Nick Srnicek, può essere citata come momento chiave nella diffusione di molte idee Left-Acc anche tra i meno esperti, nonostante il fenomeno Acc fosse stato studiato già ben prima anche al di fuori di ambienti universitari. Fu poi ripubblicato in una funzionale antologia[19] che raccoglie testi a partire da Marx, passando per Land, e arrivando alla contemporaneità di alcuni suoi allievi o conoscitori esperti, come gli autori del manifesto sopra citato. Gli studiosi sostengono, nel loro breve ma esaustivo scritto, che la seconda decade del XXI secolo sia stata teatro di una nuova forma di cataclisma:[20] quella climatica, politica, e apocalittica che sarebbe stata definita il prologo dell'antropocene.

Ma il mondo non sembra stare al passo con i cambiamenti epocali che si susseguono sempre più in fretta, non trova soluzioni adatte ai problemi e non sfrutta a sufficienza le potenzialità nuove che si affacciano sul suo palcoscenico. Eccesso e difetto negli interventi sono parimenti negativi e non produttivi. Il manifesto prosegue con un attacco al potere delle destre, affiancato però da una critica altrettanto dura al ruolo marginale che le sinistre mondiali stanno decidendo di assumere con il costante supporto alle *folk politics* invece che ad azioni a più ampio raggio, restando a guardare un mondo a pezzi senza che idee valide scendano in campo.

Sarebbe dunque sbagliato pensare che, data l'associazione di idee con il pensiero marxista e lyotardiano[21] e le frequenti accuse ai totalitarismi e neo-liberismi di destra, l'accelerazionismo abbia un orientamento politico preciso, o almeno che sia vicino ad un partito piuttosto che ad un altro.

---

[17] Unità di ricerca per la cultura cibernetica (CCRU in inglese), un gruppo sperimentale di ricerca interdisciplinare che ebbe l'apice del suo sviluppo negli anni '90. Recentemente, tutti gli scritti più importanti a loro associati sono stati pubblicati in una raccolta, mai tradotta in italiano: AA. VV. *CCRU Writings 1997-2003*, Urbanomic, Londra 2017.

[18] Alex WILLIAMS, Nick SRNICEK. *#Accelerate: Manifesto for an accelerationist politics*, in (a cura di) Robin Mackay, Armin Avamnesian, *#Accelerate: The Accelerationist Reader*, Urbanomic Media Ltd, Falmouth 2014, pp. 347–62.

[19] A cura di Robin MACKAY, Armin AVANESSIAN, *#Accelerate: The Accelerationist Reader*.

[20] *Ivi*, p. 349.

[21] L'influenza di Lyotard sull'accelerazionismo è enorme, soprattutto per quanto concerne la concezione libidinale dell'economia e la *jounissance* del lavoratore che viene schiavizzato eppure sembra gioirne in un perverso gioco di auto-umiliazione. Vedasi il testo più importante dell'autore in merito: Jean-François LYOTARD, *Économie Libidinale*, Les Éditions de Minuit, Indiana University Press, Bloomington 1974.

Piuttosto dunque che ambire ad una descrizione esaustiva in tutto e per tutto della storia e delle politiche accelerazioniste, focalizziamoci sulle proposte Left e cerchiamo di comprenderne gli effetti pratici sul mondo sociale e comunitario, politico dei cittadini occidentali che si ritrovano a fronteggiare e capire un capitalismo sempre più dominante.

4. Andare oltre: tempo, futuro, capitalizzazione della realtà

Cerchiamo di associare i propositi dell'accelerazione di sinistra con il mondo che ne può diventare teatro, capendo come e quanto efficacemente una simile strategia può trasformare persone, macchine, lavoro e dunque l'intero contesto sociale odierno. Tale scenario, "capitalizzato" fino al midollo, è troppo spesso reo di non procedere con auto-critica e volontà di cambiare, sembra passivo e stanco di subire, ma non abbastanza per reagire. Come agisce una prassi Left ACC che ambisca ad un ruolo preminente nel mondo che critica e osserva con sguardo cinico, ma potenzialmente attivo e costruttivo?

Accelerare il lavoro, per accelerare il mondo. Suona come un ottimo slogan, ma come si interseca la condizione lavorativa e la potenzialità macchinica con la spinta ad accelerare anche al di fuori delle sperimentazioni tecniche? Tornando alla differenza posta inizialmente tra ciò che definiamo rapido e ciò che invece riteniamo accelerante, un'ipotetica macchina precisamente identica a quelle attualmente impiegate ma con funzioni aggiornate, magari in grado di svolgere senza istruzioni lavori dai più semplici ai più complessi, non renderebbe conto dello spirito e dell'intento accelerazionista. L'ibridarsi della macchina sostitutiva con l'uomo che volentieri si fa sostituire mirando ad altro, ad un lavoro più edificante, rientrerebbe invece in una simile prospettiva; il sogno del reddito universale[22] e l'abolizione del lavoro salariale schiavizzante, il dilagare oltre ogni possibile comprensione attuale delle possibilità tecnologiche ed informatiche, la fusione multiforme e feconda tra l'umano che evolve e il supporto cibernetico di cui disporre, o da cui essere modellati. Accelerare nel progresso, in ottica Left-Acc, deve coincidere con un costante rimescolare le carte nel mazzo, con gli assi nella manica più inaspettati da giocarsi a favore di una forza lavoro che abbandona la massificazione della catena di montaggio e degli uffici grigi costruiti in serie.[23] Il seriale che si piega allo sperimentale. Non solo cyborg nei corpi, ma cyborg nella mente.

---

[22] Nick SRNICEK, Alex WILLIAMS, *Inventing the future*, Verso, Londra, 2015, tr. It. Fabio Gironi *Inventare il futuro,* Nero edizioni Roma 2018.

[23] Il filosofo e matematico contemporaneo francese Gilles CHATELET decide non a caso di intitolare un suo saggio *Vivere e pensare come maiali: l'incitamento all'invidia e alla noia nelle democrazie di mercato*, indicando con una forte vena di provocazione la nostra contemporaneità come epoca di

L'intreccio tra lavoro, società capitalista e ACC è stato indagato soprattutto da Mark Fisher, filosofo inglese morto suicida nel 2017. *Realismo Capitalista*,[24] suo testo seminale, rientra pienamente in questo specchio della realtà, dato che parte dal presupposto che la frase ridondante più preoccupante elaborata dal pensiero post-capitalistico sia «finirà prima il mondo oppure il capitalismo?».[25]

Questa provocazione fa riecheggiare gli echi thatcheriani del non avere alternative; l'idea, insomma, che ci si trovi in una situazione anche (o prettamente?) negativa e con chiari difetti, ma necessaria dato che la storia prevede per noi un destino scritto e firmato da qualche misteriosa forza ancestrale dispotica, travestitasi da industriale o investitore senza scrupoli.

> Lavoro e vita diventano così inseparabili. Persino quando sogni ti ritrovi il Capitale alle costole. Il tempo smette di essere lineare e diventa caotico, puntiforme. Il sistema nervoso viene ristrutturato allo stesso modo della produzione e della distribuzione. Per funzionare, in quanto elemento della produzione "just in time", devi saper reagire agli eventi imprevisti e imparare a vivere in condizioni di instabilità assoluta (o precarietà, come da terribile neologismo).[26]

Curioso come l'etimologia di questi ultimi termini sia tanto diversa,[27] benché il significato loro attribuito oggi sia molto simile. Se Fisher utilizza il termine «instabilità», l'intento è chiaro: vuole indicarci la caratteristica principale del lavoro e delle presunte carriere che siamo destinati a rincorrere, la mancanza di sicurezze e un continuo oscillare tra obiettivi imposti da altri e da noi interiorizzati. Ma il lavoro diventa

---

appiattimento intellettuale, accettazione acritica delle disposizioni "dall'alto", quello stesso tipo di inerte prosecuzione della mera vita biologica inscatolata in istituzioni e sistemi troppo grandi per essere capiti e gestiti. Vivere e pensare come un gregge, ecco che cosa l'accelerazionismo cerca di evitare: la costituzione di gruppi sociali e filosofie di pensiero a cui aderire ciecamente, riproducendo un paradigma come si canticchia un brano ipnotico, senza più chiedersi come quella melodia ci sia entrata in testa e per quanto tempo voglia restarci. Vedasi il saggio citato: Gilles CHATELET, *Vivre et penser comme des porcs*, Exils, 1998, tr. Eng. Robin Mackay, *To live and think like pigs,* Urbanomic, Falmouth 2014.

[24] Mark FISHER, *Capitalist Realism: Is There No Alternative?* Zero Books, Londra, 2009, tr. It. Valerio Mattioli, *Realismo Capitalista*, Nero Edizioni Roma 2017

[25] *Ivi*, p. 25.

[26] *Ivi*, p. 79.

[27] "Precario" è un termine di origine latina che non nasce per indicare chi non trova lavori stabili, ma per descrivere l'atteggiamento di supplica con cui si ottiene un privilegio o un risultato desiderato. Il lavoratore così nominato assumerebbe i tratti grotteschi di qualcuno che, oltre alla fatica fatta quotidianamente per non soccombere ad un sistema di mercato fagocitante, deve anche mettersi in ginocchio di fronte al potere imperante per mangiare le briciole che cadono dal tavolo dei privilegiati. Si rimanda alla definizione etimologica e dizionaristica del sito Treccani http://www.treccani.it/vocabolario/precario1/ (ultima visita 6-05-2020).

metafora dell'intera vita, da accelerare se non si vuole restare immobilizzati, dove il senso di essere instabili si nasconde in patologie, depressioni, come quella dello stesso filosofo, un completo svuotamento, in nome di una norma che dovrebbe salvarci.

Possiamo citare come esempio lampante di questo stato esistenziale la nozione di *schizanalyse*, l'analisi schizoide, che i filosofi francesi Deleuze e Guattari ci presentano nella loro seminale opera L'Anti-Edipo, considerata da molti esponenti del movimento ACC come un testo imprescindibile per lo sviluppo delle loro future idee, Fisher e Land inclusi. Ma di che cosa si tratta e come si interseca nella nostra analisi?

Partendo dall'assunto che una piena comprensione della realtà non può essere ottenuta tramite il semplice studio delle componenti di un problema, ma deve eccederle e oltrepassare i limiti apparenti, con la schizoanalisi si abbandona il riduzionismo che porterebbe ad una semplificazione non operativamente utile e si arricchisce la questione di partenza di ulteriori problematizzazioni e incertezze costruttive, al fine di meglio penetrare nel non-conosciuto.[28]

Non è un caso che il neologismo dei filosofi francesi rimandi d'immediato alla sfera della psicoanalisi freudiana, branca di studio di enorme influenza per loro, con l'intento di contribuire alla stessa rivoluzione di senso che lo psicanalista austriaco aveva generato: partire da strutture soggettive di significato riconosciuto per riassemblare le loro componenti in maniera inedita. Traendo ispirazione dal lavoro sul corpo di Artaud e da filosofi come Nietzsche, la schizoanalisi non si riconduce ad una retorica medico-scientifica come nel caso della schizofrenia clinica, ma sottolinea l'aspetto schizo- (ossia di frattura e divisione come da etimologia) delle psicosi e delle ansie che accompagnano gli uomini nell'odierna società capitalistica, messi di fronte alla sostituzione del senso e delle credenze con le ferree regole del mercato e della competizione.[29]

Possiamo azzardare, su queste basi, un collegamento suggestivo ma non assurdo tra lo sguardo schizofrenico descritto da Deleuze e Guattari e un determinato modo accelerazionista di concepire il rapporto tra soggetti umani e contesto socio-politico: i meccanismi cronofagi e cannibalistici del capitalismo spinto alla massima potenza invadono il tempo e lo spazio umano per depredarne la forza, l'energia e il residuo potenziale che potrebbe essere esplicato altrimenti se solamente si fosse liberi di disporne.

Le persone coinvolte in un costante processo di miglioramento avvertono il dovere di adattarsi al mondo che cambia e che evolve, senza mirare però ad un tipo di elevazione personale che soddisfi anche la loro interiorità, le aspirazioni più intime, e

[28] Felix GUATTARI, *Chaosmose*, Editions Galilee, Parigi 1992.

[29] https://www.3ammagazine.com/3am/an-introduction-to-schizoanalysis/ (ultima visita 24-09-2020)

una comprensibile spinta al rischio della sperimentazione. Ecco dunque un aspetto schizo-capitalista, dove la parola assume in pieno tutta la propria etimologia greca, la divisione e separazione che il capitalismo esercita sul soggetto,[30] sempre meno capace di interpretare segnali contrastanti. Sii artefice del tuo destino, ma con ferree regole e schemi rigidi, destinato a destini possibili e mai oltre la realtà dell'eterno presente.

Ricordiamo che Land era lettore di Kant e suo profondo conoscitore, oltre che critico.[31] Seguire un percorso rivoluzionario, sul piano strettamente politico quanto in filosofia e nell'eterno gioco senza regole del sapere, significa estrapolare le forze del capitale rimaste sopite negli interessi dei dominatori che le hanno volute tenere sotto controllo. Così facendo, si cristallizza il potere paradossalmente eversivo che avrebbero potuto avere se affidate ad un sapiente e coraggioso uso della loro natura, non determinata e granitica, ma aperta all'imperfezione costante di chi muta. Kant tenterebbe, a parere di Land,[32] di descrivere la sintesi intellettuale come un controllo,[33] una gestione (dunque una capitalizzazione) degli eccessi su cui essa stessa lavora, eccessi che paradossalmente sono i responsabili dell'azione sintetica. Oggi più che mai, dunque, accelerare non significa solamente innovare o inventare, ma cambiare le mentalità di chi opera nel tessuto sociale e politico, e lo abbiamo evidenziato con esempi recenti. Land è convinto che l'accelerazione abbia enormi potenzialità inespresse già ora, e chi pensa che siano al massimo sviluppo sta sottovalutando il loro potere futuro. La crisi del mondo del lavoro, per esempio, potrebbe assistere, nei

---

[30] Si consiglia l'antologia *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism* (a cura di Levi Bryant, Nick Srnicek, Graham Harman, Re.press, Melbourne 2011), che presenta 24 saggi di altrettanti autori viventi e, in molti casi, giovani rappresentanti del pensiero odierno. Anche se molti filosofi qui citati non sono accelerazionisti, è all'interno di questo percorso concettuale che alcune riflessioni accelerazioniste hanno trovato linfa vitale. Il realismo e il materialismo continentali nascono anche e soprattutto come risposta all'anti-realismo, o idealismo etereo, concretizzatosi nel correlazionismo. La svolta speculativa si palesa come antidoto all'imperante modalità di pensiero fenomenica/noumenica che da Kant in avanti pareva dominare il terreno della filosofia continentale.

[31] Robin MACKAY, Ray BRASSIER, *Editor's Introduction* in Nick LAND, *Fanged Noumena*, pp. 10-11.

[32] *Ibid.*

[33] Con chiaro riferimento al marxismo, potremmo definire tale contraddittoria pratica come un paralogismo. Se la creazione artistica fosse infatti concepita come la più alta tra le possibilità creative della civiltà, essa non sarebbe altro che l'ultimo gradino di una scala per lei impropria. Le strutture sottostanti su cui poggia porterebbero ad un'organizzazione stabile che risulta dall'inibizione del potere della stessa creazione. Questo complesso esempio prova, vedendola come Land, una contraddizione intrinseca del credo illuminista tra '700 e '800, ossia la pretesa di spiegarsi tramite un'ipotetica funzione altra, più elevata, il funzionamento di una realtà che prevede proprio quella funzione come un suo tassello, il che proibisce in ogni caso di ritenerla trascendente. Senza che questa conclusione ci riduca ad un empirismo totale, anti-metafisico nel senso più estremo, è chiaro che Land e il pensiero accelerazionista degli esordi diffidano dagli assoluti e dalle loro pretese "violente" verso quanto cercano di soggiogare.

prossimi anni, all'acuirsi di quegli stessi problemi che finora hanno reso le condizioni dei salariati tanto destabilizzanti, non per un volere organizzato dalle istituzioni ma anzi a loro discapito, per un eccesso di potenza sprigionata dalle stesse macchine sempre più operative e aggiornate, il cui operato si interseca con, o forse supera, il ruolo dell'uomo.

> La rivoluzione delle macchine deve quindi andare nella direzione opposta alla regolamentazione socialista; premendo verso una sempre più disinibita commercializzazione dei processi che stanno lacerando il campo sociale, di decodificazione e deterritorializzazione. Non avete ancora visto niente.[34]

Resta da chiederci, data l'estrema attualità di questo tema, se le varie esperienze della pandemia, non più trascurabili come semplice emergenza sanitaria ma come emergenza globale onnicomprensiva, siano anch'esse inseribili nei contesti pratici di applicazione accelerazionista. Sarebbe così possibile convivere con un virus che sembra aprire gli occhi non solo sulle malattie, ma su un mondo che vive in crisi costante: non è detto che un momento critico sia un male, se crisi recupera il senso greco di scisma, divisione, distinzione operativa.

5. Decelerare oggi, accelerare domani: il virus tra devastazione e terapia del mondo

Ora che abbiamo introdotto i termini fondamentali dell'approccio accelerazionista, si può testarne l'utilità ermeneutica. Propongo di fare ciò analizzando quanto accaduto in questi mesi di emergenza sanitaria da una prospettiva Left-ACC, in modo che il campo si restringa non solo alla massima contemporaneità, ma anche ad un tipo di emergenza che sembra aver svegliato coscienze e fomentato utopie ed illusioni, dunque trasformazioni del tessuto sociale e politico che parrebbe possibile accelerare.

Quello che permette un collegamento concettuale tra virus e accelerazione è un tipo di dibattito ritornato parecchio in voga nei giorni di maggior stupore e timore globale:[35] il mondo del presente in piena corsa verso l'antropocene contrapposto ad un possibile

[34] Nick LAND, *Machinic Desire*, in Nick LAND, *Fanged Noumena: Collected Writings 1987-2007*, Urbanomic, Falmouth 2011.

[35] Un articolo recente del critico marxista italiano Matteo Lupetti, pubblicato su Not (tra i maggiori siti italiani di approfondimento intersezionale tra filosofia, politica, nuovi orizzonti del pensiero e riflessioni di pop-culture), ricollega proprio la recente diffusione del virus a recenti studi sull'estinzione e sul deperimento di molte specie animali e vegetali. Il maggiore spostamento, a volte indiscriminato, di merci e specie viventi in tutto il globo con regole poco ferree che lo regolamentino, ha causato la contemporanea diffusione di batteri e virus che per molti anni erano rimasti sopiti tra i ghiacci e le fronde.

futuro che, a industrie chiuse e inquinamento limitato causa emergenza, fosse più verde e sano per il pianeta morente su cui abitiamo, tra delfini che ritornano nelle acque di Napoli[36] e cinghiali che scorrazzano in piccoli comuni del centro Italia.[37]

Quello che sfugge agli adoratori del rallentamento è che, pochi mesi prima che l'inferno sanitario scoppiasse ovunque, il cyber-spazio, di internet quanto dei media in generale, proliferava e si nutriva di nuovi adepti, il che accade ancora di più in fasi di apparente stop come quello causato dal virus. Se le attività si fermano, i negozi sono chiusi in larga parte, e le persone escono di rado, la rete non molla il colpo, approfitta di noi (e noi approfittiamo di lei).

Sembra quindi che accanto al proliferare del virus epidemiologico, ci si debba guardare (o abbandonare a) da un tipo diverso di contaminazione, quella dell'info-sfera, delle telecomunicazioni e degli streaming, che ora più che mai si moltiplicano mentre attendiamo che il "mondo reale" riprenda a respirare come prima. L'intreccio tra informazioni, cultura, reperibilità dei dati, insomma tra il comparto epistemico contemporaneo ed i mezzi tecnologici ed informatici per ottenerlo ed ampliarlo, può essere uno spunto di partenza per capire come accelerare anche questa tipologia ibrida di progresso macchinico e progresso conoscitivo.

Iniziando sempre la propria messa in onda col citare il caso del virus Covid-19, la premura più urgente di qualsiasi telegiornale (nel periodo di massima diffusione della pandemia) sembra essere il monitoraggio su larga scala dei decessi, mentre in rete si trovano numerosi siti che aggiornano il conteggio dei morti in tempo reale 24h,[38] dati su dati in colori sgargianti che si accavallano sfuggendo alla comprensione dei meno esperti. Sarebbe quindi riduttivo pensare alla massa di dati disponibili come un'enorme enciclopedia cibernetica del web da cui attingere una sorta di onniscienza democratica per ognuno degli internauti che a quella massa accede: il contesto di chi la consulta, le condizioni in cui si trova o quelle in cui è posto da strutture politiche ed esistenziali che lo inglobano, le mire che si prefigge nella consultazione, i mutamenti tra il momento della fruizione e quello della messa in pratica di quanto raccolto, sono solamente alcuni

---

[36] Vedasi il seguente breve filmato di testimonianza raccolto e pubblicato da CorriereTv; https://video.corriere.it/cronaca/i-delfini-golfo-napoli/fd9cd618-7e2a-11ea-9d1e-3b71f043fc58 (ultima visita 11-05-2020)

[37] https://www.corriereadriatico.it/macerata/coronavirus_ultime_notizie_fiastra_animali_padroni_citta_deserte_cinghiali_passeggiano_strada-5186100.html (ultima visita 11-05-2020)

[38] Un video in costante trasmissione live su YouTube mostra i dati aggiornati in diretta su contagi, guariti e decessi a causa del Covid-19, dividendo anche i dati nazione per nazione, con una mappa globale che mostra pallini rossi di grandezza proporzionata alle dimensioni del contagio in quella zona. Url del video in questione https://www.youtube.com/watch?v=4iFINBEUUGU (Ultima visita 6 maggio 2020)

esempi di episodi chiave che determinano come questa enciclopedia all'apparenza magica e solida sia invece costellata di buchi, fratture, salti.

Stabilire una conformazione stabile di un'idea significa rinunciare alla malleabilità, ma anche portare in atto il solo evento cognitivo che permette di circoscrivere un concetto, un ideale, uno spazio intellettuale dai confini impermeabili.[39]

Tuttavia, per Land, i confini impermeabili dell'idea reprimono il potere accelerante del pensiero, comprimendone la forza rivoluzionaria. Scrive infatti Land:

> I topi non sono adatti a questo posto, qui siamo in uno spazio chiuso, un dentro, una civiltà, la filosofia… non vogliamo avere niente a che fare con quel tipo di creature. (…) Non esiste un'alternativa a questo schema, ma una molteplicità incalcolabile di alternative; complessi spazi-spugna infettati da crepe penetranti. Esiste sempre una dimensione per l'immanente, un rivolo, un canale, un sentiero per il contagio.[40]

Con una provocatoria metafora, il padre dell'ACC paragona l'azione dei topi, irrefrenabile, fastidiosa ma dalle enormi potenzialità diffusive, pericolosa se non contenuta, al dovere della filosofia di penetrare all'interno dei meandri del sapere. Se il contagio biologico porta a numerose morti, e se i topi portano la peste o altre malattie infettive, allora dobbiamo accettare che anche il contagio culturale abbia dei rischi. Se il filosofo si chiude tra le pareti di una casa sicura, pulita, sempre ospitale, dovrà alla lunga accettare un ruolo prima marginale, poi di totale esclusione dal mondo del sapere, che per definizione è in espansione e poco confortevole. Parlando di poesia, è sempre Land a dichiararsi a favore di una figura ibrida di poeta, genio, animale-umano dalle capacità incredibili, posseduto da una peste che sia epidemica e non ermeneutica,[41] ibridazione dell'alterità piuttosto che tentativo di sua eliminazione in virtù del "successo del logos".

Virus letali, dunque, come le malattie, ma anche virus come contaminazione produttiva, sono temi portanti per una contemporaneità che miri ad accelerare. Per

---

[39] Franco Berardi, filosofo italiano molto prolifico sul tema della critica al capitalismo e della società contemporanea, e Alessandro Sarti, matematico italiano e direttore di ricerca del CNRS di Parigi in matematica sociale, nel loro testo a cavallo tra biologia, informatica e filosofia politica, sottolineano più volte come il passaggio dalle in-formazioni (processo di formazione) alle informazioni (formazioni create e stabilizzate, effettive) sia questione di quanto rapida la nostra percezione riesca ad essere: «Quando parliamo di divenire forma, parliamo implicitamente di un salto di velocità. La velocità della materia subatomica, la velocità della materia fotonica, la velocità della materia elettronica non sono percepibili dall'occhio umano. Il salto dall'informazione alla forma è un salto di velocità, la traduzione da un formato veloce ad un formato lento». (Franco BERARDI, Alessandro SARTI, *Run, forma, vita e ricombinazione*, Mimesis, Milano 2008, p. 28).

[40] Nick LAND, *Spirit and Teeth*, in Nick LAND, *Fanged Noumena*.

[41] Nick LAND, *Collasso,* opera citata, p. 21.

questo, Land non esita a citare Freud e spesso ne ribalta le convinzioni: quando lo psicanalista austriaco parla del «trauma come invasione, breccia in una barriera del sistema nervoso contro gli stimoli esterni»,[42] il cyber-filosofo inglese legge un'occasione prima ancora che un rischio, uno stimolo nel senso di stimolare all'azione invece che nel senso contrario di componente esterna di cui liberarsi per mantenere un ordine a tutti i costi.

Se il sistema nervoso colpito dai traumi riporta sia ferite – "traumi" per l'appunto ha anche questo significato in greco antico – sia possibilità di interazione nuove tra quanto è stabile e quanto invece si interseca con convinzioni e idee pregresse su cui facciamo affidamento, ma che siamo in questo caso costretti a riconfigurare, allora quanto accade al nostro interno può essere metafora di quanto accade all'interno di gruppi di persone, cittadini, coinvolti in un mondo sempre comunicante. Uscendo dai confini del corpo per estendere il campo al mondo collettivo che abitiamo, le congregazioni più stabili che possiamo considerare sono i popoli, masse di persone che si riconoscono come simili per variati criteri istituzionali o meno, spesso con limiti geografici precisi che alimentano il senso di vicinanza e solidarietà. Quando invece le persone non sono interconnesse da queste premesse ideologiche comuni, possiamo parlare di moltitudine, un gruppo che può rivedersi come simile per criteri condivisi, ma che non si sente necessariamente coeso in senso forte.

Il pensiero del filosofo italiano Paolo Virno[43] ci aiuta a indagare quella differenza fondamentale tra concetti consolidati nel tempo, con una propria storia e caratteristiche riconoscibili tramite la corretta analisi delle loro radici, e concetti che sono invece in costruzione, socialmente e politicamente evolvibili, inclusivi al punto da essere indiscernibili dalle protesi aggiuntive che di periodo in periodo li arricchiscono. Accelerare significa, in tal senso, destreggiarsi nella moltitudine, sfuggendo alle sicurezze del "popolo" inteso metaforicamente come gruppo consolidato di credenze,

---

[42] Sigmund FREUD, *Jenseits des Lustprinzips*, in "Internationaler Psychoanalytischer Verlag", n. 2, Vienna 1920, tr. Eng. James Strachey, *Beyond the pleasure Principle*, in *On Metapsichology: The Theory of Psycoanalysis,* Penguin Freud Library, Vol. 11, Penguin Books, Harmondsworth 1984, pp. 269-238, p. 301.

[43] In una raccolta di trascrizioni di un ciclo seminariale da lui tenuto nel 2001 presso il Dipartimento di Sociologia dell'Università della Calabria, riflette sulla distinzione tra "popolo" e "moltitudine". La chiacchiera, che tanto fece breccia nelle analisi Heidegeriane, il pensiero comune, le ideologie, sono tutti elementi che concorrono a quella che poche righe fa avremmo descritto come una casa in perfetto ordine, senza malanni ad attendere i suoi occupanti, tremendamente uguale a sé stessa fino all'eterno ripetersi della vita di chi vive tra le sue pareti. Parlare di moltitudine, invece, sembra restituire potere e completezza concettuale a gruppi di persone che, pur radunando mezzi e competenze, mantengono la propria capacità di azione e idee su cui dibattere senza perdere coesione. Vedasi Paolo VIRNO, *La Grammatica della moltitudine; per un'analisi delle forme di vita contemporanee*, Derive e Approdi, Roma 2002.

incubi e speranze riconosciuti e accettati acriticamente. Accelerando, si assemblano moltitudini e si dissolvono popoli, per poi riconfigurarli.

> Parlando di moltitudine, ci si scontra con un problema complesso: si ha da fare con un concetto senza storia, senza lessico, là dove, invece, il concetto di popolo è un concetto completamente codificato, per il quale abbiamo parole congrue e sfumature di ogni sorta.[44]

Una gamma di credenze, se sottoposte a valide controprove e difese da impalcature intellettuali solide, sono ottimi mattoni per un'abitazione intellettuale dove però resta sempre valido il monito di non paralizzarsi. Virno aggiunge che la condizione peculiare della moltitudine è quella di trasmettere un senso di non appartenenza,[45] un sentirsi straniero in ogni luogo e una vita di timore in tal senso.[46] È proprio la tensione tra una moltitudine in costante voglia di espandere i propri orizzonti e un popolo che invece resiste nelle sue posizioni che configura il terzo concetto che prenderemo in esame dall'autore, quello di esodo, la fuga ma anche il sentirsi liberi che crea la strada comune per la moltitudine produttiva che si avvicina di più al pensiero dell'accelerazione.

Esodo,[47] parola chiave per la contemporaneità che voglia andare oltre le catene di un mondo stabilito, organizzato su misura di tutti e dunque di nessuno. Questa fuga consiste, a parere del filosofo italiano, in un'azione spregiudicata che altera le regole dei giochi a cui ci sentivamo costretti a partecipare. Una mossa che, tutt'altro che sbagliata, diventa produttiva dopo aver destabilizzato il nemico, già sicuro della vittoria.[48]

La teoria della "profanazione"[49] come interpretata da un altro filosofo italiano, Giorgio Agamben, ricorda da vicino i punti chiave espressi da Virno a proposito dell'esodo. Profanare indica infatti l'azione che rende libero un oggetto, una persona,

---

[44] *Ivi*, p. 33.
[45] *Ivi*, p. 26.
[46] La moltitudine può assumere differenti abiti concettuali che prima la ricoprono di onori, poi la spogliano e la rivestono di ridicolo. Il generalismo sfrenato della chiacchiera contemporanea, persa tra luoghi comuni (espressioni comuni di intesa a larga scala) e rifiuto categorico di prese di posizione ferree solo in quanto ferree, sono segnali di una moltitudine parecchio fallace nelle intenzioni. L'esodo, come vedremo tra poco, se deve funzionare, deve significare molto di più che una scrollata di capo e un divincolarsi dalle catene, deve puntare ad un'azione trasformativa che di quelle catene faccia un punto di partenza rinnovato, e sempre rinnovabile.
[47] *Ivi*, p. 64.
[48] Un esempio si trova in Italia, quando gli anni '70 del 1900 videro molti membri della forza di lavoro giovanile preferire posti part-time a impieghi fissi nella grande impresa, offerta che pareva nettamente più allettante sulla carta, ma che avrebbe imposto ritmi e obblighi pressanti.
[49] Vedasi, per una trattazione del tema nello specifico, Giorgio AGAMBEN, *Profanazioni*, Nottetempo, Roma 2005.

oppure un intero set di ideologie, da mezzo a fine, da strumento a potenza espressiva senza freni. Profana, per esempio, il bambino che gioca con un soldatino senza avere alcuna idea del messaggio di guerra e sopraffazione che il soldato porta con sé nella raffigurazione, e che dunque se ne serve solamente con obiettivo ludico, evitando che la sfera semantica guerresca impedisca l'uso libero del giocattolo stesso.

Certamente, l'ACC si pone tra i vari obiettivi quello di perseguire una simile politica dell'esodo e della profanazione. Piuttosto che mirare a qualcosa, mira all'uso libero di qualcosa, senza quindi ritenere la creazione del nuovo un fine ultimo, ma accogliendo ciò che è dato in linea con quello che ci sarà riservato in futuro, senza perdere di vista nessuna possibilità che si palesi nel cammino.

Anche un virus dunque, data la diversità della natura che può assumersi, può e deve essere soggetto a profanazione: dev'essere capito e curato, e non solamente temuto, quando ci ammaliamo, deve diventare possibilità di espansione conoscitiva quando ci infiltra in mondi del sapere mai esplorati.

6. Riflessioni (non) conclusive: un futuro infetto, un sapere intorbidito

Abbiamo delineato una breve ma il più possibile esaustiva storia del movimento accelerazionista, citando autori e teorie che ne hanno costituito l'essenza, concentrandoci poi sui metodi di indagine del reale che competono agli accelerazionisti, metodi mai ortodossi, ibridi e coraggiosi, che fanno del mondo un complicatissimo libro da leggere e subito dopo rileggere. Piuttosto che definirsi come una corrente con proprie regole e pensatori chiave che le incarnino, gli accelerazionisti attingono da più fonti, fanno proprie teorie che con la filosofia avevano poco a che vedere, tratte da cinema, sperimentazione artistica, testi pop e folk riletti e ampliati.

Accelerare sembra un verbo per sua natura diretto alla destinazione finale, ma l'accelerazionismo svuota questo verbo della sua possibile teleologia per renderlo invece produzione di novità, di sensi rinnovati, di mondi ora aperti ma un tempo sigillati. Se le radici storiche sono estremamente recenti, lo spirito che le muove è quella atavica pretesa di andare oltre, di aggiungere velocità alla velocità piuttosto che prefissarsi un andamento che possa accontentarci.

Dalla sinistra contemporanea e filo-tecnologica del Manifesto Accelerazionista fino alle derive di estrema destra associate alle ideologie Alt-Right e al cosiddetto "Illuminismo Oscuro", nessuna stabilizzazione politica sembra sufficiente a fornire un'etichetta durevole da applicare a questa serie di teorie sull'accelerazione.

Solamente uno sforzo da titani, in qualsiasi direzione punti, può cambiare il modo in cui l'umanità intera sta fruendo e fruirà ancora dei miracoli tecnologici e delle

conseguenti novità. I rallentamenti mantengono invece un ordine prestabilito, cristallizzano il mondo; ma la sola paralisi concessa all'uomo è la morte.

Se le ideologie a cui il postmodernismo si rivolgeva con tono minaccioso sembrano in parte datate e in altra eguale parte più forti che mai, la colpa è condivisa tra chi ha ritenuto il moderno come la chiave di decifrazione del mondo e chi, al contrario, ha pensato che abbattere qualsiasi traccia di modernità sarebbe stato il passo finale per una vittoria anti-moderna.

Ma il sapere come sfida del conoscere la realtà in toto, a interagire con un mondo in costante cambiamento, non prevede sentieri facili da attraversare.

Restare fermi, restare confinati, costruire barriere, temere che l'Altro acceda a ciò che riteniamo nostro, sono tentativi di ridefinirsi per differenza invece che per ibridazione. Il pensiero cyborg, dalla Haraway a Land passando per la Plant, deve necessariamente cibarsi per sopravvivere, ma resta senza risorse se rinchiuso in gabbie dorate di presunte "idee definitive".

Mark Fisher e la sua comprensibile ossessione per il mantra tatcheriano di chi non pensa ci siano alternative, mai, a niente, insegnano che oltre alle posizioni politiche e alle pretese di varie ideologie, resta sempre una convinzione da estirpare qualora la si incontri, quella di essere incagliati in un mondo dove tutto sarebbe potuto andare diversamente, ma ora è tardi per pensarlo, dunque l'azione viene inibita.

Non possiamo negare che, potenzialmente, questo stesso scacco potrebbe colpire l'ACC qualora non riesca, come progetto, a trovare una via oltre la teoria e oltre la sua pur ammirevole critica ai limiti di altre teorie precedenti; ma la sua *pars costruens* necessita un insieme di regole, per quanto fluide, e di precetti, per quanto elastici, che permettano di definirlo e non considerarlo un confusionario agglomerato amorfo.

L'ibrido decostruzionista, postmoderno al limite del possibile, costituito dalle idee cyborg-futuristiche della Plant e di Land, consegna senza dubbio ai pensatori[50] più giovani un'eredità pesantissima, gravida di sviluppi, ma altrettanto dispersiva e di complessa stratificazione. Starà alle giovani nuove leve, che dall'accelerazionismo landiano delle origini hanno subito certamente influenze senza farsi promotori diretti della sua eredità, da Negarestani a Brassier, passando per Moynihan, menti brillanti

[50] Un esempio estremamente attuale è quello del filosofo Timothy Morton, esponente della Object-Oriented-Ontology (spesso abbreviata in O.O.O.), che nel suo celebre saggio *Hyperobjects: Philosophy and Ecology after the End of the World* (University of Minnesota Press, U.S.A. 2013) non solo elude con chiarezza qualsiasi tesi soggettivista che distingua come reami opposti oggetti e loro fruitori, ma propone una nuova concezione dell'oggetto, l'iperoggetto che troneggia nel titolo dell'opera. Esso è un oggetto che guarda con indifferenza al presunto "potere cognitivo specifico" dell'uomo, che lo porrebbe su un piedistallo epistemologico. Vedasi come possible testo di riferimento introduttivo; Graham HARMAN, *Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects*, Open Court, Chicago 2002.

che si stanno distinguendo in campi differenti ma senza dubbio comunicanti,[51] proseguire degnamente la strada tracciata. Questa "nuova via" non può essere semplicemente definita come accelerazionista in toto, ma realizza nelle sue opere l'idea di ibridazione dei piani alti ed elitari del pensiero con quelli storicamente accessibili alle masse, come la narrativa *weird*, la speculazione delle riviste di genere e di settore nel cinema, letteratura e musica, la sperimentazione visuale ed estetica, le tematiche ultra-tecnologiche e cibernetiche.

L'augurio è che una futura inevitabile delimitazione concettuale serva a dare maggiore dignità e visibilità al movimento, e che non finisca invece per limitarne gli enormi potenziali. Un virus che non ammala, se non di sete di conoscenza.

Accelerare con organizzazione dunque, ma mai frenare.

Nota bibliografica

AA. VV, *CCRU Writings 1997-2003*, Urbanomic, Londra 2017.

Giorgio AGAMBEN, *Profanazioni*, Nottetempo, Roma 2005.

Walter BENJAMIN, *Über den Begriff der Geschichte*, in "Neue Rundschau", LXI, 1950, tr. it. a cura di Gianfranco Bonola e Michele Ranchetti, *Sul concetto di storia*, Einaudi, Torino 1997.

Franco BERARDI, Alessandro SARTI, *Run, forma, vita e ricombinazione*, Mimesis, Milano 2008.

Levi BRYANT, Nick SRNICEK, Graham HARMAN (a cura di), *The Speculative Turn: Continental materialism and Realism*, Re.press, Melbourne 2011.

Tiziano CANCELLI, *How to accelerate: introduzione all'accelerazionismo*, Tlon, Roma 2019.

Gilles CHATELET, *Vivre et penser comme des porcs*, Exils, 1998, tr. ing. Robin Mackay, *To live and think like pigs,* Urbanomic, Falmouth 2014.

[51] Reza Negarestani è un filosofo iraniano tra i fondatori della "theory-fiction", ossia la teoria speculativa che punta ad analizzare la realtà tramite fantascienza, utopia, e forti richiami alle filosofie estreme di Bataille, tra gli altri. Ray Brassier, filosofo realista inglese, ha tradotto Alain Badiou in lingua inglese e si è specializzato in realismo speculativo, recente sviluppo di teorie a cavallo tra realismo classico e metafisica naturalistica. Thomas Moynihan, autore del recentissimo volume *Spinal Catastrophism* (Urbanomic/ Mit Press, Londra 2019), spazia invece da studi di geologia, cosmogonia, a riflessioni di speculazione filosofica.

Gilles DELEUZE, Felix GUATTARI, *Capitalisme et schizophrénie. L'anti-Œdipe*, Les Éditions de Minuit, Parigi 1972.

Mark FISHER, *Capitalist Realism: Is There No Alternative?*, Zero Books, Londra 2009.

Sigmund FREUD, *Jenseits des Lustprinzips*, in "Internationaler Psychoanalytischer Verlag", n. 2, Vienna 1920, tr. ing. James Strachey, *Beyond the Pleasure Principle*, in *On Metapsichology: The Theory of Psycoanalysis,* Penguin Freud Library, Vol. 11, Penguin Books, Harmondsworth 1984.

Felix GUATTARI, *Chaosmose*, Editions Galilee, Parigi 1992.

Donna HARAWAY, *Cyborg Manifesto*, in "Socialist Review", USA, 1984, tr. it. Liana Borghi, *Manifesto cyborg: donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, Feltrinelli, Milano 2018.

Nick LAND, *Collasso. Scritti 1987-1994*, Luiss Edizioni, Roma 2020.

Nick LAND, *Machinic Desire*, in Nick Land, *Fanged Noumena: Collected Writings 1987-2007*, Falmouth, Urbanomic 2011.

Nick LAND, *Spirit and Teeth*, in Nick Land, *Fanged Noumena: Collected Writings 1987-2007, Falmouth, Urbanomic 2011.*

Jean-François LYOTARD, *Économie Libidinale*, Les Éditions de Minuit, Indiana University Press, Bloomington 1974.

Benjamin NOYS, *Malign velocities: accelerationism and capitalism*, Zero Books, Winchester 2014.

Paolo VIRNO, *La Grammatica della moltitudine; per un'analisi delle forme di vita contemporanee*, Derive e Approdi, Roma 2002.

Alex WILLIAMS, Nick SRNICEK. *#Accelerate: Manifesto for an accelerationist politics*, in (a cura di) Robin Mackay, Armin Avamnesian, *#Accelerate: The Accelerationist Reader*, Urbanomic Media Ltd, Falmouth 2014.

Alex WILLIAMS, Nick SRNICEK, *Inventing the future*, Verso, Londra, 2015, tr. it. Fabio Gironi, *Inventare il futuro,* Nero edizioni, Roma 2018.

Sitografia

Vincent GARTON, *Excavating the origins of accelerationism*, Cyclonotrope, 22-07-2017 (ultima visita 26-03-2020): https://cyclonotrope.wordpress.com/2017/07/22/excavating-the-origins-of-accelerationism/.

Karl MARX, Prefazione, *A contribute to the critique of political economy*, 1859, (ultima visita 30-04-2020): http://ww.marxists.org/archive/marx/works/1859/critique-pol-economy/preface.htm.

Sito di riferimento degli ultimi anni di attività dell'accelerazionista Nick Land, che raccoglie vari saggi del filosofo inglese e di colleghi affini alle sue idee più recenti (ultima visita 24-03-2020): http://www.thedarkenlightenment.com/.

Definizione della parola "precario" da un punto di vista etimologico (ultima visita 6-05-2020): http://www.treccani.it/vocabolario/precario1/.

Cristiano Campanile, "I delfini nel Golfo di Napoli" Corriere della Sera, Corriere TV, 16-04-2020 (ultima visita 11-05-2020): https://video.corriere.it/cronaca/i-delfini-golfo-napoli/fd9cd618-7e2a-11ea-9d1e-3b71f043fc58.

"Animali padroni delle città svuotate dal Coronavirus: i cinghiali passeggiano in strada", Corriere Adriatico, Città di Macerata, 22-04-2020 (ultima visita 11-05-2020): https://www.corriereadriatico.it/macerata/coronavirus_ultime_notizie_fiastra_animali_padroni_citta_deserte_cinghiali_passeggiano_strada-5186100.html.

Video YouTube in diretta 24/7 con aggiornamenti in tempo reale sulla diffusione del Covid-19, con conteggio delle vittime e dei malati su scala globale (ultima visita 6-05-2020): https://www.youtube.com/watch?v=4iFINBEUUGU.

THE NATURE/CULTURE DIVIDE

A Difference in Degree or in Kind?

Iñaki Xavier LARRAURI PERTIERRA

(The University of Notre Dame Australia, Sydney)

Abstract: This essay explores the relation between nature and culture and analyses it from the perspective of contemporary evolutionary theory. Both animals and humans are conceived of as attaining both natural and cultural features that interact with each other on a number of levels of varying complexity: nature as cultural, nature as influenced by culture, culture as natural, and culture as influenced by nature. "Nature as cultural" is meant to express a decoupling of behavioral/phenotypic changes of an organism from its genetic determination. "Nature as influenced by culture" is the idea of niche construction, wherein such decoupled changes can causally feedback to genetic reality, thereby influencing the evolutionary features of downstream species. "Culture as natural" portrays how cultural structures of humans and animals persist through the generations, accumulate incurred changes, and evolve in analogous ways to biological natural selection. "Culture as influenced by nature" is the notion that the cultural/linguistic capacities of animals and humans have evolutionarily emerged from pre-cultural history. All this is meant to evaluate the viability of constructing a nature/culture divide. The conclusion is made that the divide seems arbitrary within and between human and animal life when considering how the differences between the natural and cultural dynamics of humans and animals are modelled as differences of degree, not kind. A potential approach in using the concept of consciousness to recontextualize a nature/culture divide in terms of the possession of consciousness is proposed at the end.

Keywords: phenotypic plasticity, niche construction, nature, culture, consciousness.

1. Introduction

The relation between nature and culture is an old philosophical idea, which had probably started mulling over in human mental reflections ever since people have been congregating and communicating to each other. The relation's construal as more of a divide between nature and culture certainly gained in popularity during the time of the Moderns, but now trenchant questions are being asked pertaining to not only the precise placement of the divide, but also to the exact character of nature and culture as concepts. Arguments abound in both ends of the spectrum, from naïve distinctions, portraying nature as mechanistically unmeaning and human culture as the ultimate

arbiter of meaning,[1] to a potentially even more naïve stance in genetic determinism, wherein the nature/culture divide completely collapses under the weight of a superficial fatalism.

This essay seeks to accomplish two objectives. One, conceptualize the nature/culture divide in the light of current debate within contemporary evolutionary theory; and two, recontextualize the approach to spell out what is at stake in any demarcation of a nature/culture divide. Throughout the essay I employ a strategy that pieces together the dimensions of a nature/culture divide along the lines of a human/animal nature seen as cultural and a human/animal culture seen as natural.[2] I find that, from the perspective of this strategic construction, a nature/culture divide becomes arbitrary in many senses and ultimately hinges upon the way in which consciousness is understood. To start us off, we must first gather our bearings by coming to grips with some of the important terms in contemporary evolutionary debate.

2. Setting the Stage: Phenotypic Plasticity and Niche Construction

The dictates of Standard Evolutionary Theory (SET), in which evolutionary dynamism is controlled primarily by gene mutation and natural selection pressures without much causal input from the organisms themselves,[3] have been given increasing scrutiny within contemporary biological studies. One such contestation comes from the phenomenon of *phenotypic plasticity*, or «the ability of an organism to react to environmental cues through changes in form, behaviour, or rate of activity» without a prior change in that organism's inherited genome.[4] You can also conceive of phenotypic plasticity as a form of genetic leniency, whereby an increased potentiality for development other than that prescribed by genotypic mandates is afforded by the degrees of separation between a cell's nuclear environment and the complex biochemical dynamic present elsewhere. D'Ambrosia and Colagè even note that

---

[1] For an explication of this stance, see, Bruno LATOUR, *Nous n'avons jamais été modernes : Essais d'anthropologie symétrique*, La Découverte, Paris 1991, tr. en. Catherine Porter, *We Have Never Been Modern*, Harvard University Press, Cambridge 1993, pp. 10-13.

[2] I will be loosely appropriating Nathan Lyons' own formulation «that culture is natural and nature is cultural, through and through» (Nathan LYONS, *Signs in the Dust*, Oxford University Press, New York 2019, p. 9). However, I am not preempting any explicit semiotic commitments through this use.

[3] See, for example, John ODLING-SMEE and J. Scott TURNER, *Niche Construction Theory and Human Architecture*, in "Biological Theory", n. 3, v. 6, year 2011, p. 284.

[4] Paolo D'AMBROSIO and Ivan COLAGÈ, *Extending epigenesis: from phenotypic plasticity to the bio-cultural feedback*, in "Biology & Philosophy", n. 5, v. 32, year 2017, p. 709. See also, *ivi*, p. 707, and Mary Jane WEST-EBERHARD, *Developmental plasticity and evolution*, Oxford University Press, Oxford 2003, Chap. 3.

phenotypic changes can also alter the arrangement of an organism's initially inherited genetic programming.[5] Indeed, this capacity for phenotypic change to not only happen apart from genetic change but also to influence genetic change is proper to the study of epigenetics, defined by Goldberg «as the study of any potentially stable and, ideally, heritable change in gene expression or cellular phenotype that occurs without changes in Watson–Crick base-pairing of DNA».[6] A more in-depth discussion of the other ways in which phenotypic plasticity can be modelled is outside this essay's scope, as it suffices for us to at the very least introduce the notion that phenotypic change does not have to translate wholly to genetic change.[7]

Now, important for our purposes here of closing the nature/culture divide at least in non-human animality are some of the answers to how gene-independent phenotypic modification can be elicited. Such an answer would have to be of a particular character so as to not be descriptive of phenotypic change as mere blind progression, as undirected movement, or as mere random variation. In other words, our interest would lie in an answer that attributes to organisms some power in affecting their own developmental and evolutionary futures. Thus, apart from change granted to an organism's phenotype by internally non-genetic or externally environmental influences that gives the organism itself no say in the matter, we have organism-directed/dependent modification in the vein of something like niche construction.

Niche construction, as defined by Odling-Smee and Turner, is the process whereby

> organisms can, by their own activities, modify the spectrum of natural selection pressures in their own selective environments, [wherein adaptation], by which we mean the complementarity of organism and environment, now becomes a two-way street—not only do organisms adapt to their environments, they also "adapt" their environments to themselves.[8]

This "two-way street" of adaptation is termed, by Laland et al., as "reciprocal causation", in which an initial direction of causal influence between two entities – in

[5] See, D'AMBROSIO and COLAGÈ, *Extending epigenesis*, p. 708. For an overview of relevant evidence relating to phenotypic plasticity, see, Antoine NICOGLOU, *Phenotypic Plasticity: From Microevolution to Macroevolution*, in T. HEAMS, G. LECOINTRE, M. SILBERSTEIN (eds.), *Handbook of Evolutionary Thinking in the Sciences*, Springer, Dordrecht 2014, pp. 285-318.

[6] Aaron D. GOLDBERG, C. David ALLIS, and Emily BERNSTEIN, *Epigenetics: A Landscape Takes Shape*, in "Cell", n. 4, v. 128, year 2007, p. 635.

[7] For a discussion of a nuanced modelling of phenotypic plasticity, see, D'AMBROSIO and COLAGÈ, *Extending epigenesis*, pp. 709-713.

[8] ODLING-SMEE and TURNER, *Niche Construction Theory*, p. 284. Another similar definition is given by Buskes in Chris BUSKES, *Darwinism Extended: A Survey of How the Idea of Cultural Evolution Evolved*, in "Philosophia", n. 3, v. 41, year 2013, pp. 669-670.

the case of niche construction, between an organism and its environment – is subsequently met with another direction of causal influence between two entities in the *opposite direction*.[9] For Buskell, «two causal processes are reciprocally linked insofar as they are coupled processes where the state of one is a function of the other (and vice versa)».[10] Reciprocal causation becomes only developmentally, or ontogenically, relevant when the alternating directions of causal influence affects *the same two* entities; it becomes evolutionarily relevant when the two entities present in one causal direction are not the exact same in the other direction. In terms of niche construction, its evolutionary relevance becomes present when «the activities of a population generate systematic changes in the developmental and selective environments of *downstream* generations».[11]

In terms of what explains organism-contingent environmental modulation, some options arise. One is the notion of an organism's directed behavior being a mere product of their genes: an *extended phenotype*, so to speak. This is the view of some biologists like Richard Dawkins,[12] although it is a common espousal in SET in general.[13] The extended phenotype model is obviously a reductive approach that diminishes a nature/culture divide in non-human animality by making animal behavior solely beholden to the seeming randomness of natural selection and gene variation without much input from the organisms themselves. Another option, based on the rationale of phenotypic plasticity, is to try and safeguard organismic agency by progressively extricating behavioral influence from genetic influence in a way that allows for such behavior to be understood as increasingly self-directed – i.e., directed in response to a need and not just seen as involuntarily and genetically reactionary to external pressures. This is similar to what is meant by Odling-Smee and Turner's idea of organisms

[9] See, Kevin N. LALAND, Tobias ULLER, Marcus W. FELDMAN et al., *The extended evolutionary synthesis: its structure, assumptions and predictions*, in "Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences", n. 1813, v. 282, year 2015, p. 6.
[10] Andrew BUSKELL, *Reciprocal Causation and the Extended Evolutionary Synthesis*, in "Biological Theory", n. 4, v. 14, year 2019, p. 268.
[11] BUSKELL, *Reciprocal Causation*, p. 269. Emphasis added.
[12] See, Richard DAWKINS, *The Extended Phenotype*, Oxford University Press, Oxford 1982. Animal behavior, both human and non-human, in this essay will be treated as a phenotypic feature of the organism. However, unless specified otherwise, behavior will not be treated as an extended phenotype that is inextricably coupled with an organism's genetic code. This should be most clear in the case of human behavior.
[13] See, ODLING-SMEE and TURNER, *Niche Construction Theory*, p. 284.

adapting «their environments to themselves», that organisms naturally select, or build, their environment «for apt function» that meets their own needs.[14]

Examples abound for this type of directed niche construction: nest-making by birds, dam-building by beavers, termites building their mounds, etc.[15] Notice that, especially in the case of termites, there is no assumed attribution of the property of human-like consciousness that one may feel is required for proper self-directed activity. This is because conscious behavior is immaterial to the notion of niche construction as a non-genetically determined process, for bird nests, beaver dams, and termite mounds are dynamic entities, managed by the individuals/colony responsible for them. These non-human structures are in constant dialogue with the environment within which they subsist, changing in response to differing external factors, directed in their construction by organisms driven towards ensuring the structural integrity of their buildings. Consciousness is irrelevant here, as is the notion of these organism's behaviors having been initially selected for by environmental pressures, since what is important now is that, in the spirit of phenotypic plasticity, behavioral capacity is decoupled at least somewhat from genetic programming. This is obvious in the examples given above, since genetic variation – in the case of the same organism/colony, a lack of genetic variation – is not fully consistent with behavioral variation – i.e., different structural morphologies in response to different environments.[16]

3. Nature as Cultural, Culture as Natural: Non-human Animality

This is one method of closing the nature/culture divide in non-human animality, but an issue remains: is this gene-behavior decoupling enough to viably ascribe culture to non-human animals? If a nature/culture divide depends on some separation of cultural and natural dynamics, then how the divide shortens may be through accurately considering culture and nature in terms of the *same* dynamic. The case of nature

---

[14] *Ibid*. The summary of Laland, Odling-Smee, and Feldman is of use here: «In the presence of niche construction, adaptation ceases to be a one-way process, exclusively a response to environmentally imposed problems; it becomes instead a two-way process, with populations of organisms setting as well as solving problems» (Kevin N. LALAND, John ODLING-SMEE, and Marcus W. FELDMAN, *Niche construction, biological evolution, and cultural change*, in "Behavioral and Brain Sciences", n. 1, v. 23, year 2000, p. 135).

[15] See, LYONS, *Signs in the Dust*, pp. 139-143, for a list of relevant examples.

[16] Termites, particularly of the genus Macrotermes, are a relevant example here by virtue of the responsiveness of their mounds to a changing environmental milieu «so as to maintain viable living conditions» (BUSKELL, *Reciprocal Causation*, p. 273). See also, Kevin N. LALAND, John ODLING-SMEE, William HOPPITT et al., *More on how and why: cause and effect in biology revisited*, in "Biology & Philosophy", n. 5, v. 28, year 2013, p. 739.

attaining a cultural dynamic was initiated above through gene-behavior decoupling, but this case can also be read in terms of a cultural dynamic influencing an already established natural dynamic. In the case of niche construction, this occurs when a constructed niche affects the evolutionary features of organisms engaging in that niche through natural selection. This has been observed, for example, in the situation of beaver dams visibly modifying gene characteristics of numerous temporally downstream species in and around the dam.[17]

On the other hand, the case of culture attaining a natural dynamic needs treatment. A common method in the literature has been to analyze the structures of non-human animals in the light of natural selection mechanisms, in which an animal mode of *cultural evolution* depicts the persistence of animal structures over time as heritable entities between generations. Chris Buskes, for instance, argues in this way, adding that both genetic and cultural evolution «are characterized by the accumulation of information, resulting in complex adaptations, historical lineages … and descent with modification».[18] This "accumulation of information" takes place when there is a «gradual built-up of information resulting in cultural artifacts or practices of increasing complexity».[19] Now, most animal cultures, in terms of linguistic practices, are not cumulative in this fashion; songbird dialects, for example, while obviously communicative, are not inherited non-genetically through them being, say, written down; here, any changes realized from, for example, phenotypic plasticity and made to the cultural linguistic complex would not accumulate by being heritably persistent. Are there examples of non-human animals featuring cumulative culture then?

Let us formulate criteria for a possible answer by appropriating Buskes' general construal of cultural evolution:

> in a typical cultural evolution model, a population is assumed to be composed of a set of individuals, each of whom possesses a particular set of cultural traits. Next a set of micro-evolutionary processes is specified that alters the variation in those traits over time. These processes concern the sources of cultural variation, the forms of cultural selection, and the different modes of cultural transmission. Finally, variation is transmitted to the next generation, simulating the process of cultural inheritance.[20]

Taking a look back at termite mounds, we have a structural complex that expresses both cultural variation (different mounds can manifest in different environmental

[17] See, Jonathan W. MOORE, *Animal Ecosystem Engineers in Streams*, in "BioScience", n. 3, v. 56, year 2006, pp. 237-246.
[18] Buskes, *Darwinism Extended*, p. 663.
[19] *Ivi*, p. 667.
[20] *Ivi*, p. 673.

qualities without a coinciding change in termite genotype) and cultural selection (different mounds can manifest *in response* to changing needs and conditions, i.e., a selection of mounds for functional fit). Now, cultural transmission and cultural inheritance are two different modes of informational movement: inheritance is the usual *vertical* movement between different generations, while transmission is a horizontal, cross-sectional movement, «as when cultural information is passed on to contemporaries or nonrelatives».[21] For termite mounds, transmission is obvious, since termite contemporaries in one mound all inhabit the same mound, thus partaking in the transmission of cultural information that is in this case embedded in «a rich language of chemical and sensory cues» permeating the cultural structure.[22] To ensure cultural inheritance of termite mounds in the sense of having the mound persist past a single generation, mounds would have to be capable of accumulating any incurred alterations, potentially in the form of communicative chemical cues lasting long enough to effect behavioral change in individual members of multiple generations over time. This would count as a form of social learning analogous to learning in human culture, wherein information is preserved in various material media that are thus able to engage with posterity. This type of learning potential has not been conclusively observed in the case of termites, although Odling-Smee and Turner acknowledge that even the mere physical «legacy of the mound [could] influence descendant populations' behavior».[23]

The discussion thus far has helped close the nature/culture divide in relation to non-human animals in four ways. One, nature attains a cultural dynamic through gene-behavior decoupling; two, nature is affected by a cultural dynamic through the evolutionary influence of niche construction; three, culture attains a natural dynamic wherein cultural evolution expresses the same requirements of variation, selection, and transmission/inheritance that characterizes natural selection of genetic evolution; and four, culture is affected by the natural dynamic of genetic evolution, such that the animal behavioral capacities for niche construction are causally emergent from a storied natural evolutionary past. The question now becomes, are these four ways also characteristic of a closing of the divide in relation to human life? Let us start with the fourth way by asking how humanity's capacity for culture and the dynamic processes inhering within it may have been naturally selected during our ancient history.

[21] *Ivi*, p. 663.
[22] ODLING-SMEE and TURNER, *Niche Construction Theory*, p. 286.
[23] *Ibid.*

4. Nature as Cultural, Culture as Natural: Humanity

Probably the most common theme in the literature of selective evolution, natural or cultural, is that the historical transition within biotic entities from relatively simple states to ever increasingly complex systems could not have come from nonselective processes. This is the stance of Buskes, for example, who looks at human language as emblematic of the «complex adaptation» characteristic of high functioning systems that «can only be understood as the result of cumulative Darwinian selection».[24] Complex linguistic systems, in this theme, would have evolved out of prelinguistic states by virtue of the greater advantages conferrable by the former as opposed to the latter, «particularly with regard to the transmission of non-genetic, cultural information».[25] Being able to attenuate transmission constraints and increasing the relative speed of informational replication by using material media would have been best suited within situations in which social learning was required. In other words, genetic replication would have been too slow to permit adequate and swift adaptation «to lots of different and changing environments»,[26] a capacity afforded to humans by the larger brains garnered from a historical change in diet towards more energy-rich fatty foods.[27]

In effect, this increased cognitive capacity «could in turn support further developments in technology and social relationships», thereby favoring further evolved capacities, such as language, that would better aid in «the diffusion of forms of verbal teaching granting higher fidelity transmission» of social and tool-making information.[28] It is thus through the evolution of this cultural linguistic capacity that realizations made by that capacity naturally outstrip those made by genetic evolution by the sheer difference in informational transmission rates. Indeed, according to Richerson and Boyd, «[c]ulture would never have evolved unless it could do things that genes [cannot]».[29] This cultural capacity of environmental responsiveness is a general

---

[24] BUSKES, *Darwinism Extended*, p. 667. Martins espouses this view as well when describing an evolutionary theory consisting of progressively complexifying developments «from atoms towards molecules, cells, humans and societies» (Nuno MARTINS, *An Evolutionary Approach to Emergence and Social Causation*, in "Journal of Critical Realism", n. 2, v. 10, year 2011, pp. 199-200). See also, Eva JABLONKA and Marion LAMB, *Evolution in four dimensions: Genetic, epigenetic, behavioral, and symbolic variation in the history of life*, The MIT Press, Cambridge 2005, p. 228; and, Eduardo KOHN, *Further Throughs on Sylvan Thinking*, in "HAU: Journal of Ethnographic Theory", no. 2, v. 4, year 2014, p. 278.
[25] BUSKES, *Darwinism Extended*, p. 667.
[26] *Ivi*, p. 677.
[27] See, D'AMBROSIO and COLAGÈ, *Extending epigenesis*, p. 718.
[28] *Ibid*.
[29] Peter J. RICHERSON and Robert BOYD, *Not by genes alone: How culture transformed human evolution*, University of Chicago Press, Chicago 2005, p. 7.

disposition that is enabled by an underlying neurobiological structure, yet it can also support subsequently more specified dispositions towards other forms of cultural practice, such as when a general linguistic capacity can aid in the manifestation of new social structures and rules through the accumulation and development of a thriving tradition.[30] Furthermore, only once these more specified dispositions have been instantiated as culturally heritable entities, e.g. the passing down of legal texts, would we have taken further steps in decoupling our cultural behavioral dynamic from our purely genetic dispositions, i.e., the first way discussed above of our human nature attaining its cultural dynamic.

Notice, however, how this decoupling rationale between behavioral and genetic effects does not aim to close the nature/culture divide in humans the same way it does for non-human animals. This is because the decoupling works to bring non-human animal behavior closer to our conception of human culture – i.e., such animals, considered initially as solely within nature, now attain characteristics resembling that of human culture – while for humans the decoupling only serves to bring us further away from our own more determined genetic natures. Still, this is not to say that human culture is completely unbiased and unhinged from biological dictates. Indeed, an evolution of cultural dynamics that does not favor the survival of our genes will eventually die out in favor of more fecund dispositions.[31] Nonetheless, given that we still have to treat the second and third aforesaid ways, respectively of nature being affected by culture through niche construction, and of culture attaining the natural dynamic of selective evolution, we have additional means through which to close the nature/culture divide as it applies to humans.

In the case of our own cultural niche constructions, the most famous example would be the development of prolonged lactose tolerance (genetic change) in communities that have continued regular milk consumption into adulthood (cultural change). The rationale here is that the increased milk consumption would have biased the emergence of a capacity that could exploit the energetic fuel from milk for longer time periods than just infancy, i.e., the persistence of the lactase enzyme able to digest milk. This sole example is meant to illustrate how our cultural actions can ramify in their consequences even to the point of influencing our internal biological make-up. We could even extend

[30] For a discussion on this notion of disposition, see MARTINS, *An Evolutionary Approach*, p. 209. D'Ambrosio and Colagè recapitulate the point being made here, in «that phenotypic [i.e., behavioral] novelties induced by cultural practices become effective in the lifestyle and cross-generational dynamics of (human) populations *before* the genetic level is affected» (D'AMBROSIO and COLAGÈ, *Extending epigenesis*, p. 719).

[31] For Buskes, human «culture will be constrained in accordance with its effects on the human gene» (BUSKES, *Darwinism Extended*, p. 676).

the causal influence forward by conceiving of a likely situation wherein persistent lactose tolerance has led back to cultural change, maybe even in terms of a boon to the dairy industry.[32] Moreover, even in the case of sustained culturally dependent phenotypic changes that do not attend genetic changes we have examples of cultural practices involving long-term learning lastingly effecting neuronal reorganization.[33]

In the case of the third way of cultural evolution occurring analogously to biological selective evolution, the same features of variation, selection, and inheritance apply as well to human culture. Nuno Martins formulates this application as follows:

> Human agents, and the organizations in which they are placed, can be seen as possessing three different sets of capacities or dispositions: (i) capacities or dispositions to action and creativity; (ii) capacities or dispositions to maintain their structures and functionings in a relatively stable manner in relation to changes in the environment; and (iii) a capacity to respond to changes in the environment. These capacities or dispositions will support: (i) variety-generating mechanisms; (ii) replication mechanisms; and (iii) selection mechanisms, respectively.[34]

First, how human culture is inherited or replicated is easy to conceptualize, as the numerous realizations of cultural practices and norms are supported by the trove of multimedia texts and works that we have materialized and can pass down to future generations and among contemporaries. Next, the selection mechanisms are harder to piece out in detail, for the traditional understanding of selection pressures is that they are ensconced within an environment external to the organism; however, given our heightened capacity for cultural change, hitherto external environmental pressures end up either becoming insignificant in their selective influence – e.g., we are no longer as susceptible to predator-prey relations as before – or being assimilated into the culture itself – i.e., culture dictates its own evolution.

Of course, sufficiently global environmental influences, such as climate change, a global pandemic, or destructive interstellar phenomena, could exert enough pressure that human cultural practice is significantly altered and forced to change in order to ensure our survival. Other than that, for the most part, many see our culture as evolving for its own sake and under its own influences. This has led some, like Martins, to regard «human [cultural] action [a]s shaped by the general environment of social practices,

---

[32] See, LALAND, ODLING-SMEE, and FELDMAN, *Niche construction*, p. 133, where this phenomenon is described in general terms as a causal feedback look involving organisms and their environments. See also, *ivi*, pp. 285-286.
[33] See, D'AMBROSIO and COLAGÈ, *Extending epigenesis*, pp. 720-723.
[34] MARTINS, *An Evolutionary Approach*, p. 212. Replication mechanisms here are synonymous with the feature of inheritance mentioned above.

[such that cultural evolution] operates through the selection of social practices that materialize certain social rules».[35] Martins also notes that the environment in this case «exercises selective pressure as a coercive power»,[36] no longer beholden to external powers but acting as its own "external" power unto itself. In other words, the social practice that is the most assertive at the time sets the standard of the day, portraying an «environment of [cultural] selection [that] has some sort of causal influence on the variety-generating mechanism[s]» of the culture.[37]

Is this the only way whereby cultural action is selected? Surely not, for it seems all too hasty to assume that cultural selection proceeds via a singular modality when cultural systems are large and complex enough that numerous iterations and instances of different cultural practices can take place at the same time. Are assertive pressures working on each and every one? It is feasible that some just fall through the cracks of a seemingly authoritarian sieving process, progressing through culture as instantiations of genuinely persistent creative acts. Martins acknowledges these creative acts as indeed generating something like a new cultural environment, but he does so in a way that couples them with the imposition of their selective standards on the environment.[38] I disagree, but maybe this is due to differences in our conceptualization of "assertion", for I am not willing to just define it in terms of coercion and imposition, as if social practices that do not abide by some assertive rule are doomed to oblivion. Indeed, popular practices do feel as if they are reducing the prevalence of once prevalent variants, but this is ostensibly due more to our limited capacity to pay attention and be engaged with a lot of information than to some inherently coercive power of the practice.

Of course, I am not denying that coercive social pressures exist; I am just exploring alternative explanations for the emergence of persistent cultural practices. To that extent, I do see how the inception of a social practice spreading in popularity and relevance can modulate selective mechanisms in the culture, either in a directly coercive fashion, especially if done purposefully, but also in an indirect and incidental fashion, as when people simply just end up paying attention to something else. All in all, what I am trying to emphasize here is that, as Buskes remarks, in any sufficiently complex system, like our deeply stratified culture, whether a particular variant will eventually persist or be selected against is something we can never «predict *in advance*», as in, «[w]e will always need the hindsight of a selective system» to understand how a

[35] *Ivi*, p. 204.
[36] *Ibid*.
[37] *Ivi*, p. 213.
[38] *Ivi*, p. 214.

particular variant came to be.[39] This therefore opens the door for selection to simply be by chance, by the vicissitudes of the time; not that persistence is random and irrational, for there is no shortage of reasons why someone may be drawn to a specific practice, but that its persistence over time could be a function just as much of the practice's own self-assertion as of the assertiveness of other practices.

Additionally, one other reason why cultural practices get selected for: fit of function. As D'Ambrosio and Colagè indicate,

> the human cultural horizon is essentially composed of practices aimed at objectives set according to human-specific, conscious representation[s] of the external world and "abstract" planning … In a nutshell, human cultural dynamics seem to be distinctively characterized by *intentional processes*. Intentional processes involve the capability of consciously addressing both external reality and internal states, choosing specific goals, and accordingly behaving in accordance with deliberate courses of action.[40]

From the perspective of cultural selection, the rationally directed cultural practices that end up persisting are those that best meet valued human-specific goals and address "external reality and internal states". In terms of how practices get selected, I disagree with the idea above that pressures are brought to bear on human acts simply on the level of the latter being goal-directed, since selective pressures can exert influence on practices that seem aimless and spontaneous. Also, even when numerous individuals are participating within a practice, it is not impossible for such participation to be due to reactionary desire as opposed to "deliberate courses of action."[41]

Lastly, cultural selection mechanisms are intimately connected with variety-generating mechanisms, because how variant practices manifest themselves is related to why they are selected: a practice could instantiate in response to assertive selective pressures exerted by more coercive practices; a practice could be spurred on by the need to address a pressing human need; or, a practice could manifest spontaneously in

---

[39] BUSKES, *Darwinism Extended*, p. 684. Emphasis in original. This is possibly what Pratten meant when stating that «[t]he theory of natural selection does not provide a mechanical explanation since it seeks to explain a particular set of processes by referring to the general types of outcome toward which they tend» (Stephen PRATTEN, *Critical Realism and Causality: Tracing the Aristotelian Legacy*, in "Journal for the Theory of Social Behaviour", n. 2, v. 39, year 2009, p. 208). The outcome in this case would be a cultural practice's persistence or lack thereof, and the practice tending towards such an outcome being informed by the reasons why people engaged in it.

[40] D'AMBROSIO and COLAGÈ, *Extending epigenesis*, pp. 719-720. Emphasis in original. This is similar to the stance by Buskes in, BUSKES, *Darwinism Extended*, p. 686.

[41] See, ODLING-SMEE and TURNER, *Niche Construction Theory*, p. 288, wherein they stipulate that, in a cultural system, even what counts as a function that best meets a goal is up for debate, arguably including a scenario in which the best function for a practice is to be self-functioning and self-directed, i.e., when a genuinely self-affirming creative act is manifested.

response to its own reason for being – a genuinely creative human act.[42] Thus, in considering all three cultural evolutionary factors of variation, selection, and inheritance, the argument thus far concludes by granting cultural practices the capacity to evolve analogously to biological evolution. This analogy can be taken in a number of ways: when spontaneous cultural manifestation is analogous to random gene mutation and/or changes in phenotype that are decoupled to gene mutation; when, as a response to a human need, the manifestation of practice is analogous to phenotypic plasticity being evoked as an environmentally driven adaptive mechanism; when, as a response to assertive culturally selective pressures, it is analogous also to phenotypic plasticity, although this time the environment is specifically the assertive practice; finally, biological niche construction attains its closest analogue to the process in which the modification of either the natural environment – e.g., through climate change – or the cultural environment – e.g., through the creation of coercive cultural practices – elicits selective pressures on subsequently spontaneous iterations of novel practices.

Now, it is important to note here that the fact that the similarities between cultural and biological evolution outlined above are only analogous should not imply that cultural variety-generating mechanisms are categorically different from biological ones. The human ability to diversify cultural practice is not some distinct reality from that of our bodies' ability to be modified. A system's capacity in reality is always actualized within a surrounding context, wherein internal states of the system and external environmental factors both work in tandem to constrain possible modulations to the system.[43] This occurs regardless of the size of the system in relation to its external environment, since both biological and cultural structures subsist upon inherently limited substrates: the material body for the former, the cultural body (multimedia works/texts plus neurobiological matter) for the latter. Regarding the biological context, the system can be small in comparison with a vast environment, while for a human cultural context, the system is much larger, developing in part due to an assimilation of hitherto external selective pressures into itself with a consequentially broader jurisdiction of control. This is thus one striking way in which the nature/culture divide is closed further in the human context, not through human culture's general attainment of the natural dynamic of selective evolution, but now through the culture's specific attainment of a natural limit it shares with nature.

[42] See, *ibid*.
[43] See, for example, BUSKES, *Darwinism Extended*, pp. 685-686.

5. Concluding Remarks: Making a Case for Consciousness

However, we must ask ourselves whether the nature/culture divide can be closed completely, so as to legitimately conflate nature with culture, or if it is still genuinely reasonable to construct one at all. To conclude this endeavor, I shall be setting up future methods of approach that will be helpfully guided by employing the formulation given here of natural dynamics attaining and/or being influenced by cultural dynamics, and *vice versa*. In the case of non-human animality, wherein nature attains a cultural dynamic through gene-behavior decoupling, the nature/culture divide is weakened by the fact that genes, phenotypic structures, and behavior are all systems that react, as far as we can tell, via causal mechanisms: genes and phenotypic structures are composed in a molecularly dynamic fashion, wherein any changes occurred are, from the molecular perspective, driven in a completely reactionary, i.e., nonconscious, capacity. Organismic behavior would also fall within the scope of this analysis, for even the phenomena of phenotypic plasticity and niche construction are determined as direct, i.e., causal, responses to environmental pressures. Moreover, even in the case of nature being affected by a cultural dynamic, such as when a constructed niche affects the evolutionary features of subsequent generations, nothing much different is at play here. In the end, effecting evolutionary change through a non-human animal structure is given as a reactionary causality, whether or not the change is to be construed as a non-consciously directed response to said change or as a randomly emerged variation at the mercy of selection pressures.

In the case, again of non-human animality, wherein animal culture attains a natural dynamic, cultural evolution along the line of natural selection still occurs causally, whereby features such as, for example, termite mounds are passed down through the generations in one of two ways: either we have the persistence of chemical/sensory cues in the mound that interacts with the termites, or we have the persistence of the mound itself, influencing termite behavior by its spatial morphology. Nevertheless, these interactions and influences are all causal relations. This applies even more so when cultural structures are influenced by the natural dynamic of biological evolution, since, in this case, culture is seen as emerging from prior pre-cultural nature, which can also be characterized causally. In effect, in terms of non-human animality, the nature/culture divide ultimately looks arbitrary because wherever the line is eventually placed will become bookended by causal and dependency relations of differing degrees of complexity. To justify, just because a cultural structure interrelates with an external environment and the organisms with which it is engaged in a more spatiotemporally complex fashion than what is involved with, say, a set of genes, this does not detract

from the fact that fundamentally we are still talking about a difference in degrees of complexity – nothing categorically distinct is at stake here.

We can further extend this argument down the scale to even include simple abiotic reality, for the causal relations directly relevant to single molecules is still only divergent from those of whole non-human animal structures by degrees of complexity. Extending the argument up the scale to include now human nature and culture, the same logic still applies, in that nothing changes except in terms of increasingly complex causal/dependency relations. Note that this argument is not undermined even if causality itself is sceptically denied, since what matters for the argument is that there be something fundamentally different between what we consider as nature and what we consider as culture for a nature/culture divide to not be arbitrary. If such a difference cannot be found, then the divide can only be arbitrarily made. There is no such difference if whatever differentiates what we consider as culture and nature is couched in terms of a difference in degrees. We have just offered a description of the nature/culture divide as it applies to humans, animals, and abiotic reality in terms of different degrees of causal/dependency relations. Therefore, through this description, constructing a nature/culture divide is *ubiquitously* arbitrary.

One way to render the argument fallacious still remains, that of the issue of consciousness; specifically, this means the conscious awareness present in deliberative human acts that are either addressed to some external need/pressure or self-directing, as in the spontaneous manifestation of a cultural practice as a creative act. If it is indeed an open possibility to fully close the nature/culture divide within humans and between humans and non-human animals, this issue of consciousness needs to be addressed, because the ability to consciously self-represent meaning without it simply eliciting non-conscious adaptive processes, e.g., biological niche construction, would seem highly relevant. For one, if this property is unique to some animals only, then there is a theoretical demarcation concerning the nature/culture divide along the line of what possesses consciousness and what does not; otherwise, if consciousness is not a unique feature and instead exists along a continuum of differing *degrees*, then the divide can only be arbitrarily constructed, as nothing *categorically* different would be at stake, therefore denoting that in theory nature can be conflated with culture. One possible way of garnering consciousness' uniqueness is by describing the emergence of consciousness out of a brain substrate as truly distinct from any other instance of non-conscious emergence. Nonetheless, how all this pans out in argumentation is another matter entirely and must be pursued elsewhere.

References

Andrew BUSKELL, *Reciprocal Causation and the Extended Evolutionary Synthesis*, in "Biological Theory", n. 4, v. 14, year 2019, pp. 267-279.

Chris BUSKES, *Darwinism Extended: A Survey of How the Idea of Cultural Evolution Evolved*, in "Philosophia", n. 3, v. 41, year 2013, pp. 661-691.

Paolo D'AMBROSIO and Ivan COLAGÈ, *Extending epigenesis: from phenotypic plasticity to the bio-cultural feedback*, in "Biology & Philosophy", n. 5, v. 32, year 2017, pp. 705-728.

Richard DAWKINS, *The Extended Phenotype*, Oxford University Press, Oxford 1982.

Aaron D. GOLDBERG, C. David ALLIS and Emily BERNSTEIN, *Epigenetics: A Landscape Takes Shape*, in "Cell", n. 4, v. 128, year 2007, pp. 635-638.

Eva JABLONKA and Marion LAMB, *Evolution in four dimensions: Genetic, epigenetic, behavioral, and symbolic variation in the history of life*, The MIT Press, Cambridge 2005.

Eduardo KOHN, *Further Throughs on Sylvan Thinking*, in "HAU: Journal of Ethnographic Theory", no. 2, v. 4, year 2014, pp. 275-288.

Kevin N. LALAND, John ODLING-SMEE and Marcus W. FELDMAN, *Niche construction, biological evolution, and cultural change*, in "Behavioral and Brain Sciences", n. 1, v. 23, year 2000, pp. 131-175.

Kevin N. LALAND, John ODLING-SMEE, William HOPPITT et al., *More on how and why: cause and effect in biology revisited*, in "Biology & Philosophy", n. 5, v. 28, year 2013, pp.719-745.

Kevin N. LALAND, Tobias ULLER, Marcus W. FELDMAN et al., *The extended evolutionary synthesis: its structure, assumptions and predictions*, in "Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences", n. 1813, v. 282, year 2015, pp. 1-14.

Bruno LATOUR, *Nous n'avons jamais été modernes : Essais d'anthropologie symétrique*, La Découverte, Paris 1991, tr. en. Catherine Porter, *We Have Never Been Modern*, Harvard University Press, Cambridge 1993.

Nathan LYONS, *Signs in the Dust*, Oxford University Press, New York 2019.

Nuno MARTINS, *An Evolutionary Approach to Emergence and Social Causation*, in "Journal of Critical Realism", n. 2, v. 10, year 2011, pp. 192-218.

Jonathan W. MOORE, *Animal Ecosystem Engineers in Streams*, in "BioScience", no. 3, v. 56, year 2006, pp. 237-246.

Antoine NICOGLOU, *Phenotypic Plasticity: From Microevolution to Macroevolution*, in T. HEAMS, G. LECOINTRE, M. SILBERSTEIN (eds.), *Handbook of Evolutionary Thinking in the Sciences*, Springer, Dordrecht 2014, pp. 285-318.

John ODLING-SMEE and J. Scott TURNER, *Niche Construction Theory and Human Architecture*, in "Biological Theory", n. 3, v. 6, year 2011, pp. 283-289.

Stephen PRATTEN, *Critical Realism and Causality: Tracing the Aristotelian Legacy*, in "Journal for the Theory of Social Behaviour", n. 2, v. 39, year 2009, pp. 189-218.

Peter J. RICHERSON and Robert BOYD, *Not by genes alone: How culture transformed human evolution*, University of Chicago Press, Chicago 2005.

Mary Jane WEST-EBERHARD, *Developmental plasticity and evolution*, Oxford University Press, Oxford 2003.

Sezione terza

Culture

« L'ESPRIT ABSTRAIT » DANS L'IDEALISME ALLEMAND ET SA RECEPTION PAR MARCIEN TOWA DANS *IDENTITE ET TRANSCENDANCE*

Aristide Rodrigue NZAMEYO

(Université de Yaoundé I - École Normale Supérieure)

Abstract: The aim of this paper is to put into perspective Marcien Towa's reception of the Hegelian notion of the abstract mind in his book *Identité et Transcendance*. In an attempt to determine the generic identity of man, Towa exploits the notion of the abstract mind as pure thought to expose the complex notion of African identity articulated in transcendence. In contrast to the essentialist, even ontological theses of Senghor and Blyden, which turn identities into essences, Towa develops from the conceptual resources of German idealism a conception of identity that is radically transcendent, i.e. creativity.

Keywords: Identity, Transcendence, Abstract Mind, Nature, History, Religion.

1. Introduction

Il est bien connu qu'*Identité et transcendance* est l'œuvre de maturité de Marcien Towa (1931-2014). Présenté dans la cadre d'une thèse de philosophie soutenue sous la direction de Paul Ricoeur en 1977, ce texte, quoique signalé dans des articles et œuvres sur la philosophie africaine, serait tombé dans l'oubli, n'eussent été l'engagement personnel, l'engouement et la passion de deux admirateurs de la philosophie de Marcien Towa. C'est donc avec une satisfaction manifeste que ce texte nous soit désormais accessible grâce à la Collection « Problématiques africaines » que dirige le Professeur Lucien Ayissi dans l'édition L'Harmattan. En parcourant ce texte, on se rend bien à l'évidence que Towa y opère une analytique rigoureuse du concept d'identité et de transcendance et confirme là l'idée essentielle qui assigne à la philosophie le rôle prépondérant, celui de clarifier les concepts. Cette analyse du concept d'identité dans l'ensemble de l'œuvre se fait selon la double approche systématique et historique. Suivant l'approche historique, celle qui nous intéresse précisément, Towa expose, quoique de manière hétérogène, les différentes conceptions d'identité en s'appuyant sur des auteurs de la tradition philosophique bien connus.

C'est ainsi qu'au niveau du chapitre VI portant sur « L'identité générique de l'homme » l'on assiste à une confrontation entre Towa et Hegel au sujet de « L'esprit abstrait ». Le but recherché par cette contribution est précisément d'exposer l'exégèse de Towa des textes de Hegel en faisant ressortir de manière détaillée son rapport à l'idéalisme allemand, notamment dans forme hégélienne. Le problème philosophique que nous voulons examiner est le suivant : l'ensemble de l'œuvre de Towa, représentée ici par *Identité et transcendance*, ne repose-t-il pas sur une vision cohérente du monde, celle par exemple d'un auteur canonisé par la « tradition universitaire occidentale » ?[1] Avant de répondre à cette question, commençons par faire des remarques d'ensemble sur l'identité et sur la transcendance.

2. Remarques générales sur l'identité et sur la transcendance

Le rapport de l'identité à la transcendance est une configuration éminemment platonicienne. La perspective du *Timée* montre le rapprochement entre la transcendance, d'une part, et l'identité, d'autre part, puisque, pour reprendre les propos du *Timée*, le Démiurge, identique à soi, aura fixé son regard sur ce qui se conserve identique. La philosophie de Platon, dont la référence est abondante dans *Identité et transcendance*, sert indubitablement d'arrière-fond théorique aux thèses philosophiques qui justifient l'articulation logique entre l'identité et la transcendance dans l'œuvre de Marcien Towa.

En effet *Identité et transcendance* forme un tout organique et peut de ce fait être lu comme une œuvre bien structurée, dont la pertinence de l'objet démontre que son auteur, à la force de l'âge, s'approprie philosophiquement les concepts, les analyse avec une aisance et une souveraineté apparentes, sans être prisonnier des interprétations et orientations que nous offrent l'histoire et les historiens de la philosophie. Sans toutefois s'aventurer sur le sens du titre, peut-être une précision terminologique devrait nous aider afin de clarifier la notion d'identité et de transcendance. Qu'est-ce que l'identité et qu'est-ce que la transcendance ?

Au sens strict, l'identité de deux êtres distincts est impossible. Mais il existe un sens plus faible de l'identité, qui permet de déclarer semblables, ou identiques, des individus distincts, supposés partager une identité collective. Dans ce cas l'identité collective se construit de manière additive, comme une collection d'individus jugés au moins partiellement semblables. Cette dénomination est souvent prise comme équivalente de

[1] C'est la thèse que défend Ndzomo Mole, préfacier de Marcien TOWA, *Identité et transcendance*, Harmattan, Coll. « Problématiques africaines », Paris 2011, et contre laquelle nous voulons apporter ici quelques réserves.

« culture » au sens où un groupe humain a conscience de partager des connaissances générales, des productions artistiques, des traditions historiques, des activités ou des productions telles que le type d'habitat, l'habillement, les habitudes et les goûts culinaires, les techniques, les comportements sociaux. L'identité culturelle peut alors se définir comme un ensemble de représentations et de pratiques considérées comme caractéristiques d'un groupe particulier. À ce niveau Towa estime que la prolifération de tels types d'identité, voire « des idéologies de l'identité constitue un symptôme d'une crise profonde d'identité »[2] et la cause résiderait d'après lui « dans le système mondial de domination et d'oppression ».[3] Dans un sens profond, l'identité collective se pose aussi comme un système et comme un tout, ayant déjà des caractéristiques globales, à la manière d'un organisme, sans que les particularités des individus ne déterminent les caractères du collectif et les fonctions de ses éléments. À ce titre Hegel parle de « l'autoproduction de la raison qui donne forme à l'absolu dans une totalité objective ».[4]

Si le concept d'identité est un concept métaphysique qui pose le problème philosophique du même et de l'autre, soulignons au passage que celui de transcendance s'inscrit dans une longue tradition ontologique qui remonte pratiquement à Aristote avec son concept d'*hyperkategorias*, c'est-à-dire des concepts qui se situent au-delà des catégories. Ce concept d'*hyperkategorias* sera repris par les scolastiques qui le rendront par *transcendentalia,* qui sera non seulement un *terminus technicus* de toute la philosophie médiévale, mais aussi un concept structurant de la philosophie moderne. Rappelons au passage les allusions faites par le célèbre philosophe de Königsberg :

> Il y a encore, cela dit, dans la philosophie transcendantale des anciens, un chapitre qui contient des concepts purs de l'entendement, qui, bien qu'ils ne soient pas mis au nombre des catégories, devraient pourtant avoir selon eux la valeur des concepts a priori d'objets – auquel cas ils augmenteraient alors le nombre des catégories, ce qui ne peut être. Ces concepts sont ceux qu'évoque la proposition si célèbre des scolastiques : *quolibet ens est unum, verum, bonum*.[5]

---

[2] TOWA, *Identité et transcendance*, p. 337.

[3] *Ibidem*.

[4] Georg W.F. HEGEL, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinholds Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustands der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts*, in HEGEL, *Jenaer Schriften 1801-1807*, *Werke*, 2, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970, p. 432.

[5] Immanuel KANT, *Critique de la raison pure*, B 113. La *Critique de la raison pure* sera citée d'après la traduction d'Alain Renaut. La lettre A renvoie à la première édition et la B à la seconde édition : *Critique de la raison pure*. Index analytique établi par Patrick Savidan. Traduction et présentation par Alain Renaut, GF-Flammarion, Paris 2006. Pour ce qui est du texte original, voir Immanuel KANT, *Gesammelte Schriften, herausgegeben von der königlich Preusssischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin 1902.

C'est ainsi que Kant introduit, dans la seconde édition de la *Critique de la raison pure*, ce chapitre étrange qui sert d'appendice au développement des catégories et qui vient immédiatement à la suite du chapitre sur la « Déduction des concepts purs de l'entendement ». Là il est explicitement question de la « philosophie transcendantale des anciens » et de « la proposition si célèbre des scolastiques ». En effet les scolastiques entendaient par *transcendentalia*, ou *transcendentia* tous les concepts généraux qui se situent au-delà des prédicaments c'est-à-dire des catégories. Ces concepts sont au nombre de six : « res », « ens », « verum », « bonum », « aliquid », « unum ».[6] Parmi ces *transcendentalia* ou *transcendentia*, il y a un certain ordre qui doit pouvoir régner. Duns Scot met en tête dans cet ordre, l'existence, traduite par « *ens* », comme étant le concept générique qui englobe l'ensemble des autres prédicaments. Le reste des *transcendentalia* étant des « *passionibus entis* », lesquels seront subdivisés en *unicae* et *disiunicae*.

Appartiennent aux « *unicis passionibus entis* », *unum*, *verum*, *bonum*. Et aux « *disiunctus* » les « *idem vel diversum* », « *contingens vel necessarium* » et « *actus vel potentia* ».[7] C'est dans l'univers catégorial, tel qu'élaboré par Aristote dans sa *Métaphysique*, que se comprend mieux le concept de transcendance. Ce concept porte la marque de l'ontologie et de la métaphysique en général.

Chez Marcien Towa, en revanche, les concepts d'identité et de transcendance sont vidés de leur contenu métaphysique, ils reçoivent un nouveau sens. Dès la fin de l'introduction d'*Identité et transcendance* Towa est clair et suggère que :

> L'identité humaine générique qui est créativité, transcendance et dont l'actualisation aboutit nécessairement à la prolifération des identités culturelles particulières. Car tout processus de création est un processus de particularisation. L'identité particulière ne peut résulter que de la transcendance.[8]

Le concept d'identité émerge ainsi de la fluidité, il n'est plus une donnée stable avec une lourdeur métaphysique qu'on pourrait lui associer, il jaillit de la créativité, laquelle créativité est transcendance. D'où le lien que Marcien Towa établit de manière bien réussie entre l'identité et la transcendance. La critique qui suivra de la doctrine de l'essentialisme culturel au troisième chapitre d'*Identité et transcendance* illustre parfaitement ce point de vue. Vider le concept d'identité et de transcendance de leur contenu métaphysique ne constitue pas seulement l'originalité de Marcien, mais

---

[6] THOMAS D'AQUIN, *De Veritate*, I, 1c. Voir *De Veritate*, Introduction, traduction et notes par Christian Brouwer et Marc Peteers. Texte latin de l'édition Léonie en vis-à-vis, Vrin, Paris 2002.
[7] John DUNS SCOTUS, *Question sur les catégories d'Aristote*, traduction par Lloyd A. Newton, Catholic University of America Press, Washington, DC 2014, pp. 85.
[8] TOWA, *Identité et transcendance*, p. 27.

devient pour lui un impératif à faire valoir comme critique tant dans l'intention méthodologique de Blyden (« Chapitre I : Les doctrines de l'identité : E. W. Blyden ou la prédétermination théologique ») que de Senghor (« Chapitre II : Les doctrines de l'identité : L. S. Senghor ou la prédétermination biologique ») qui d'après Towa conçoivent la culture africaine comme une essence. Les identités ne sont pas des données stables, elles sont changeantes, immuables et fugaces, elles résultent de la créativité des peuples et des nations. Rechercher leur fondement, leur assise ontologique n'est que peine perdue. Cette thèse centrale de Towa est également la plus controversée et mériterait une discussion qui ne pourrait malheureusement pas être entreprise dans ce cadre. Toutefois notons au passage que Towa va rechercher au chapitre VI (« L'identité générique de l'homme ») et VII (« Identité humaine générique : De l'esprit abstrait à l'identité concrète ») à trouver ce qui détermine fondamentalement l'identité de l'homme. C'est à ce titre qu'il aborde l'épineuse question de « l'esprit abstrait ».

3. Qu'est-ce que « l'esprit abstrait » ?

Pour Towa l'esprit abstrait c'est la pensée. Cette pensée détermine la nature humaine et se trouve être ce par quoi l'homme est ce qu'il est. C'est à ce titre que l'auteur de *Poésie de la négritud*e traite précisément de l'esprit abstrait dans le chapitre où il est question de « L'identité générique de l'homme ». Pour le faire, Marcien Towa se fonde sur la philosophie antique, notamment celle de Platon, et sur l'idéalisme allemand. L'affinité entre les deux courants est manifeste et nous permet de comprendre le rôle que joue la pensée, l'idée dans ces deux grandes écoles philosophiques.[9] Towa commence cette analyse en décrivant le comportement de Socrate, tel que présenté par Alcibiade à la fin du *Banquet* de Platon. De cette description il ressort à la suite de Platon selon le jugement que prononce Towa que : « L'esprit abstrait c'est l'esprit en tant qu'il veut se présenter la réalité et la juger indépendamment des besoins, des aspirations et des activités qui en résultent. Cette séparation de la pensée n'est évidemment qu'un artifice ».[10] Non seulement que la pensée se trouve au cœur des activités humaines, mais elle en constitue son fondement, voire son identité : « Chez tout homme, la pensée constitue une partie de son activité totale ».[11] L'esprit abstrait est donc chez Marcien Towa la réflexion, voire la réflexivité,

[9] Pour ce qui est des rapports entre Platon et l'idéalisme allemand bien vouloir se référer à l'étude de Günter ZÖLLER, *Res publica. Plato's Republic in the Classical German Philosophy*, Suny, New York 2015.
[10] TOWA, *Identité et transcendance*, p. 238.
[11] *Ibidem.*

le « comprendre du comprendre », c'est l'automouvement sur soi, qui certes a besoin de s'incarner pour se manifester et se réaliser comme telle. Car pour Marcien Towa, « Il n'existe pas d'esprit pensant pur, c'est-à-dire, qui ne soit en même temps sentant et corporel : il n'existe que d'hommes pensants ».[12] Pour tout dire, l'esprit abstrait n'est rien d'autre que la pensée, c'est-à-dire la réflexivité. Comment se présente donc cette pensée dans la pensée de Towa ? Quelles sont les allusions faites à l'idéalisme de Hegel dans la détermination du concept d'esprit abstrait ?

3.1. « L'esprit abstrait » dans le système de Hegel

La première fonction de la pensée, voire de l'esprit abstrait est de produire des abstractions. Towa voit en cela une des fonctions essentielles de la pensée, c'est-à-dire sa capacité à s'élever de la sphère sensible pour s'installer enfin dans le règne de l'intelligible. Cette tâche de la pensée est d'autant plus noble qu'elle crée les essences qui elles ne sont rien d'autre que des abstractions : « Penser, c'est aussi organiser entre elles les essences. Or, celles-ci ne sont que des abstractions ».[13] L'organisation des essences entre elles suppose que l'esprit a la possibilité de « ramener le divers de l'expérience devant nous vers l'unité »,[14] donc à produire le système. Nous comprenons pourquoi l'esprit, la pensée, est au cœur de l'idéalisme, précisément de l'idéalisme allemand. Rappelons que l'idéalisme allemand est le moment où la philosophie se réalise comme système. Ce système, qui chez Hegel est l'incarnation et l'œuvre de l'absolu, donc de l'esprit, constitue le centre moteur de toute sa philosophie. C'est à ce niveau que Marcien Towa se propose de faire l'exégèse des textes de Hegel afin de mettre en perspective le sens et le contenu de son idéalisme, bref de sa conception de l'esprit, donc de la pensée. Les textes annoncés par Marcien Towa pour l'examen du concept d'esprit, de la pensée, chez Hegel sont les suivants : *La phénoménologie de l'esprit*, *La science de la logique* et *L'encyclopédie des sciences philosophiques*. Pourquoi un tel choix ?

De toute la littérature philosophique abondante de Hegel, il faut relever que le contenu de sa philosophie, voire de son système se trouve dans les trois œuvres citées qui constituent le cœur de son système philosophique, lequel s'organise autour de l'esprit absolu entendu comme clef de voûte de l'édifice de tout son système. Si Marcien Towa choisit à dessein ces trois textes, c'est pour mieux souligner l'importance, la place et la fonction de ces œuvres dans le *Corpus Hegelianum*. Il s'agit en d'autres termes de

[12] *Ivi*, p. 239.
[13] *Ibidem*.
[14] Johann Gottlieb FICHTE, *Le caractère de l'époque actuelle*, traduction Ives Radrizzani, Vrin, Paris 1990, p. 22.

l'articulation et du mouvement de l'esprit absolu dans toutes les sphères de la réalité. En tout état de cause, commençons par préciser le projet spéculatif de Hegel dans les trois grands écrits systématiques qu'il a publiés entre 1807 et 1817.

3.1.1. « L'esprit abstrait » dans *La phénoménologie de l'esprit*

Dans *La phénoménologie de l'esprit* Hegel décrit les diverses manifestations de l'esprit humain. Toutes ses manifestations conduisent ou tentent de conduire l'esprit humain vers le savoir absolu. C'est ainsi que Hegel présente l'aventure de la conscience humaine de ses doutes et illusions vers le savoir absolu, c'est-à-dire un savoir affranchi de toute contingence naturelle et de tout artefact intellectuel. Ce mouvement de la conscience ne se fait pas sans heurts, la conscience doit surmonter un ensemble d'obstacles pour parvenir au *terminus ad quem* de son parcours qui est le savoir véritable. Cet ensemble de difficultés auxquelles la conscience doit faire face, Hegel les qualifie de « *Golgotha* de l'esprit absolu ». *La phénoménologie de l'esprit*, véritable lieu de naissance et mystère de toute la philosophie hégélienne, n'est rien d'autre que ce pèlerinage de la conscience humaine dans ses expériences successives. Marcien Towa exprime la place et la fonction de *La phénoménologie de l'esprit* ainsi que le mouvement de dépassement de l'esprit en ces termes : « Le premier effort de Hegel a été de décrire dans la *Phénoménologie* le mouvement par lequel l'Esprit s'élève à la connaissance absolue de soi. Dans la conscience, l'esprit saisit l'objet comme son autre ».[15] Toute la tâche de *La phénoménologie de l'esprit* est de voir par quels moyens et par quel chemin, l'esprit humain s'élève vers la connaissance absolue. Ce processus d'élévation de l'esprit absolu constitue l'un des moments les plus importants dans le dispositif spéculatif de Hegel, qui scrute et analyse le mouvement, voire l'automouvement de l'esprit absolu. L'allure générale de *La phénoménologie de l'esprit* consiste à scruter les mécanismes qui peuvent permettre à l'esprit de s'élever vers l'absolu. Cette exigence n'est pas tout simplement un postulat, mais bien plus la nécessité de l'élévation qui manifeste la tension au sein même de la nature de l'esprit. En effet, pour l'esprit, il est question de se retrouver véritablement chez soi. Si dans *La phénoménologie de l'esprit*, c'est la conscience qui incarne cette idée de l'esprit absolu, il faut relever que dans *La science de la logique*, c'est la pensée pensante qui est au cœur de ce processus d'élévation. Dans l'un comme dans l'autre cas, c'est toujours l'esprit abstrait, la pensée dans l'objectivité de la pensée qui est à l'œuvre.

[15] TOWA, *Identité et transcendance*, p. 241.

3.1.2. « L'esprit abstrait » dans *La science de la logique*

En analysant le contenu de *La science de la logique*, Marcien Towa affirme ce qui suit : « La science de la logique, le savoir absolu, c'est ce que dans la sphère de l'imagination, on appelle ésotériquement Dieu. La pensée pure et infinie de la logique, est la représentation ésotérique de Dieu ».[16] En d'autres termes, la pensée pure parce qu'elle incarne l'esprit abstrait va désormais jouer dans la logique de Hegel le rôle que jouait Dieu dans la métaphysique traditionnelle et dans les philosophies rationalistes de Descartes, Leibniz, Malebranche et de Spinoza. Cette déification de la pensée pure pensante dans la perspective de Hegel montre à quel niveau l'idée du savoir absolu se trouve au centre de l'architectonique hégélienne. Ce système philosophique est à juste titre une pneumatologie, laquelle constitue en elle-même un système de l'esprit et réalise au même moment l'esprit du système. Dans la logique hégélienne l'idée absolue se présente comme la présentation de Dieu avant la création de la nature et de l'esprit fini, ambition que Schelling avait voulu réaliser dans *Les âges du monde*, dans la mesure où il s'est proposé d'exposer les moments de la vie divine bien avant la création.[17] La logique de Hegel est le moment où se réalise l'ambition véritable de l'esprit absolu dans son essence divine. Par elle, la Logique, Hegel va abandonner le nom de métaphysique, dont l'objet était l'Être en tant qu'être, pour la substituer par une nouvelle science de l'idée absolue qui portera désormais le nom de Science de la logique, Science de l'idée absolue ou Science de la pensée pensante, entendue comme la Science de la pensée qui se pense véritablement elle-même. Cette mise en perspective de la pensée dans la pneumatologie hégélienne va constituer un point de rupture avec la philosophie kantienne, en ce sens que chez lui comme le démontre une fois de plus Towa :

> La pensée n'est plus limitée par le noumène ou la chose en soi inconnaissable. De ce fait, la pensée acquiert une puissance infinie, sans limitation aucune. En second lieu, les diverses catégories ne sont plus considérées isolément, elles ne sont plus fixes et immuables, n'ayant entre elles que des rapports extérieurs. Elles sont prises dans le mouvement vivifiant de la pensée dialectique dont elles ne sont que des déterminations ; la totalité de celle-ci forme un tout organique et systématique qui est la science, le savoir absolu, dans lequel la séparation entre l'objet et la certitude subjective a disparu.[18]

L'unité de la pensée pure qui se traduit dans le texte que nous venons de citer par l'idée de totalité, c'est-à-dire « un tout organique » fait du système hégélien un

[16] *Ivi*, p. 243
[17] Friedrich Wilhelm Joseph SCHELLING, *Les âges du monde*, introduit, traduit et annoté par Patrick Cerutti, Paris, Vrin 2012.
[18] TOWA, *Identité et transcendance*, p. 243.

« monisme de la pensée » pure pour reprendre toujours l'expression de Marcien Towa. Parce que ce système met l'esprit au cœur de son dispositif spéculatif, la philosophie de Hegel constitue un système des systèmes, c'est-à-dire une unité organique qui, loin d'être une somme d'éléments mis ensemble de manière arbitraire et contingente, constitue un tout encyclopédique.

3.1.3. « L'esprit abstrait » dans *L'encyclopédie des sciences philosophiques*

Dans *L'encyclopédie des sciences philosophiques*, il sera question pour Hegel de repréciser le sens de ce monisme en répondant « avec précision à l'accusation de panthéisme brandie contre son idéalisme spéculatif ».[19] L'idée du monisme est présente dans l'*Encyclopédie* avec l'affirmation de l'esprit comme « totalité objective ». Il faut le préciser, le dernier chapitre de *L'encyclopédie des sciences philosophiques* porte sur « L'esprit absolu ». En d'autres termes il s'agit toujours du même esprit que celui que l'on rencontre dans *La phénoménologie de l'esprit* et dans *La science de la logique* avec cette particularité que *L'encyclopédie des sciences philosophiques* essaye de ramener dans leur unité les diverses manifestations de l'esprit dans la pensée, raison pour laquelle il est question ici de l'esprit absolu. Une telle détermination semble dans l'esprit même de Hegel une véritable tautologie, car d'après lui l'identité de l'esprit à l'absolu est manifeste. Au § 384 de *L'encyclopédie des sciences philosophiques*, on peut lire ceci : « L'absolu est esprit : c'est là la définition la plus haute de l'absolu ».[20] C'est à la fin de *L'encyclopédie des sciences philosophiques* que Hegel parle en réalité de « l'esprit absolu ». L'esprit identifié à l'absolu résume dans l'ensemble la conception hégélienne de la philosophie qui est une investigation de l'absolu. Absolu, entendu comme sujet et objet de cette discipline. Que Hegel parle du « savoir absolu », comme à la fin de *La phénoménologie de l'esprit*, qu'il parle de « l'idée absolue » comme dans *La science de la logique* ou en encore de « l'esprit absolu » comme à la fin de *L'encyclopédie des sciences philosophiques*, c'est toujours de l'absolu dont il est question. Tous les éléments constitutifs de l'essence de l'esprit sont présents dans les §§ 381 à 384 de *L'encyclopédie des sciences philosophiques*. Trois éléments en sont soulignés : l'accentuation de la maîtrise du procès spéculatif par le philosophe – on le verrait confirmé par l'énoncé du § 381 : « Pour nous l'esprit a dans la nature sa présupposition, dont il est la vérité et par là le principe absolument premier » ;[21] la

[19] *Ivi*, p. 244.
[20] HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, III, *Werke*, 10, Suhrkamp, Frankfurt-am-Main 1970, p. 29 : « *Das absolute ist Geist; dies ist die höchste Definition des Absoluten* ».
[21] « *Der Geist hat für uns die Natur zu seiner Voraussetzung, deren Wahrheit und damit deren Absolut Erstes er ist* ».

définition du développement de l'esprit comme réalisation de son essence qui est la liberté – le § 382 définit effectivement « l'*essence* de l'esprit »[22] comme *liberté* ; la spécification de ce développement comme devant se réaliser en *trois étapes* : l'esprit subjectif, l'esprit objectif et l'esprit absolu – la remarque du § 384 énonçant le fondement même de l'organisation de la philosophie de l'esprit : « *l'absolu est esprit* ; c'est là la définition la plus haute de l'absolu ».[23]

3.2. Déterminations de « l'esprit abstrait »

Après avoir présenté brièvement la notion et l'importance de l'esprit dans le système de Hegel, système qui n'est rien d'autre que son projet spéculatif exécuté et réalisé dans les trois œuvres majeures que sont *La phénoménologie de l'esprit*, *La science de la logique* et *L'encyclopédie des sciences philosophiques*, Marcien Towa va tenter de présenter de manière plus claire les déterminations de l'esprit abstrait. À la fin de *L'encyclopédie des sciences philosophiques*, texte qui sert de liaison entre la *Phénoménologie* et la *Logique*, Hegel affirme sans équivoque le caractère absolu de l'esprit. Mais cet esprit, si absolu soit-il, reste tout de même, dans la perspective hégélienne, marqué par la négation. En face de l'esprit s'oppose et se présente l'idée de nature.

3.2.1. La nature et « l'esprit abstrait »

L'idée de nature se trouve au cœur du système philosophique de Hegel. Peut-être faut-il le rappeler, toute la deuxième partie de *L'encyclopédie des sciences philosophiques* est consacrée à la « Philosophie de la nature », alors que la première traite de « La science de la logique » et la troisième la « Philosophie de l'esprit ». Dans la philosophie de Hegel, la nature est l'un des trois moments fondamentaux de la réalisation de l'esprit absolu. Cette nature est marquée de prime abord par l'idée de « contradiction non résolue ».[24] D'après Marcien Towa : « D'une façon générale, la dialectique hégélienne est ascendante, elle s'élève de la nature à l'esprit. La particularité, la finitude de la nature nient l'universalité et le caractère absolu de l'idée ».[25] Autrement dit, l'auteur d'*Identité et transcendance* remet en cause, en se fondant sur la conception hégélienne de la nature, l'idée qui fait de l'esprit un absolu. La nature apparaît comme une négation

---

[22] « *Das Wesen des Geistes ist deswegen formell die Freiheit, die absolute Negativität des Begriffs als Identität mit sich* ».
[23] « *Das Absolute ist der Geist; dies ist die höchste Definition des Absoluten* ».
[24] HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, II, *Werke*, 9, Suhrkamp, Frankfurt-am-Main 1970, § 248.
[25] TOWA, *Identité et transcendance*, p. 247.

de l'esprit, donc de l'idée. La nature se présente dès lors dans son essence dans un processus de négation qui « nie l'universalité et le caractère absolu de l'idée ».[26] Une telle négation semble ne pas déterminer le contenu de la nature chez Hegel, car son idéalisme se trouve aux antipodes d'une véritable idée de nature, entendue comme réalité en dehors de la sphère de la conscience. Ainsi pour Marcien Towa : « La nature, d'ailleurs, n'existe que pour la conscience immédiate ».[27] L'idée d'une nature en soi semble absurde dans la perspective hégélienne qui exalte la pensée et l'idée, au point ou une question se pose avec acuité s'il existe véritablement une *Naturphilosophie* chez Hegel.[28] Dans la mesure où Hegel affirme la fusion de la nature dans l'esprit et dont la conséquence est l'exaltation du règne de l'esprit, le concept véritable de nature chez le philosophe de Berlin devient problématique, car « L'esprit parvient alors à l'intuition de lui-même dans la nature et sait qu'en pensant la nature, il se pense lui-même ».[29] C'est toujours l'esprit qui est à l'œuvre lorsque Hegel parle de nature, bien que celle-ci soit pour lui « l'un des trois moments fondamentaux de l'auto-développement de l'absolu »,[30] donc de l'esprit, puisque l'identité de l'esprit à l'absolu est posée comme présupposé fondamental dans la philosophie de l'esprit de Hegel. Dans cette philosophie, l'on assiste à une sorte de tension entre le moi, la subjectivité, incarnée ici par l'esprit et le non-moi ou l'objectivité dans la posture de la nature. Pourtant la philosophie de l'identité qui posait l'identité du sujet et de l'objet s'est précisément émancipée de l'idéalisme subjectif qui partait d'un postulat fondamental affirmant l'identité du sujet à lui-même, c'est-à-dire une certaine conception de l'absoluité du moi. Bien que l'idéalisme absolu de Hegel tente de rassembler ces deux tendances en une unité organique qui pose l'absoluité de l'esprit absolu dans les diverses phases de ses manifestations, il est à noter en revanche que : « Cette idée absolue qui aspire à supprimer sa subjectivité et qui décide finalement de faire sortir le moment de la particularité, c'est-à-dire, la nature, cette idée absolue ne peut manquer de surprendre ».[31] La surprise de Marcien Towa est d'autant plus grande que Hegel en tout état de cause estime que la nature elle-même devient le produit de l'abstraction, c'est-à-dire un construit de l'esprit humain. La nature se sent ainsi absorbée par l'esprit, Hegel l'affirme en ces termes : « L'esprit est ainsi issu de la nature. Le but de la nature est de se mettre à mort elle-même et de rompre l'écorce de l'immédiat, du sensible, de

---

[26] *Ibidem*.
[27] *Ibidem*.
[28] Emmanuel RENAULT, *Hegel a-t-il écrit une* Naturphilosophie ?, in Olivier TINLAND (éd.), *Lecture de Hegel*, Livre de poche, Paris 2005, pp. 196-222.
[29] TOWA, *Identité et transcendance*, p. 248.
[30] Bernard BOURGEOIS, *Le vocabulaire de Hegel*, Ellipses, Paris 2011, p. 88.
[31] TOWA, *Identité et transcendance*, p. 250.

se consumer par le feu comme le phénix, afin de surgir, rajeunie, de cette extériorité comme esprit ».[32]

Mais finalement, si la nature n'est qu'une idée, jusqu'où le penseur peut-il aller dans la production des abstractions, c'est-à-dire des idées, si celles-ci doivent demeurer des idées, sans un souci d'incarnation dans le réel. La nature sera toujours là pour rappeler aux idées qu'elles cessent d'être des idées, c'est-à-dire de simples abstractions, pour rentrer dans le « mouvement de l'histoire universelle »[33] en s'extériorisant dans le temps. C'est à ce niveau que Marcien Towa va aborder une catégorie importante de l'esprit abstrait, l'histoire.

3.2.2. « L'esprit abstrait » et l'histoire

Le fait que Hegel aborde la question de l'histoire dans le cadre de sa pneumatologie a suscité chez un philosophe comme Nietzsche beaucoup d'ironie. Ses propos sur la conception hégélienne de l'histoire sont suffisamment évocateurs :

> L'histoire comprise à la manière hégélienne a été appelée par moquerie l'action de Dieu sur la terre. Dieu n'étant lui-même qu'une création de l'histoire. Mais ce Dieu à l'intérieur des crânes hégéliens est devenu transparent et intelligible à lui-même et a déjà gravi dialectiquement tous les degrés de son devenir, jusqu'à cette révélation de lui-même ; si bien que pour Hegel, la cime et le terminus du processus universel finissent par coïncider avec sa propre existence berlinoise.[34]

Ce que Nietzsche prenait dans un cadre ironique semble à vrai dire déterminer le sens véritable de toute la conception hégélienne de l'histoire. Celle-ci se présente comme une catégorie et une manifestation de l'esprit absolu. En reprenant les thèses développées par Hegel dans ses *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Towa affirme : « Le mouvement historique obéit secrètement à l'auto-mouvement de l'idée absolue telle qu'elle est exposée dans la logique. L'histoire universelle est l'extériorisation de l'idée dans le temps, comme la nature est l'extériorisation de l'idée dans l'espace ».[35] Dans l'un comme dans l'autre cas, il s'agit toujours de l'idée absolue qui est constamment à l'œuvre. Dans cette perspective, Towa subordonne l'histoire à la logique, celle-ci étant commandée par l'esprit. Ainsi, chaque fois qu'il est question de l'histoire chez Hegel,

---

[32] HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, II, p. 538 : « *Der Geist ist so aus der Natur hervorgegangen. Das Ziel der Natur ist, sich selbst zu töten und ihre Rinde des Unmittelbaren, Sinnlichen zu durchbrechen, sich als Phönix zu verbrennen, um aus dieser Äusserlichkeit verjüngt als Geist hervorzutreten* ».
[33] TOWA, *Identité et transcendance*, p. 251.
[34] Friedrich NIETZSCHE, *Deuxième considération inactuelle. De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie*. Traduit par Pierre Rusch, Gallimard, coll. « Folio », Paris 1998, § 8.
[35] TOWA, *Identité et transcendance*, p. 251.

c'est toujours l'idée et l'esprit absolu qui sont à l'œuvre et non les faits. Pour Hegel, en réalité ce n'est pas l'histoire comme telle qui se trouve au cœur de ce processus, mais bien plus la philosophie de l'histoire, dont la « démonstration proprement dite ne se trouve que dans la connaissance de la raison ».[36] L'histoire devient pour ainsi dire l'incarnation de l'esprit sous forme d'événements que chaque peuple s'approprie selon les dispositions spirituelles qui sont les siens. Les faits historiques n'auront de sens que dans la mesure où les peuples les appréhendent d'après les principes particuliers qui sont les leurs et grâce auxquels ils peuvent lire les grands moments de l'ordre mondial. L'esprit se trouve ainsi être le principe directeur de l'histoire et de la vie des peuples. Towa résume cette réalité en ces termes : « Les esprits des peuples, les principes des incarnations de la conscience de soi n'ont leur vérité que dans l'esprit du monde, dans l'idée concrète universelle totalement déterminée ».[37] L'histoire, parce qu'elle est une catégorie importante dans le contenu des philosophies idéalistes, permet de mieux saisir le sens de « l'identité générique de l'homme »[38] qui est pensée.

4. Sens et portée de la lecture de Hegel par Marcien Towa

Pour avoir mis l'esprit au cœur du dispositif spéculatif et conceptuel de Hegel, Towa se présente comme un lecteur authentique de Hegel. Comme le rappelle Hegel dans *L'encyclopédie des sciences philosophiques*, l'esprit est l'alpha et l'oméga de sa philosophie. Cette philosophie est, comme nous l'avons rappelé et souligné avec insistance, une pneumatologie. Dans son exposition du concept d'esprit dans la philosophie de Hegel et de l'idéalisme en général, Towa retient deux catégories qui caractérisent et déterminent la notion d'esprit à savoir l'idée de nature et d'histoire. Seulement dans cet *organon* il y a un ensemble d'éléments qui manquent, et dont l'omission ne saurait à proprement parler se justifier, à savoir la religion. Pourquoi une telle omission dans la lecture de Towa ? À la fin de la section qui parle de l'esprit abstrait, Towa fait une allusion à la religion, mais beaucoup plus dans son affinité à l'idéalisme qui pose l'esprit comme principe.

L'idée de religion n'est pas un appendice, elle est l'un des moments clefs de la réalisation de l'esprit. Elle n'est pas tout simplement une forme de la vie spirituelle de l'homme, bien plus, elle est dans la perspective de Hegel, du moins celui de *La phénoménologie de l'esprit*, l'accomplissement de l'esprit.

---

[36] *Ivi*, p. 252.
[37] *Ivi*, p. 254.
[38] *Ibidem*.

Pour ce qui est de l'esprit absolu, tel qu'il est présenté dans sa triple articulation à la fin de *L'encyclopédie des sciences philosophiques* dans les §§ 553-577, Hegel fait de la « Religion révélée » (*Die geoffenbarte Religion*) l'un des piliers de l'architectonique et du contenu (*Inhalt*) de l'esprit absolu. L'affinité élective entre l'esprit et la religion est posée par Hegel comme un postulat à la fin de *L'encyclopédie des sciences philosophiques*. Le début du § 564 où il est question de la religion révélée est suffisamment illustratif :

> Dans le concept de la religion vraie, c'est-à-dire de celle dont le contenu est l'esprit absolu, il est impliqué essentiellement qu'elle soit révélée et, à la vérité, révélée par Dieu. Car en tant que le savoir, le principe par lequel la substance est esprit, est, comme la forme infinie étant pour soi, le savoir s'auto-déterminant, il est sans réserve l'acte de manifester, – l'esprit n'est esprit que dans la mesure où il est pour l'esprit, et, dans la religion absolue, c'est l'esprit absolu qui manifeste, non plus des moments abstraits de lui-même, mais lui-même.[39]

Il ressort clairement de cette exposition que la religion constitue le contenu de l'esprit absolu. Dans les œuvres majeures de Hegel, en dehors de *La science de la logique*, à laquelle, l'allusion à la Religion n'est faite de manière explicite, il est à relever que *La phénoménologie de l'esprit* lui consacre une section à elle seule (CC *Die Religion*), pratiquement la dernière partie de l'œuvre, avant le savoir absolu qui est la dernière section, mais qui ne semble plus répondre à la trame interne de l'œuvre.[40] *L'encyclopédie des sciences philosophiques* quant à elle aborde la religion dans la troisième partie qui porte sur « La philosophie de l'esprit » (*Die Philosophie des Geistes*), notamment dans la dernière section qui parle de « L'esprit absolu » (*Der absolute Geist*), sans oublier les réflexions spéculatives sur les rapports de la religion et de l'État au § 552 qui est l'un des paragraphes les plus longs et le plus élaborés de la même *Encyclopédie des sciences philosophiques*. C'est dire que la religion se trouve au cœur même de la systématique de Hegel. Parler de l'esprit dans la philosophie de Hegel et mettre de côté la religion ne permet pas de saisir dans toute son ampleur l'essence de cette philosophie, du moins telle que Hegel lui-même l'a exécuté dans sa systématique.[41] Le monde de la pensée de

---

[39] HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, III, § 564, pp. 372-373 : « *Es liegt wesentliche im Begriffe der wahrhafte Religion, d.i. derjenigen, deren Inhalt der absolute Geist ist, dass sie geoffenbart und zwar von Gott geoffenbart sei. Denn indem das Wissen, das Prinzip, wodurch die Substanz Geist ist, als die unendliche für sich seiende Form das Selbstbestimmende ist, ist es schlechthin Manifestieren; der Geist ist nur Geist, insofern er für den Geist ist, und in der absoluten Religion ist es der absolute Geist, der nicht mehr abstrakte Momente seiner, sondern sich selbst manifestiert* ».

[40] Bien vouloir se référer à l'étude remarquable de Hans Friedrich FULDA, *Das absolute Wissen - sein Begriff, Erscheinen und wirklich-werden / Le savoir absolu – son concept, son apparaître et son devenir effectivement réel* (traduction de Frank Fischbach), in *« Revue de Métaphysique et de morale »*, 55, 3, 2007, pp. 338-401.

[41] Voir à ce sujet une étude très ancienne de Joseph MÖLLER, *Der Geist und das Absolute. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie in Begegnung mit Hegels Denkwelt*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 1951.

Hegel est un monde religieux, tout comme celui de tous les philosophes de l'idéalisme allemand. Nietzsche le disait pour s'en moquer : « Le pasteur protestant est le grand-père de la philosophie allemande et le protestantisme lui-même est son *peccatum originale* ».[42] C'est dans cet univers que s'est développé et consolidé la pensée de Hegel, sans toutefois que celle-ci se fonde dans la religion tout simplement. L'esprit absolu se manifeste et se réalise, selon la perspective de la dernière section de *L'encyclopédie des sciences philosophiques*, qui constitue le couronnement du projet spéculatif de Hegel, dans l'art (*Kunst*), la religion et la philosophie qui de l'aveu de l'auteur des *Principes de la philosophie du droit*, constitue « L'unité de l'art et de la religion ».[43] Mais l'esprit absolu associé à la religion ne doit certainement pas être perçu du point de vue de la simple spéculation, car l'esprit religieux est le lieu par excellence du vécu, du sentir et même de l'agir. En effet, l'absolu qui est l'objet de la religion « ne doit pas être conçu, mais senti, et intuitionné. Ce n'est pas son concept, mais son sentiment et son intuition qui doivent avoir la parole, et être exprimés ».[44] Le fait que Hegel évoque le sentiment, l'expression par la parole, cela témoigne du souci de Hegel de ne pas considérer la pensée, ici l'esprit absolu, comme ayant pour finalité la pensée.

5. Considérations finales

Pour tout dire, il est à noter que Marcien Towa, en abordant la question de l'identité générique de l'homme, présente l'esprit comme étant l'une des caractéristiques essentielles de l'homme, c'est-à-dire un élément essentiel qui structure son identité : « L'idéalisme, dans son orientation dominante, affirme donc que la pensée constitue l'identité générique de l'homme ».[45] Le recours à l'idéalisme allemand témoigne que Towa fait de l'acte de philosopher une correspondance avec les grandes traditions philosophiques, ce qui fait de lui un véritable philosophe. L'esprit abstrait dont il est question se présente comme la pensée dans la pureté de sa pensée. La philosophie de

---

[42] Friedrich NIETZSCHE, *Der Antichrist. Versuch einer Kritik des Christentums*, § 10. in NIETZSCHE, *Kritische Gesamtausgabe Werke*, VI/3, éd. Giorgio Colli et Mazzino Montinari, De Gruyter, Berlin 1969, p. 174. Une affirmation semblable existe chez FICHTE dans la *Staatslehre* de 1813, « L'entendement appliqué au christianisme et le protestantisme c'est la même chose ; de là vient que le philosophe, le savant moderne soit nécessairement un protestant » (*Johann Gottlieb Fichtes sämmtliche Werke*, éd. Immanuel Hermann Fichte, Viet and Co, Berlin 1845-1846, VII, p. 609).

[43] HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, III, *Werke*, 10, Suhrkamp, Frankfurt-am-Main 1970, § 572 : « *Diese Wissenschaft ist insofern die Einheit der Kunste und Religion* ».

[44] HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, II, *Werke*, 10, *Préface* : « *Das Absolute soll nicht begriffen, sondern gefühlt und angeschaut, nicht rein Begriff, sondern sein Gefühl und Anschauung sollen das Wort führen und ausgesprochen werden* ».

[45] TOWA, *Identité et transcendance*, p. 254.

l'idéalisme qui valorise cet aspect se trouve confrontée au matérialisme historique de Karl Marx qui bénéficie de la part de Marcien Towa une attention particulière, car c'est de Karl Marx qu'est la notion « d'esprit abstrait » et non de Hegel. L'idée d'abstraction est abondante dans la philosophie de Karl Marx, beaucoup plus dans sa *Critique de la dialectique hégélienne et la philosophie en général*, notamment dans la deuxième partie des *Manuscrits de 1844*. Là il est question abondamment de « l'esprit abstrait » qui résume l'ensemble des activités spirituelles de la philosophie de Hegel, telle qu'elle est conçue dans *La phénoménologie de l'esprit*. Le savoir absolu devient pour ainsi dire l'œuvre de l'esprit abstrait surhumain ; dans ce morceau de texte Marx assimile l'esprit abstrait, à la pensée abstraite, à la pensée spéculative, à la forme abstraite et à l'histoire des productions abstraites qui n'est autre que l'histoire et l'aventure de la conscience humaine :

> Ce n'est que dans l'esprit que se trouve l'essence véritable de l'homme, et la forme véritable de l'esprit est l'esprit pensant, l'esprit logique spéculatif. L'humanité de la nature, tout comme l'histoire engendrée par la nature et les œuvres des hommes, se manifeste en ce sens, qu'ils sont les produits de l'esprit abstrait et comme telles des moments spirituels, c'est-à-dire des êtres de la pensée.[46]

Parce qu'elle valorise la pensée abstraite, *La phénoménologie de l'esprit* se trouve être, d'après l'auteur du *Capital*, une aliénation de l'homme (« *Entfremdung des Menschen* »), dans la mesure où cet homme apparaît toujours sur « la forme de l'esprit ». C'est à partir d'une critique de la philosophie spéculative de Hegel par Marx que Towa récupère la notion d'esprit abstrait qui lui sert de fil directeur dans l'exposition des thèses fondamentales de Hegel dans les trois œuvres majeures que sont *La phénoménologie de l'esprit*, *La science de la logique* et *L'encyclopédie des sciences philosophiques*.

À la fin du paragraphe qui traite de « l'esprit abstrait », Towa résume le contenu de toute la philosophie idéaliste, non pas pour la valoriser, mais pour en montrer les limites :

> L'apparition et le développement des philosophies idéalistes – Marx aurait dit de la philosophie tout court – signifient avant tout la prise de conscience par l'homme de lui-

[46] Karl MARX, *Texte zu Methode und Praxis II. Pariser Manuskripte 1844. Mit einem Essay « Zum Verständnis der Texte », Erläuterungen und Bibliographie herausgegeben von* Günther Hillmann, Rowohlts Klassiker, Leck/ Schleswig 1966, pp. 112-113 : « *Denn nur der Geist ist der wahre Wesen des Menschen, und die Wahre Form des Geistes ist der denkende Geist, der logische, spekulative Geist. Die Menschlichkeit der Natur und der von der Geschichte erzeugten Natur, der Produkte des Menschen, erscheint darin, dass sie Produkte des abstrakten Geistes sind und insofern also geistige Momente, Gedankenwesen* ».

> même comme être pensant. L'idéaliste découvre la pensée et son importance. Il en est ébloui à tel point qu'il l'absolutise.[47]

La lecture des textes de Hegel par Marcien Towa se présente comme une lecture marxiste de Hegel,[48] lecture qui semble mettre de côté des aspects importants de la philosophie de l'esprit de Hegel, tels que la religion, parce que cette dernière ne répond pas aux exigences du matérialisme historique.[49] Ce travestissement de la pensée de Hegel au bénéfice de l'exégèse marxiste ne permet pas d'accéder véritablement au contenu et à l'économie la notion d'esprit chez Hegel qui constitue, de son propre aveu, le contenu véritable de sa philosophie. Towa renoue ainsi avec une vieille tradition qui estime que chez Hegel la pensée en elle-même n'a rien de pratique.[50] L'anti-hégélianisme de Karl Marx ne doit pas empêcher les philosophes qui viennent à la suite de Karl Marx de lire Hegel pour Hegel indépendamment des canons de lecture fixés par Karl Marx.

Bibliographie

Bernard BOURGEOIS, *Le vocabulaire de Hegel*, Ellipses, Paris 2011.

Thomas D'AQUIN, *De Veritate*, Introduction, traduction et notes par Christian Brouwer et Marc Peteers. Texte latin de l'édition Léonie en vis-à-vis, Vrin, Paris 2002.

---

[47] TOWA, *Identité et transcendance*, p. 254.

[48] Par lecture marxiste nous entendons tout simplement la lecture de Marx et non celle du Marxisme entendu comme idéologie politique.

[49] La première section du Chapitre VII qui porte la mention « La pratique comme finalité réelle de toute théorie » illustre clairement ce point de vue, dans la mesure où l'auteur de *Poésie de la Négritude* va mener une critique de l'idée d'esprit abstrait. Ses propos à ce sujet sont clairs : « Mais l'esprit absolu, il convient de le noter, ne s'actualise que dans l'Etat absolu. Marx, d'ailleurs, s'empressera de ruiner l'empire de l'esprit absolu, de remettre la dialectique hégélienne sur ses pieds en revenant au matérialisme, mais dialectisé de la Philosophie des Lumières et en restituant à la pratique concrète la primauté par rapport à la théorie » (TOWA, *Identité et transcendance*, p. 261).

[50] La première occurrence à cette critique est celle qui vient de Schelling, dans la vingt-quatrième et dernière *Leçon* de l'*Introduction à la philosophie de la mythologi*e, plus exactement dans les dernières pages de la dernière leçon du second livre de cette introduction, c'est-à-dire à la fin de l'*Exposé de la philosophie rationnelle pure*. Là précisément en rapport à Hegel, il est dit que « dans la pensée, il n'y a rien de pratique » (Friedrich Wilhelm Joseph SCHELLING, *Darstellung der reinrationalen Philosophie*, II, 1, in SCHELLING, *Sämmtliche Werke*, éd. Karl Friedrich August Schelling, Cotta, Stuttgart 1856, XI, p. 565). La seconde occurrence est celle de Karl Marx : « Les oppositions théoriques elles-mêmes ne peuvent être résolues que d'une manière pratique » (K. MARX, *Manuscrits de 1844*, traduction Jean Pierre Gougeon, GF-Flammarion, Paris 1996, p. 152). La dernière est celle de Heidegger qui postule que « la pensée, lorsqu'elle est prise pour elle-même, n'est pas pratique » (Martin HEIDEGGER, *Lettre sur l'humanisme*, traduction Roger Munier, Aubier, Paris 1964, p. 31).

John DUNS SCOTUS, *Question sur les catégories d'Aristote*, traduction par Lloyd A. Newton, Catholic University of America Press, Washington, DC 2014.

Johann Gottlieb FICHTE, *Johann Gottlieb Fichtes sämmtliche Werke*, éd. Immanuel Hermann Fichte, Fichte, Viet and Co, Berlin 1845-1846.

Johann Gottlieb FICHTE, *Le caractère de l'époque actuelle*, traduction par Ives Radrizzani, Vrin, Paris 1990.

Hans Friedrich FULDA, *Das absolute Wissen - sein Begriff, Erscheinen und wirklich-werden/ Le savoir absolu – son concept, son apparaître et son devenir effectivement réel* (traduction de Frank Fischbach), in « Revue de Métaphysique et de morale », 55, 3, 2007, pp. 338-401.

Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinholds Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustands der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts*, in Hegel, *Jenaer Schriften 1801-1807*, Werke, 2, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970.

Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, *Werke*, 3, Suhrkamp, Frankfurt-am-Main 1970.

Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, II, *Werke,* 9, Suhrkamp, Frankfurt-am-Main 1970.

Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, III, *Werke,* 10, Suhrkamp, Frankfurt-am-Main 1970.

Martin HEIDEGGER, *Lettre sur l'humanisme*, traduction par Roger Munier, Aubier, Paris 1964.

Immanuel KANT, *Critique de la raison pure*. Index analytique établi par Patrick Savidan. Traduction et présentation par Alain Renaut, GF-Flammarion, Paris 2006.

Karl MARX, *Manuscrits de 1844*, traduction par Jean Pierre Gougeon, GF-Flammarion, Paris 1996.

Joseph MÖLLER, *Der Geist und das Absolute. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie in Begegnung mit Hegels Denkwelt*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 1951.

Friedrich NIETZSCHE, *Der Antichrist. Versuch einer Kritik des Christentums*, in NIETZSCHE, *Kritische Gesamtausgabe Werke*, VI/3, éd. Giorgio Colli et Mazzino Montinari, De Gruyter, Berlin 1969.

Friedrich NIETZSCHE, *Deuxième considération inactuelle. De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie*, traduction par Pierre Rusch, Gallimard, coll.« Folio », Paris 1998.

Emmanuel RENAULT, *Hegel a-t-il écrit une* Naturphilosophie ?, in Olivier Tinland (éd.), *Lecture de Hegel*, Livre de poche, Paris 2005, pp. 196-222.

Friedrich Wilhelm Joseph SCHELLING, *Sämmtliche Werke*, éd. Karl Friedrich August Schelling, Cotta, Stuttgart 1856.

Friedrich Wilhelm Joseph SCHELLING, *Les âges du monde*, introduit, traduit et annoté par Patrick Cerutti, Vrin, Paris 2012.

Marcien TOWA, *Identité et transcendance*, Paris, Harmattan, Coll. « Problématiques africaines », 2011.

Günter ZÖLLER, *Res publica. Plato's Republic in the Classical German Philosophy*, Suny, New York 2015.

Sezione quarta

Intersezioni

IL MARXISMO FRANCOFORTESE DI PIER PAOLO PASOLINI

Francesco GARBELLI

(Università degli Studi di Milano)

Abstract: Pier Paolo Pasolini was one of the major figures in Italian literature and a worldwide known film director. The aim of this paper is to dig the philosophical roots of his Marxist thought and his sociopolitical passion, which he developed and exposed throughout his opera, then to compare them with the coeval most influencing Marxist theory after Marx, the critical theory by the Frankfurt School. By splitting his career into two parts, before and after 1968, among Pasolini's first period works will be highlighted the imprints of Gramsci and Freud, that will prove to be very similar to the early theoretical position of the Frankfurt School, in particular to Theodor W. Adorno's philosophy; then the focus about Pasolini's second period will be set on the student protest, such event leading to his direct confrontation with Herbert Marcuse, and the results of the author's political analysis will eventually be defined with respect to the thoughts of the other Frankfurter philosophers, especially Max Horkheimer's one. Pasolini's last and currently valid warning to our society – echoing, above all, Marcuse – is to never stop fighting against life's commodification and standardisation, by being caring for others, scandalously different, culturally free.

Keywords: Pasolini, Frankfurt School, Marxism, Literature, Critique.

Una salus victis nullam sperare salutem.

Virgilio, *Eneide*

1. Pasolini sulle tracce di un marxismo

Lo scorso 2 novembre gli anni passati dalla scomparsa di Pier Paolo Pasolini sono divenuti quarantacinque. Cantore di una scomoda realtà sociale ed esistenziale quale l'Edipo che aveva portato sul grande schermo, il suo ricordo resta ancor oggi di scottante attualità e peccaminoso fascino.

Nato nel 1922, Pier Paolo non conobbe che le istituzioni fasciste per i primi vent'anni dell'esistenza.[1] Fu attraverso le letture adolescenziali che avviò una larvata ribellione sull'esclusivo piano dello spirito; scopriva infatti Shakespeare, Dostoevskij e Rimbaud ma ne discuteva all'interno dei gruppi di dibattito del regime.[2] Durante gli anni della guerra, passati prevalentemente tra Bologna e Casarsa, andava esplorando il mondo contadino friulano e in particolare il suo dialetto: se ne innamorò così tenacemente che le sue prime azioni politiche furono volte alla valorizzazione e alla tutela di quell'Arcadia, per certi versi anche – e solo in questo caso – in opposizione al fascismo che si prefiggeva di uniformare linguisticamente la penisola. Poi venne la Repubblica di Salò, venne la Resistenza; il fratello di Pier Paolo, Guido, si unì ai partigiani del PdA e partì per le montagne, dove avrebbe trovato la morte non per causa di plotoni fascisti, bensì di intrecci tra i comunisti della brigata Garibaldi e le truppe di Tito, i cui piani di annessione del Friuli alla Jugoslavia miravano a sopprimere le volontà, le une indipendentiste, le altre nazionaliste, dei repubblicani friulani.

Nonostante il coinvolgimento della Garibaldi nell'omicidio del fratello,[3] nel dopoguerra gli scontri tra braccianti e grandi proprietari del luogo offrirono a Pasolini un commovente affresco di lotta di classe sicché nel 1947 egli si tesserò PCI: come ricordò, «abbracciai il comunismo, così, emotivamente».[4] Cominciò a leggere Gramsci e Marx al fine di acquisire gli strumenti teorici del socialismo e ne rielaborò le dottrine sulla base della propria esperienza di poeta dialettale, di vittima dei totalitarismi, di diverso – negli anni precedenti aveva preso coscienza della propria omosessualità. Sviluppò, come avrebbe poi intitolato le proprie raccolte di saggi, un empirismo eretico, un coacervo di passione e ideologia: il piccolo-borghese Pasolini non avrebbe avuto bisogno di leggere *Il Capitale* per convincersi della correttezza delle proprie posizioni, poiché poteva sentirla percorrere fremente il proprio tessuto esistenziale. Semmai la

---

[1] Per le informazioni biografiche è stato consultato Barth David SCHWARTZ, *Pasolini Requiem*, a cura di Paolo Barlera, Marsilio, Venezia 1995.

[2] Recensendo *Un po' di febbre* dell'amico Sandro Penna, Pasolini scrisse: «Niente è stato più antifascista di questa esaltazione di Penna nell'Italia sotto il fascismo, vista come un luogo di inenarrabile bellezza e bontà». [Pier Paolo PASOLINI, *Sandro Penna: «Un po' di febbre»* (1973), in ID., *Scritti Corsari* (1975), Garzanti, Milano 2019, p. 146]. Come aveva già spiegato a John Halliday «il mio antifascismo era puramente estetico e culturale, non politico» [John HALLIDAY, *Pasolini su Pasolini* (1969), tr. it. Cesare Salmaggi, Guanda, Parma 2014, p. 35].

[3] Pasolini commentò a proposito: «Guido Pasolini […] Che la sua morte sia avvenuta così, in una situazione complessa ed apparentemente difficile da giudicare, non mi dà nessuna esitazione. Mi conferma soltanto nella convinzione che nulla è semplice, nulla avviene senza modificazioni e sofferenze; e che quello che conta soprattutto è la lucidità critica che distrugge le parole e le convenzioni, e va a fondo alle cose, dentro la loro segreta e inalienabile verità» [PASOLINI, *Lettere (1940-1954)*, a c. di Nico Naldini, Einaudi, 2 voll., Torino 1988, vol. 1, cronologia, p. CIII].

[4] HALLIDAY, *Pasolini su Pasolini*, p. 35.

critica filosofica gli avrebbe permesso, in un successivo momento della vita, di diagnosticare i mali della nuova civiltà d'importazione atlantica che stava sorgendo in Europa.

Del resto il terzo quarto del XX secolo conobbe un proliferare di ricerche analoghe:[5] i contenuti di esse erano orientati al soddisfacimento dei bisogni primari degli individui e ascrivibili a proposte di intervento di tipo assistenziale-riformista o rivoluzionario, le quali divergevano a seconda della maggiore o minore fedeltà ai dettami del *politbjuro,* l'organo che dettava l'agenda del Partito comunista sovietico e si faceva portavoce dell'ortodossia ideologica. Anche la Chiesa cattolica, con il Concilio Vaticano II (1962-65), aveva preso la decisione di schierarsi con gli ultimi, i poveri e gli emarginati, adottando un vocabolario concettuale di impronta marxista che avrebbe dato massimo frutto nella teorizzazione della teologia della liberazione. [6] Eppure tanto Marx quanto l'URSS non erano in grado di soddisfare le esigenze teoriche sottese ai più recenti problemi di materialismo storico, il primo poiché ormai superato dal corso degli eventi, la seconda poiché screditata dalla condanna dei crimini di Stalin durante il XX congresso del partito (1956) e dagli interventi repressivi perpetrati negli stati satellite dell'Unione. Occorreva rinvenire una nuova critica che facesse breccia nella società di massa uscita dalle due guerre mondiali.

---

[5] In Italia, per esempio, sorsero riviste quali *Mondoperaio* di Nenni, *Problemi del socialismo* di Basso, *Quaderni Piacentini* di Bellocchio e *Officina* (quest'ultima occupantesi principalmente di temi letterari, ma entro una impostazione marxista) dello stesso Pasolini.

[6] «Ogni italiano è marxista, così come ogni italiano è cattolico» avrebbe chiosato Pasolini [HALLIDAY, *Pasolini su Pasolini*, pp. 38-39]. In ragione delle proporzioni del presente articolo, non si potrà esaustivamente trattare del rapporto dell'autore con la Chiesa Cattolica e la religione, di importanza pressoché pari a quello intercorrente con la sinistra; basti dire che il dialogo serrato sostenuto da Pasolini con la propria intima dimensione spirituale e con il pubblico cristiano sarebbero corsi in parallelo con una oscillazione costante tra approvazione e condanna (reciproca sarebbe stata la risposta degli ambienti religiosi). Da un lato nel diario dell'autore *Pagine Involontarie* o *Quaderni Rossi* [in PASOLINI, *Lettere* (1940-1954), vol. 1, *cronologia*, p. CIII] sono registrate frequenti crisi mistiche e sono diverse le successive autoproclamazioni ora come ateo [HALLIDAY, *Pasolini su Pasolini*, p. 29], ora come protestante [Fernaldo DI GIAMMATTEO, *Pasolini la quotidiana eresia,* in *Lo scandalo Pasolini,* a cura di ID., Edizioni di bianco e nero, Roma 1976, p. 14]; dall'altro sono note le stoccate inferte al clericalismo – associato quasi sempre al fascismo [cfr. Pier Paolo PASOLINI, *Scritti Corsari* (1975) e Pier Paolo PASOLINI, *Lettere Luterane* (1976)] – ma anche le provocazioni-esortazioni lanciate ai credenti a fare della fede nei valori di bontà e responsabilità civica le armi con cui combattere contro il neocapitalismo, fino alla proposta più radicale: «La Chiesa potrebbe essere la guida, grandiosa ma non autoritaria, di tutti coloro che rifiutano (e parla un marxista, proprio in quanto marxista) il nuovo potere consumistico che è completamente irreligioso; totalitario; violento; falsamente tollerante, anzi più repressivo che mai; corruttore; degradante (mai più di oggi ha avuto senso l'affermazione di Marx per cui il capitale trasforma la dignità umana in merce di scambio)» [Pier Paolo PASOLINI, *Lo storico discorsetto di Castelgandolfo* (1974), in ID., *Scritti Corsari*, p. 80].

La stella polare seguita in Italia nella direzione di una riedificazione della dialettica storica fu l'avventura intellettuale avviata vent'anni prima, nel 1931, dal docente di Filosofia sociale presso l'Università di Francoforte Max Horkheimer, quand'egli era divenuto direttore dell'Istituto per la ricerca sociale facente parte del medesimo Ateneo. Sulla sua pubblicazione *Zeitschrift für Sozialforschung* (1932-41) avevano scritto Friedrich Pollock, Leo Löwenthal, Erich Fromm, Herbert Marcuse e Theodor W. Adorno – gruppo che sarebbe divenuto noto come la Scuola di Francoforte. Scopo dell'Istituto e della sua rivista era ripensare il marxismo per rendere conto – ai tempi – della mancata rivoluzione socialista e delle derive autoritarie degli stati europei del primo dopoguerra, ma i risultati degli articoli prodotti avrebbero ricevuto un ben più ampio respiro, tale da valere anche per la successiva società occidentale del consumo e del benessere, apparentemente libera e tollerante; tanto che gli stessi superstiti della Scuola avrebbero proseguito a levare la propria voce critica senza grande soluzione di continuità rispetto alle posizioni passate.

Con Pasolini non erano pochi i tratti in comune.[7] Più problematico è stabilire quanto il poeta de *Le ceneri di Gramsci* avesse effettivamente letto degli scritti dei Francofortesi e quanto gli derivasse da suggestioni indirette.[8] Provando a ricostruire l'evoluzione del pensiero di Pasolini a partire dai termini adoperati nella sua produzione sembrerebbe individuabile come spartiacque l'anno della contestazione studentesca, quel 1968 in cui specialmente Marcuse sarebbe assurto a vangelo dei giovani ribelli: il letterato italiano si confrontò esplicitamente con il filosofo tedesco nella rubrica «il caos», tenuta in quel periodo sul settimanale *Tempo*, e da quel momento in avanti avrebbe fatto propria la costellazione concettuale elaborata dalla teoria critica della sinistra intellettuale. Prima di allora è invece probabile che le uniche fonti che potessero accomunare i due indirizzi [Pasolini e i Francofortesi] fossero da una parte il sopracitato Gramsci, per quanto

[7] Nel settembre 1975 Gianni Scalia scrisse una lettera a Pasolini in cui riconosceva la somiglianza del pensiero da lui espresso giornalisticamente con quello della filosofia francofortese e si offriva di tradurlo in termini di economia politica. Nonostante l'entusiasmo dell'autore, non se ne fece mai nulla.

[8] In uno studio condotto da Walter Siti presso la biblioteca dell'autore emerge un unico dettaglio in merito ai rapporti con i francofortesi: «[Pasolini] parla di *Eros e civiltà* di Marcuse quando ne conosce soltanto un capitolo antologizzato da Fortini» [Walter SITI, *L'opera rimasta sola*, in Pier Paolo PASOLINI, *Tutte le poesie,* a cura di Walter Siti, 2 voll., Meridiani Mondadori, Milano 2003, vol.2, p. 1900].
Per quanto riguarda la conoscenza dei testi del padre del socialismo scientifico, Pasolini stesso si definì «un marxista che ha letto poco Marx» [PASOLINI, *Lettere*, vol. 2, *cronologia*, p. CLX] e d'altronde confessò che «Marx mi è riuscito piuttosto difficile alla lettura, e a parte questo l'ho trovato alquanto distante da me per varie ragioni. Mentre, invece, le idee di Gramsci coincidevano con le mie» [HALLIDAY, *Pasolini su Pasolini*, p. 41].

riguarda la critica della cultura, e dall'altra Freud – che Pasolini dichiarò di aver letto negli anni universitari – circa la critica della psicologia individuale.

Sono dunque identificabili due periodi che scandiscono il ritmo della convergenza tra Pasolini e la critica marxista della *Zeitschrift*: un primo in cui l'autore riuscì a fabbricarsi artigianalmente una visione affine ma estranea alla Scuola e un secondo in cui, per via di un contatto resosi pressoché necessario dalle contingenze, assunse in una volta la carica teorica e lo stoico disincanto nella cui spirale era culminata la critica. Saranno pertanto indagati i principi comuni e, soprattutto, i risultati definitivi, consegnati allo spirito quasi come un'eredità.

2. Radici

Nei *Quaderni dal carcere* (1948-51) Antonio Gramsci aveva avanzato la proposta di una trasformazione sociale differente da quella prevista da Marx. Secondo il pensatore sardo la rivoluzione doveva compiersi in primo luogo a livello sovrastrutturale, vale a dire nella qualità della prassi quotidianamente svolta dai membri di uno stato: il partito che ne avesse detenuto l'egemonia culturale avrebbe progressivamente inculcato nelle masse, grazie alla forza di un'educazione esercitata abitudinariamente, la coscienza politica necessaria ad operare un cambiamento tanto psicologico quanto economico. Da ciò derivava la straordinaria importanza della figura dell'intellettuale comunista e della contraddizione da questi vissuta all'interno di un sistema "altro", per la quale egli «non solo comprende le contraddizioni ma pone se stesso come elemento della contraddizione, eleva questo elemento a principio primo di conoscenza e quindi di azione».[9] Furono queste pagine ad ammaliare il Pasolini degli ultimi anni Quaranta, che fece di sé propriamente un intellettuale gramsciano: tutto ciò che doveva fare per attuarsi come tale era vivere esibendo la propria scabrosa divergenza rispetto al pensiero dominante, essere scomodo ed esemplare, fare scandalo.

Tale impostazione bene si accordava con le istanze di fondo della filosofia francofortese: l'espressione che ne suggellava la struttura, la cosiddetta *teoria critica*, nasceva in opposizione alla *teoria tradizionale* – una su tutte, quella marxista – che aveva per oggetto il dominio della ragione sulla natura e sulla società. Se è vero che Marx, avendo cura di assicurare che il comunismo altro non sarebbe stato che un nuovo umanesimo nonché nuovo naturalismo, poiché avrebbe riacquistato all'uomo quell'originario rapporto libero con la natura mediato dal lavoro, tale da consentirgli

[9] Antonio GRAMSCI, *Quaderni dal carcere* (1948-51), Einaudi, 4 voll., Torino 1975-77, vol. 2, quaderno 11, (1932-33), p. 1487.

di esprimere la propria umanità nella produzione estrinsecata non più alienata,[10] non aveva suggerito alcun indizio circa una trasformazione programmata della struttura economica,[11] i suoi epigoni avevano tentato di confezionare una dottrina assoluta e ortodossa della rivoluzione, la quale, se era fallita in ogni altro paese, in Russia aveva persino condotto al totalitarismo stalinista. Ancor peggiore era considerata qualunque scienza che si dichiarasse politicamente neutrale perché, strappando all'Illuminismo le conquiste della critica, asserviva la *ratio* al modo di produzione vigente: ne derivava un utilitarismo che scadeva nel controllo sociale totalitario, spacciantesi per progresso quando non era che automatizzazione della vita umana. Propaganda, burocrazia, catena di montaggio, eugenetica, campi di sterminio, atomica, logica di mercato e consumismo erano tutte manifestazioni concrete di uno sconsiderato uso del ragionamento.

La volontà di potenza contenuta nel sapere era quanto, al contrario, la critica rigettava: in questo senso essa piegava a sé il significato del termine hegeliano *dialettica* per indicare un impossibile processo di identificazione del non-identico in campo storico-sociale, un cortocircuito dello spirito che, provando dolore di fronte alla falsa totalità di cui non era in grado di condividere il fine, prendeva coscienza di un arcano, di una promessa infranta.[12] In altre parole lo spirito viveva la contraddizione tra individualità anelanti a realizzare se stesse e una società che lo imponeva e impediva loro, riconoscendosi inoltre prodotto da essa e dunque geneticamente inabile alle proprie pretese: la soluzione sarebbe stata dunque intervenire contro la falsa totalità, la quale era imposizione dell'interesse di una parte come se fosse il tutto, ideologia, cultura marxianamente intesa. Il centro di tale resistenza non poteva che essere l'intellettuale, il santuario dello spirito, capace di sottrarsi a un impiego della razionalità viziato poiché asservito alla conservazione di un esistente malato. [13]

---

[10] Cfr. Karl MARX, *Manoscritti economico-filosofici del 1844* (1844), tr. it. Norberto Bobbio, a cura di Norberto Bobbio, Einaudi, Torino 2004, p. 107.

[11] Eccezion fatta per le direttive, alquanto concise, esposte nella *Critica del programma di Gotha:* la celebre dittatura del proletariato e la scansione della società comunista in due fasi, riassumibili negli slogan "ciascuno secondo le proprie capacità, a ciascuno secondo le medesime" e "ciascuno secondo le proprie capacità, a ciascuno secondo i propri bisogni".

[12] Cfr. Theodor W. ADORNO, *Dialettica negativa* (1966), a cura di Stefano Petrucciani, tr. it. Pietro Lauro, Einaudi, Torino 2004, p. 5 e p. 368.

[13] «Nella misura in cui però il concetto di teoria viene autonomizzato come se fosse motivabile in base all'essenza interiore della conoscenza, o altrimenti, ma sempre in modo astorico, esso si trasforma in una categoria reificata, ideologica. […] Lo studioso e la sua scienza sono inseriti nell'apparato sociale, la loro prestazione è un momento dell'autoconservazione. […] Nei soggetti del comportamento critico, il carattere discorde della totalità sociale, nella sua forma attuale, si sviluppa in contraddizione cosciente. […] Tuttavia in questa miseria non è già inclusa l'immagine della sua eliminazione […] è

Ambedue le opposizioni rifiutavano perciò ogni sbrigativa teoresi, consce del fatto che qualunque cristallizzazione delle categorie e delle pratiche a esse correlate comportasse un compromesso con il ragionamento borghese entro cui s'annidava la serpe dell'ipostatizzazione dei rapporti di dominio esistenti: «Non esistono criteri generali per la teoria critica come totalità; essi si fondano infatti sempre sulla ripetizione di eventi e quindi su una totalità che riproduce se stessa. Altrettanto poco esiste una classe sociale al cui consenso ci si possa riferire»[14] sentenziava la *Zeitschrift*. Pasolini avrebbe certamente sottoscritto la prima frase se nel 1971 dichiarò in un'intervista che non gli interessava alcuna possibilità di salvezza, poiché quando «qualcuno dice che c'è una possibilità di salvezza, è portato a far tacere la propria coscienza»;[15] riguardo il soggetto rivoluzionario si lasciò invece sempre guidare dall'infatuazione intellettuale del momento.[16]

Questa giuntura, lo scostamento della lotta dal piano strutturale a quello sovrastrutturale per una più o meno voluta assenza di epistemologia della trasformazione sociale, non era la sola a saldarsi tra il Pasolini pre-sessantotto e la Scuola. Uno tra gli apporti alle scienze filosofiche più significativi del XX secolo era stata la psicanalisi freudiana: i Francofortesi per primi avevano battuto la strada del suo innesto sul marxismo al fine di descrivere le disposizioni inconsce che erano state innescate per influsso degli autoritarismi nelle personalità estraniate dei cittadini, castrando e disattivando l'elemento pulsionale in esse contenuto – il quale avrebbe dovuto invece alimentare il desiderio di liberazione attraverso una sublimazione rivoluzionaria. In riferimento a questo tema Pasolini avrebbe attraversato uno spettro di posizioni tale da coprire all'incirca l'intera produzione della Scuola, grazie soprattutto a due forti suggestioni – sincroniche rispetto alla psicanalisi e diacroniche

---

invece il soggetto stesso che si propone di imporre i fatti e la realtà migliore, a rappresentare queste tendenze». [Max HORKHEIMER, *Teoria tradizionale e teoria critica* (1937), in ID. e Herbert MARCUSE, *Filosofia e teoria critica,* tr. it. Giorgio Backhaus, Einaudi, Torino 2003, pp. 3-56].

[14] *Ibid.*

[15] Pier Paolo PASOLINI, intervista su *Filmcritica*, marzo 1971.

[16] All'indomani della pace, Pasolini sognava la costituzione di un'Italia che integrasse i differenti gioielli che la componevano, ovverosia le originarie comunità dialettali mitizzate nell'immaginario della realtà rurale friulana; negli anni Cinquanta, trasferitosi a Roma, si invaghiva del sottoproletariato delle borgate; negli anni Sessanta univa in un unico soggetto ideale, il Terzo Mondo, le popolazioni dei paesi sottosviluppati con il mondo contadino vagheggiato in gioventù, allontanandosi progressivamente da un proletariato (e poi anche un sottoproletariato) che andava acquisendo la mentalità e lo stile di vita imposti dal neocapitalismo; infine negli anni Settanta, capitolate anche le aspirazioni terzomondiste, abbandonava definitivamente le speranze in un cambiamento rivoluzionario per confidare esclusivamente nei giovani iscritti al PCI.

tra loro – che si sarebbero passate il testimone a cavallo degli anni Settanta: prima il cristianesimo e poi de Sade.[17]

Il risultato della prima commistione fu l'insistenza su un primigenio stadio di innocenza umana, il quale di volta in volta sarebbe stato predicato del soggetto rivoluzionario disponibile; molto vicino era in questo caso il pensiero di Adorno, che mescolando a sua volta istanze teologiche e psicanalitiche era giunto ad affermare un giudizio, «anche l'innocente "Che bello!" diventa una scusa per l'ignominia di un'esistenza che è del tutto diversa»,[18] che suonava del tutto simile a quello espresso dal regista nel cortometraggio *La sequenza del fiore di carta* (1969): « L'innocenza è una colpa, l'innocenza è una colpa, lo capisci? E gli innocenti saranno condannati, perché non hanno il diritto di esserlo».

Entrambe le sentenze contenevano una contraddizione permanente, una sineciosi[19] che scaturiva dall'accostamento di una condanna apocalittica a un anelito di redenzione: occorreva riconoscere che la vita inconsapevole dell'*Es*, sacra, era stata violata dal potere al punto che non poteva più riprodursi come in precedenza, senza tuttavia negare che in essa la ricerca del piacere-felicità avesse attuale valore orientativo. Tanto per Pasolini quanto per Adorno il rimedio era quello tratteggiato da Freud stesso, che all'*Es* subentrasse l'Io[20] – ossia il lato cosciente della personalità – non però dominandolo attraverso la ragione strumentale che non era che adattamento all'ordine borghese, bensì riconoscendone le rivendicazioni non solo legittime, ma necessarie alla fondazione della ragione stessa.[21]

---

[17] Circa i rapporti tra psicologia individuale e cultura, Pasolini riferì: «Talvolta la cultura può provocare sensazioni altrettanto forti di quelle provocate dalla natura; queste sensazioni vanno a formare la psicologia di una persona». [HALLIDAY, *Pasolini su Pasolini*, p. 48]. È legittimo ritenere che Pasolini mescolò a Freud Gramsci come i Francofortesi gli avevano mescolato Marx.

[18] Theodor W. ADORNO, *Minima Moralia* (1951), tr. it. Renato Solmi, Einaudi, Torino 2015, p. 16.

[19] La definizione, per quanto riguarda Pasolini, è ricavata da un intervento sul *Menabò* (1959) di Franco Fortini: la *sineciosi*, figura retorica consistente nella predicazione di due attributi contrari in un unico soggetto, viene qui indicata come l'ispirazione prima dell'autore. In senso lato, essa equivale al rifiuto della nozione hegeliana di sintesi: Pasolini disse infatti «Io sono contro Hegel (esistenzialmente – empirismo eretico). Tesi? Antitesi? Sintesi? Mi sembra troppo comodo. La mia dialettica non è più ternaria ma binaria. Ci sono solo opposizioni, inconciliabili.» [PASOLINI, intervista su *Filmcritica*]. Posizione filosoficamente già intrapresa e motivata proprio da Adorno [Cfr. L'introduzione di Leonardo Ceppa a ADORNO, *Minima Moralia*, pp. VII-LI].

[20] Cfr. Sigmund FREUD, *Introduzione alla psicoanalisi* (1917), a cura di Cesare Musatti, Bollati Boringhieri, Torino 1969, p. 485.

[21] Cfr. ADORNO, *Minima Moralia*, pp. 61-63.

In altri termini, che, come avrebbe detto Habermas, lo scopo di ambedue fosse «rendere consapevoli» gli uomini delle disumane condizioni in cui vivevano,[22] era evidente. Altrettanto analoga era la concezione del piacere come pulsione da liberare, non da reprimere. Tuttavia se per Adorno le tipologie caratteriali mantenevano una determinazione transeunte, Pasolini le viveva come eredità genetiche irreversibili: l'autore dei *Minima Moralia* aveva voluto svolgere una microfisica delle offese alla vita al fine di proporre delle provocazioni emancipatrici – seppur in definitiva sul mero piano della coscienza che sopporta pazientemente la pressione alienante e conserva il seme della rivolta sino al *kairos* messianico della liberazione – mentre Pasolini si limitava a indagare i tratti degli attori della tragedia per massimizzarne la carica vitalistica, senza tuttavia pretendere di operare alcuna modifica su di essi né crederla possibile, e applicando in primo luogo tale studio nei propri confronti.[23]

Il frutto di questa concezione, da un punto di vista politico, fu uno sguardo sempre più angosciato perché vedeva scomparire attorno a sé qualunque io educato alternativamente rispetto all'omologazione imperante: l'Italia del secondo dopoguerra si ricostruiva a immagine e somiglianza degli Stati Uniti, riproducendone a tutti i livelli, fin nelle coscienze individuali, la cultura liberale e consumistica. A differenza di Adorno, per il quale nella costruzione della psicologia soggettiva poteva sempre darsi l'autenticità del pensiero autonomo, Pasolini fu perciò condotto, guidato da implacabile onestà intellettuale, a dichiararsi reazionario quando comprese a fine anni '60 che gli esempi di *Es* non mutilato erano ormai persi nel passato.[24] Fu allora che all'aspirazione alla palingenesi cristologico-francescana sottentrò l'orrore sadiano, che avrebbe avvicinato la sua critica tanto alle analisi psicologiche compiute dalla Scuola sotto il nazismo quanto a quelle compiute successivamente nei paesi capitalistici: non stupisce che sarebbe giunto a chiamare il neo-capitalismo «nuovo fascismo».[25]

---

[22] Cfr. Jürgen HABERMAS, *Walter Benjamin. Critica che rende coscienti oppure critica salvifica* (1972), in ID., *Profili politico-filosofici,* a cura di Leonardo Ceppa, Guerini e Associati, Milano 2000, pp. 199-237.

[23] Pressoché tutti gli interventi di Pasolini in ambito politico derivano da spunti personali, tanto che non avrebbe temuto di affermare: «molti – privi della virile e razionale capacità di comprensione – accuseranno questo mio intervento di essere personale, particolare, minoritario. Ebbene?» [Pier Paolo PASOLINI, *Il coito, l'aborto, la falsa tolleranza del potere, il conformismo dei progressisti* (1975), in ID., *Scritti Corsari*, p. 104]. Anche i contributi di critica letteraria e cinematografica, così come alcuni film, drammi e componimenti poetici risentono di uno scavo interiore come base situante per gli argomenti esposti.

[24] «Sono privo, praticamente e ideologicamente, di *ogni speranza.* […] Godere la vita (nel corpo) significa appunto godere una vita che storicamente non c'è più: e il viverla è dunque reazionario. Io pronuncio da qualche tempo proposizioni reazionarie». [PASOLINI, intervista su *Filmcritica*].

[25] «Conosco anche – perché le vedo e vivo – alcune caratteristiche di questo nuovo Potere ancora senza volto: per esempio il suo rifiuto del vecchio sanfedismo e del vecchio clericalismo, la sua

3. Il lascito della disperazione

La contestazione studentesca fu un evento paradigmatico: il potere economico, cavalcando i movimenti di protesta contro l'etica della generazione precedente, si era sbarazzato di un ordine ancora ibridato con il confessionalismo e il moralismo per imporre definitivamente il regime anonimo e tollerante del consumo. Senza più alcun freno da parte delle coscienze il commercio poteva invadere pressoché ogni ambito dell'esistenza: si facevano ambiti di lucro, ad esempio, la sfera del coito (economicamente regolato da prevenzione e aborto) e quella della socialità (compendiata, secondo Pasolini, dalle droghe).[26] In Italia la sinistra si presentava frammentata all'appello, con la direzione del PCI che mirava a entrare nelle istituzioni liberaldemocratiche e già sperimentava i prodromi del compromesso storico, la fascia intellettuale che ammiccava agli studenti e le frange estreme che avrebbero presto intrapreso la lotta armata. Un altro piccolo attore sulla scena politica, il Partito Radicale, voleva forzare i presupposti del liberalismo per conquistare quanti più diritti individuali fossero stati lasciati scoperti dalla rivoluzione sessuale. Ancora, l'estrema destra preparava i primi attentati che avrebbero dato il via alla strategia della tensione mentre gli scandali che colpivano la DC e i servizi segreti americani lasciavano intravedere ombrose trame di potere.

Agli albori delle proteste Pasolini aveva saputo coglierne l'importanza e si era distinto per non essersi voluto allineare con nessuno: in occasione degli scontri a Valle Giulia aveva annunciato di stare dalla parte dei poliziotti in quanto costoro erano i veri figli dei poveri, per poi spronare gli studenti a occupare le sedi del PCI al fine di ravvivarne l'opposizione.[27] Fu allora che la circolazione degli scritti francofortesi giunse certamente fino a lui, o meglio gli giunsero le teorie dell'autore più in voga tra i suoi superstiti (Adorno era morto nel '69 dopo essere stato contestato dai propri studenti): Herbert Marcuse. Gli articoli prodotti da Pasolini sino alla morte, raccolti nei volumi *Il caos, Scritti Corsari* e *Lettere Luterane* risentono precipuamente dell'influenza marcusiana sul sostrato gramsciano-freudiano precedente. Ciò che di originario si conserva è la concretezza delle condizioni esistenziali, per lo scrittore italiano impossibile da rigettare

---

decisione di abbandonare la Chiesa, la sua determinazione (coronata da successo) di trasformare contadini e sottoproletari in piccoli borghesi, e soprattutto la sua smania, per così dire cosmica, di attuare fino in fondo lo "Sviluppo": produrre e consumare. […] Una forma "totale" di fascismo». [Pier Paolo PASOLINI, *Il vero fascismo e quindi il vero antifascismo* (1974), in ID., *Scritti Corsari*, p. 46].

[26] Cfr. Pier Paolo PASOLINI, *La droga: una vera tragedia italiana* (1975), in ID., *Lettere Luterane*, (1976), Garzanti, Milano 2018, pp. 97-104.

[27] Cfr. Pier Paolo PASOLINI, *Il PCI ai giovani!! (Appunti in versi per una poesia in prosa seguiti da una «Apologia»)* (1968), in ID., *Empirismo Eretico* (1972), Garzanti, Milano 2015, pp. 158-163.

per la definizione di un cambiamento – a differenza di una sedicente posizione "antisistema", in realtà illusoria poiché sempre mediata dal sistema stesso[28] – mentre ai fini della critica di tali condizioni sono ricavati dal filosofo tedesco nuovi spunti.[29]

La visione di Marcuse, coniatore dell'espressione «tolleranza repressiva»,[30] entrava in miglior consonanza con il pessimistico vento che spirava sulla tarda opera di Pasolini: quella sosteneva infatti che nell'ordine neocapitalistico ogni forma di tolleranza si rovesciasse nell'imposizione di pratiche e pensieri unidimensionali e integrati, e che solo i giovani, poiché non del tutto plasmati dal sistema, potessero, ma senza garanzie di successo, essere educati alla rivolta – in ciò si superavano, in quanto non ancora giunte ad autoconsapevolezza, le resistenze disperse *à la* Foucault e le culture alternative del Terzo Mondo, conservando invece l'accezione della violenza come momento partigiano di liberazione. Sarebbe stata effettiva tolleranza la soppressione degli elementi socialmente regressivi: non dunque una democrazia cieca, comunque migliore del totalitarismo, bensì una progressivamente orientata.[31]

Anche Pasolini, per quanto provocatorio, denigrava il neocapitalismo con il nome di fascismo per il fatto che il nuovo potere, a differenza del regime, fosse riuscito a omologare tutti gli strati sociali e le comunità dialettali, ma sapeva che nelle istituzioni democratiche albergavano forze scandalisticamente progressive – tanto che si avvicinò ai radicali. Le vittorie referendarie di divorzio e aborto erano ancipiti: da un lato costituivano un passo avanti per i diritti individuali, dall'altro iscrivevano nella cornice economicamente regolata della stasi di classe – le diseguaglianze persistevano ma la cultura atta a infiammare la lotta era scomparsa – il loro esercizio. Il modello era quello della televisione che proponeva, esibendole, determinate modalità di esistenza che i cittadini recepivano passivamente nella fruizione delle immagini; la società edonistica che essa aveva precorso obbligava ad accettare e riprodurre il sempre-uguale, creando

---

[28] «Rifiutare l'uso di questi strumenti significa non voler "conoscere" la realtà, cioè voler morire. […] Finché perdura il sistema che si combatte (nella specie, il sistema capitalistico) esso non va considerato il male, perché anche sotto di esso c'è la realtà, ossia Dio. […] La realtà, di conseguenza, potremo sempre conoscerla "attraverso" il sistema, mai "al di là" del sistema. [Pier Paolo PASOLINI, *La paura di essere "mangiati"* (1968), in ID., *Il caos* (2015), Garzanti, Milano 2017, p. 24].

[29] Come scrive Schwartz nella biografia dedicatagli «benché criticasse il filosofo tedesco, Pasolini sarebbe divenuto una sorta di Marcuse italiano». [SCHWARTZ, *Pasolini Requiem,* p. 551]. Il biografo cita inoltre un articolo de *Il Popolo* in proposito del Pasolini corsaro, nel quale le sue tesi sono accusate di essere «la rifrittura, sette anni dopo, del marcusianesimo. [*Ivi*, p. 872].

[30] Herbert MARCUSE, *La tolleranza repressiva* (1965), in Robert Paul WOLFF e altri, *Critica della tolleranza,* tr. it. Lorenzo Codelli, Einaudi, Torino 1968, pp. 79-105.

[31] «Dovrebbe essere frattanto evidente che l'esercizio dei diritti civili da parte di coloro che ne sono privi presuppone il ritiro dei diritti civili a quelli che impediscono di esercitarli; e che la liberazione dei dannati della terra presuppone la repressione non soltanto dei vecchi, ma anche dei loro nuovi padroni». [*Ibid.*]

consumatori ansiosi di realizzare lo standard permesso dal potere.[32] Secondo Pasolini niente era più disgustoso e ipocrita che annullare il progresso nel crudo sviluppo del lusso e proclamare con falsa coscienza una tolleranza che mascherava il trionfo della «entropia borghese».[33]

La sua impostazione freudiana rinverdita da Sade, profeta della turpitudine di una libertà fatta coincidere con il consumo estremo di sé e del prossimo, l'aveva condotto a concepire la scena italiana con piglio affine a quello dei primi Fromm, Horkheimer, Löwenthal. In *Salò* entro la tesi che nulla sia più anarchico del potere[34] avrebbero trovato espressione ed esorcismo i tipi umani creati dal rapporto di dominio studiati dalla *Zeitschrift*: quello sadomasochistico verso l'autorità, che deifica il caso e il passato al fine di consolidare una situazione pulsionalmente confortante, intrinsecamente gerarchico, contradditorio e potenzialmente omosessuale;[35] quello che il terrore rende sradicato, privato del futuro giacché atomizzato in una spirale di *choc* imprevedibili, brutalmente assimilato ai propri carnefici, stereotipato e paranoide;[36] quello totalitario, che si cela dietro la banalità del male in individui acritici, tanto spontaneamente gregari da confondersi indistintamente con la massa in comportamenti preconcetti, convenzionali.[37] Scrisse inoltre l'autore di non amare più la folla poiché era cambiata «dall'epoca precedente» (appena dieci anni prima)[38] e nell'ultima intervista rilasciata, pubblicata postuma, affermò che in Italia la morte era divenuta un comportamento di massa, vi si respirava aria omicida, tutti erano in pericolo.[39]

Queste furono le parole con cui Pasolini siglò il resoconto sulla società agli sgoccioli della propria vita, un messaggio di sventura e cattivi presagi. La carica filosofica del suo pensiero aveva lastricato la via che egli stava percorrendo inesorabilmente verso la fine di qualunque spiraglio di riscatto per la vita autentica rispetto all'alienazione socio-

---

[32] «È stata la televisione che ha, praticamente (essa non è che un mezzo) concluso l'era della pietà, e iniziato l'era dell'*edonè*. Era in cui dei giovani insieme presuntuosi e frustrati a causa della stupidità e insieme dell'irraggiungibilità dei modelli proposti loro dalla scuola e dalla televisione, tendono inarrestabilmente a essere o aggressivi fino alla delinquenza o passivi fino alla infelicità (che non è una colpa minore)». [Pier Paolo PASOLINI, *Due modeste proposte per eliminare la criminalità in Italia* (1975), in ID., *Lettere Luterane*, pp. 187-188].

[33] PASOLINI, *Il PCI ai giovani!! (Appunti in versi per una poesia in prosa seguiti da una «Apologia»)* p. 165.

[34] Da un'intervista a Pasolini riportata in Erminia PASSANNANTI, *Il corpo & il potere*, Troubador, 2004.

[35] Cfr. Erich FROMM, *Il carattere autoritario-masochistico* (1936), in Max HORKHEIMER, ID. e Herbert MARCUSE, *Studi sull'autorità e la famiglia,* tr. it. Ada Cinato, Utet, Torino 1974, pp. 104-128.

[36] Cfr. Leo LÖWENTHAL, *Individuo e terrore* (1946), in *La società degli individui,* III (2000), n. 9, tr. it. Andrea Sartori, pp. 141-151.

[37] Cfr. Max HORKHEIMER e Theodor W. ADORNO, *Pregiudizio e carattere,* in ID., *La società di transizione,* tr. it. Giorgio Backhaus, Einaudi, Torino 1979, pp. 69-81.

[38] Pier Paolo PASOLINI, *Fuori dal Palazzo* (1975), in ID., *Lettere Luterane*, pp. 105].

[39] Cfr. Furio COLOMBO, *Siamo tutti in pericolo, Tuttolibri,* 8 novembre 1975.

economica. Lo sguardo lucido, certo diretto da un forte sentire, lo aveva reso un critico di straordinario spessore e gli aveva mostrato gli orrori della selva oscura da cui non gli era dato emergere. Purtuttavia, anche di fronte agli scenari più scoraggianti, si dimostrò in grado di recepire dalla disperazione quantomeno degli antidoti (o dei palliativi) culturali per contrastare il disagio diffuso.

In una lettera ad Adorno datata 1958 Horkheimer ammetteva che «quel che oggi vale la pena difendere non mi sembra affatto la realizzazione rivoluzionaria della filosofia, ma ciò che resta della civiltà borghese»[40] e in una conferenza posteriore alla morte dell'amico precisava che «si tratta piuttosto di preservare ciò che ha un valore positivo, come per esempio l'autonomia della singola persona, la sua importanza, la sua psicologia differenziata, alcuni momenti della cultura, senza arrestare il progresso».[41] Accettare dunque il campo di battaglia scelto dal nemico, che in fondo non era così svantaggioso per i marxisti, pessimisti nella teoria e ottimisti nella pratica: coerentemente con l'idea che il vero traguardo dell'Illuminismo fosse l'autonomia critica e non una ragione levigata ad uso apparentemente neutrale,[42] Horkheimer sanzionava gli elementi costruttivi inerenti all'odierna dialettica. Divergeva sensibilmente Marcuse che, considerando la critica ancora nel momento esclusivamente negativo, suffragava il tema del «grande rifiuto» all'ordine costituito.[43]

Da una prospettiva segnatamente razionale Pasolini era più affine a Horkheimer, ma l'abnegazione politica lo trascinava verso un atteggiamento più catastrofico, marcusiano: ciò che egli aveva infatti proposto negli ultimi anni perché lo sviluppo economico coincidesse con il progresso umano[44] era l'educazione della coscienza alla nuova forma storica del benessere diffuso, la quale doveva passare innanzitutto attraverso la garanzia universale dei beni necessari quali istruzione, sanità, alloggi e servizi,[45] e in secondo luogo per un grandioso processo anche solo simbolico ai

---

[40] Max HORKHEIMER, *Gesammelte Schriften,* Fischer, Frankfurt am Main 1996, vol. XVIII, pp. 444-447, citato nell'*introduzione* di Enrico Donaggio a Theodor W. ADORNO, Erich FROMM, Max HORKHEIMER, Leo LÖWENTHAL, Herbert MARCUSE, Friedrich POLLOCK, *La scuola di Francoforte*, Einaudi, Torino 2005, p. XL.

[41] Max HORKHEIMER, *La teoria critica ieri e oggi* (1969), in ID., *La società di transizione,* tr. it. Giorgio Backhaus, Einaudi, Torino 1979, pp. 164-180.

[42] Max HORKHEIMER e Theodor W. ADORNO, *Dialettica dell'Illuminismo* (1947), tr. it. Renato Solmi, Einaudi, Torino 1997.

[43] Cfr. Herbert MARCUSE, *L'uomo a una dimensione* (1964), tr. it. Luciano Gallino e Tilde Giani Gallino, Einaudi, Torino 2019, pp. 250-260.

[44] Cfr. Pier Paolo PASOLINI, *Il genocidio* (1974), in ID., *Scritti Corsari*, p. 229.

[45] «I beni superflui possono essere permessi, e concessi, assumendo a contesto, diciamo spirituale, l'Edoné, il Piacere, solo a patto che siano assicurati i beni necessari: case, scuole, ospedali, e tutti gli altri servizi pubblici (cose, queste, che i paesi di serie A hanno previsto durante la prima rivoluzione

democristiani che, governando da vent'anni, mai si erano premurati di dotare gli Italiani dei beni suddetti.[46] I due centri di irradiazione della cultura, televisione e scuola dell'obbligo, dovevano essere riformati in tale prospettiva, perché producessero non un'umanità infelice e inetta, bensì una libera di autodeterminarsi a partire dalla consapevolezza delle proprie condizioni esistenziali.[47]

Da queste rivendicazioni emergono, in definitiva, tanto la denuncia di uno stadio nuovo dell'umanità, irreversibile e colpevole dello sterminio del precedente, quanto la ricerca di argini, oggetti di uno scivolamento da una realtà effettiva a una realtà possibile, tali innanzitutto da lenire il trauma culturale provocato dall'edonismo di massa. Se perciò con Horkheimer è riscontrabile un'omofilia relativa al potenziale contenuto nella civiltà contemporanea, a conti fatti è prevalentemente in risonanza con Marcuse, anche in ragione di un'attestazione di confronto più esplicita, che è possibile rintracciare quello che è il lascito del marxismo francofortese di Pasolini, prodotto, come si è sostenuto, di una comune assimilazione di Freud, di un fondazionale bacino teorico comunista diviso tra Marx e Gramsci e di affine sensibilità critica rivolta ai medesimi fenomeni storici: scandalizzare e bestemmiare, identificandosi con il diverso e pretendendo la vera cultura contro l'ordine neocapitalistico che la umilia.[48]

Non vi fu forse, nel Novecento, un autore votatosi al *sacer* quanto Pasolini. Proprio nella sacralità della vita ammirata con gli occhi di un martire egli rintracciava il contenuto e la forza dello *ius* calpestato e reclamato: secondo l'idea che i diritti fossero sempre diritti degli altri[49] – e per Pier Paolo l'Altro era paragonabile al mistero di Dio –[50] occorreva battersi fino all'immolazione perché ogni diversità fosse riconosciuta e protetta dal conformismo.[51] Nel segno di tanta polisemica passione la stella Pasolini, oggi come allora, brilla tra le corone francofortesi che ne hanno condiviso, per tutta la vita, il medesimo impegno animante tante feconde riflessioni.

---

industriale, in modo da giungere in qualche modo preparati, alla seconda, assi più "millenaristicamente" importante)». [Pier Paolo PASOLINI, *La sua intervista conferma che ci vuole il processo* (1975), in ID., *Lettere Luterane*, pp. 150-151].

[46] Cfr. Pier Paolo PASOLINI, *Perché il Processo* (1975), in ID., *Lettere Luterane*, pp. 161-167.

[47] Cfr. Pier Paolo PASOLINI, *Le mie proposte su scuola e tv* (1975), in ID., *Lettere Luterane*, pp. 189-196.

[48] Pier Paolo PASOLINI, Relazione al congresso del Partito Radicale (1975), ID., Lettere Luterane, p. 215.

[49] *Ivi*, p. 212.

[50] «Non pensavo direttamente a Dio, ma all'Altro, cosa molto più importante per me». [PASOLINI, *Lettere*, vol. 1, *cronologia*, p. LXXX].

[51] «Contro tutto questo voi non dovete far altro (io credo) che continuare semplicemente a essere voi stessi: il che significa essere continuamente irriconoscibili. […] A identificarvi col diverso». [PASOLINI, *Relazione al congresso del Partito Radicale*, p. 215].

Nota bibliografica

Theodor W. ADORNO, *Minima Moralia* (1951), tr. it. Renato Solmi, Einaudi, Torino 2015.

ID., *Dialettica negativa* (1966), a cura di Stefano Petrucciani, tr. it. Pietro Lauro, Einaudi, Torino 2004.

Theodor W. ADORNO, Erich FROMM, Max HORKHEIMER, Leo LÖWENTHAL, Herbert MARCUSE, Friedrich POLLOCK, *La scuola di Francoforte*, a cura di Enrico Donaggio, Einaudi, Torino 2005.

Furio COLOMBO, *Siamo tutti in pericolo, Tuttolibri,* 8 novembre 1975.

Fernaldo DI GIAMMATTEO, *Pasolini la quotidiana eresia,* in *Lo scandalo Pasolini,* a cura di ID., Edizioni di bianco e nero, Roma 1976.

Sigmund FREUD, *Introduzione alla psicoanalisi* (1917), a cura di Cesare Musatti, Bollati Boringhieri, Torino 1969.

Erich FROMM, *Il carattere autoritario-masochistico* (1936), in Max HORKHEIMER, ID. e Herbert MARCUSE, *Studi sull'autorità e la famiglia,* tr. it. Ada Cinato, Utet, Torino 1974.

Antonio GRAMSCI, *Quaderni dal carcere* (1948-51), Einaudi, 4 voll., Torino 1975-77.

Jürgen HABERMAS, *Walter Benjamin. Critica che rende coscienti oppure critica salvifica* (1972), in ID., *Profili politico-filosofici,* a cura di Leonardo Ceppa, Guerini e Associati, Milano 2000.

John HALLIDAY, *Pasolini su Pasolini* (1969), tr. it. Cesare Salmaggi, Guanda, Parma 2014.

Max HORKHEIMER, *Teoria tradizionale e teoria critica* (1937), in ID. e Herbert MARCUSE, *Filosofia e teoria critica,* tr. it. Giorgio Backhaus, Einaudi, Torino 2003.

Max HORKHEIMER, *La teoria critica ieri e oggi* (1969), in ID., *La società di transizione,* tr. it. Giorgio Backhaus, Einaudi, Torino 1979.

Max HORKHEIMER e Theodor W. ADORNO, *Dialettica dell'Illuminismo* (1947), tr. it. Renato Solmi, Einaudi, Torino 1997.

ID., *Pregiudizio e carattere,* in ID., *La società di transizione,* tr. it. Giorgio Backhaus, Einaudi, Torino 1979.

Leo LÖWENTHAL, *Individuo e terrore* (1946), in *La società degli individui,* III (2000), n. 9, tr. it. Andrea Sartori.

Herbert MARCUSE, *L'uomo a una dimensione* (1964), tr. it. Luciano Gallino e Tilde Giani Gallino, Einaudi, Torino 2019.

ID., *La tolleranza repressiva* (1965), in Robert Paul WOLFF e altri, *Critica della tolleranza,* tr. it. Lorenzo Codelli, Einaudi, Torino 1968.

Karl MARX, *Manoscritti economico-filosofici del 1844* (1844), tr. it. Norberto Bobbio, a cura di Norberto Bobbio, Einaudi, Torino 2004.

Pier Paolo PASOLINI, *Lettere* (1940-1954), a cura di Nico NALDINI, Einaudi, 2 voll., Torino 1988.

ID., *Il caos* (2015), Garzanti, Milano 2017.

ID., *La paura di essere "mangiati"* (1968).

ID., intervista su *Filmcritica*, marzo 1971.

ID., *Scritti Corsari* (1975), Garzanti, Milano 2019.

ID., *Sandro Penna: «Un po' di febbre»* (1973)

ID., *Lo storico discorsetto di Castelgandolfo* (1974)

ID., *Il vero fascismo e quindi il vero antifascismo* (1974)

ID., *Il genocidio* (1974)

ID., *Il coito, l'aborto, la falsa tolleranza del potere, il conformismo dei progressisti* (1975)

ID., *Lettere Luterane* (1976), Garzanti, Milano 2018.

ID., *La droga: una vera tragedia italiana* (1975).

ID., *Fuori dal Palazzo* (1975)

ID., *Due modeste proposte per eliminare la criminalità in Italia* (1975)

ID., *Le mie proposte su scuola e tv* (1975)

ID., *Perché il Processo* (1975)

ID., *La sua intervista conferma che ci vuole il processo* (1975)

ID., *Relazione al congresso del Partito Radicale* (1975)

ID., *Empirismo Eretico* (1972), Garzanti, Milano 2015.

ID., *Il PCI ai giovani!! (Appunti in versi per una poesia in prosa seguiti da una «Apologia»)* (1968)

Erminia PASSANNANTI, *Il corpo & il potere*, Troubador, 2004.

Barth David SCHWARTZ, *Pasolini Requiem,* a cura di Paolo Barlera, Marsilio, Venezia 1995.

Walter SITI, *L'opera rimasta sola,* in Pier Paolo PASOLINI, *Tutte le poesie,* a cura di Walter Siti, 2 voll., Meridiani Mondadori, Milano 2003.

L'UMANO SENZA UMANESIMO: WARBURG E NIETZSCHE

Maurizio GHELARDI

(Università Vita-Salute San Raffaele)

Jacob Burckhardt, Friedrich Nietzsche e Hermann Usener avevano mostrato a Warburg l'erma bifronte della Antichità che non era una fonte antiquaria, né aveva le caratteristiche di una rinascenza (*Wiedergeburt*), quanto piuttosto quelle di una sopravvivenza (*Nachleben*).[1] L'Antico era un polo, un vettore. Non un fine in sé. L'evoluzione culturale non era 'indivisibile', ma uno strumento per svelare la duplice radice della cultura europea: «La vecchia fola stupida di popoli e di età che non sapevano il dolore, non ha … più presa su [Warburg], perché è figlia della vita, sa che essa conosce l'ebrezza, la passione, sin la follia».[2] Warburg aveva recepito da Nietzsche quali contrasti si celassero nell'anima antica, come cultura antica e spirito antico fossero una sintesi - provvisoria e fragile - di opposti, e come tale dialettica rimandasse agli elementi costitutivi della espressione umana.

A conclusione del seminario che Warburg tiene nel semestre estivo del 1927 su Burckhardt e Nietzsche, si legge: «In Nietzsche e in Burckhardt possiamo scorgere come la veggenza si biforca nelle sue concezioni fondamentali. L'una insegna e modella senza esigere; l'altra esige perché trasforma servendosi dell'antico orgiasmo del primo danzatore».[3]

---

[1] Cfr. Maurizio GHELARDI, *Edgar Wind, Percy Schramm e il Warburg Kreis. Sui concetti di Nachleben, Renova tio e Correctio*, "Engramma", 176, 2020, http://www.engramma.it/eOS/index.php?id_articolo=3948.

[2] Cfr. Giorgio PASQUALI, *Aby Warburg*, "Pègaso", II, 4, 1930, p. 486.

[3] Le citazioni seguenti sono tratte da Aby WARBURG, *Burckhardt und Nietzsche*, *Schlußübung* (esercitazione finale), WIA (Warburg Institute Archive), 113.2.3. Si tratta delle conclusioni del seminario che Warburg tenne nel semestre estivo del 1927, parallelamente all'esercitazione sulla *Kulturwissenschaftliche Methode*). Una versione di questo testo è stata pubblicata da Bernd ROECK, *Aby Warburgs Seminarübungen über Jacob Burckhardt im Sommersemester 1927*, "Idea", X, 1991, pp. 86-88. L'edizione da cui qui si cita è in corso di pubblicazione da parte dello scrivente in: Aby WARBURG, *Immagine Parola: Saggi, Conferenze, Frammenti*, Einaudi Editore, Torino 2021; una precedente traduzione in: Aby WARBURG,

Entrambi hanno «raccolto l'onda mnemica»[4] del passato e, sebbene Burckhardt abbia «riportato alla luce la festa» che lo ha costretto a riflettere su un frammento della vita elementare», egli ha avvertito «la pericolosità della propria vocazione». Nietzsche ha cercato invece di «far causa comune con questo demone» abbandonandosi «al soffio del dio della distruzione». «Romanismo e germanesimo trovano in Burckhardt un equilibrio…», mentre in Nietzsche «l'orgiasmo anticheggiante» diventa un impulso che egli non riesce a fronteggiare. «Come poeta, in lui scaturiscono evocazioni che provengono da un ambito musicale mai raggiunto da Burckhardt», sebbene entrambi «continuino a fiorire innestati» sullo «stesso tronco» alimentato da due flussi. «Da un lato – quindi, abbiamo - Agostino di Duccio e Nietzsche, dall'altro Burckhardt e gli architetti: tettonica contro linea». Così, in Nietzsche «la commozione estatica si fonda su una esperienza primordiale, che ha le sue radici nella profondità del culto orgiastico umano; nel secondo [Burckhardt] e negli architetti la tettonica ha la funzione di racchiudere e contenere le radici orgiastiche».

In queste affermazioni Warburg condensa il senso della sua assimilazione della concezione del Rinascimento di Burckhardt, il quale aveva scandagliato la patologia dello spirito umano attraverso lo studio della storia della civiltà: «il nostro punto di partenza: l'unico centro permanente e almeno per noi possibile: l'uomo che soffre, che anela e che agisce, l'uomo qual è, qual è sempre stato e sempre sarà. Perciò la nostra considerazione della storia sarà, in certa misura, patologica».[5]

Warburg, che da Burckhardt riprende l'idea che le feste rinascimentali segnano «nella loro forma più elevata … un effettivo passaggio dalla vita concreta all'arte»,[6]

La Rinascita del Paganesimo antico e altri scritti (1917-1929), a cura di M. Ghelardi, Aragno Editore, Torino 2007, pp. 901 sgg.

Nel fascicolo conservato nell'Archivio è conservato un quaderno con la copertina nera che raccoglie appunti per questo seminario, tra i quali si trova anche una versione parziale di questo testo. Da segnalare i rimandi al saggio di Charles ANDLER, *Jacob Burckhardt et Nietzsche: leur philosophie de l'histoire*, "Revue de Synthèse historique", XV, 1907, pp. 121-149 e al libro di Ernst BERTRAM, *Nietzsche. Versuch einer Mythologie*, Bondi, Berlin, 1918, p. 3, da cui Warburg riporta l'affermazione: «ogni sopravvivenza ed ogni effetto prolungato di una individualità oltre la soglia che delimita la sua vita personale … si sottrae ad ogni influenza meccanica, ad ogni intervento razionale» (Ernst BERTRAM, *Nietzsche. Per una mitologia*, Il Mulino, Bologna 1988, p. 45). L'ultima parte del quaderno contiene appunti sul concetto di Rinascimento e citazioni dalle opere di Burckhardt. Infine, sono conservati i testi delle esercitazioni degli studenti per questo seminario.

[4] Aby WARBURG, *Burckhardt und Nietzsche*, op. cit., WIA 113.2.3.

[5] Jacob BURCKHARDT, *Über das Studium der Geschichte*, Beck, München, 1982; edizione italiana Jacob BURCKHARDT, *Sullo studio della storia*, a cura di M. Ghelardi, Einaudi, Torino, 1998, p. 5.

[6] Jacob BURCKHARDT, *Die Cultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch*, in Jacob Burckhardt, *Werke, Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 4, Beck/Schwabe, München/Basel, 2018, p.100; traduzione italiana in base alle prima edizione del 1860 Jacob BURCKHARDT, *La Civiltà del Rinascimento in Italia. Un tentativo di interpretazione*, a cura di M. Ghelardi, Einaudi, Torino, 2006, p. 133.

cerca di articolare questa enunciazione in un insieme di frammenti che intitola *Festewesen*[7] e che avrebbero dovuto costituire la base di un più ampio progetto di ricerca. Significativo in tal senso è un appunto risalente al 1924 ove si legge:

> Le fasi della oscillazione tra i poli della atarassia (contemplatio) e dell'estasi (kinesis) sono riconoscibili come leggi del movimento circolare se noi concepiamo la prassi cultuale, le cui forme affievolite abbiamo fissato come feste profane, come una scala intermedia tra religione e concetto in quanto funzione catalitica nella coniazione dei valori espressivi, dato che la prassi cultuale raccoglie, formandole, la somma delle impressioni, sebbene tale prassi continui ad essere un movimento sofferente.[8]

A dispetto non solo di Gobineau, ma anche delle superficiali interpretazioni che avevano visto nella *Civiltà del Rinascimento in Italia* il trionfo di una libera e amorale soggettività, Warburg frantuma il concetto di Rinascimento in un mosaico di osservazioni che inscrive in un'ampia storia della civiltà, in cui centrale appare la vicenda delle migrazioni delle culture e dei relativi simboli. Si tratta di una sorta di "polivocità pichiana" che rende enigmatico ogni simbolo: dalle edeniche utopie di Botticelli, alle tormentate visioni di Dürer, dal sereno municipalismo di Ghirlandaio, all'inquietante ciclo dei mesi di Schifanoia:

> Il Rinascimento italiano ha cercato di interiorizzare questa eredità di engrammi fobici con una particolare ambivalenza: da un lato, per i nuovi soggetti emancipati del temperamento mondano questa eredità ha rappresentato un utile incitamento, permettendo di comunicare così ciò che era indicibile a quanti lottavano contro il destino e per la propria libertà personale. Dall'altro, visto che un simile incitamento si svolgeva come una funzione mnemica - dato che esso era stato purificato attraverso forme coniate precedentemente attraverso una creazione artistica - la restituzione restava un atto che tra una auto-rinuncia all'impulso dell'Ego e una consapevole forma artistica delimitata - posta tra Dioniso e Apollo - prescriveva al genio artistico il suo luogo interiore ….[9]

---

[7] WIA, 62.1.

[8] Aby WARBURG, *Zum Vortrag von Karl Reinhardt über Ovids Metamorphosen*, stampa privata (Hamburg, o. J. u. S.); traduzione italiana Aby WARBURG, *A proposito della conferenza di Karl Reinhardt sulle Metamorfosi di Ovidio*, in: Aby Warburg, *La Rinascita del Paganesimo antico e altri scritti (1917-1929),* cit., pp. 259-270 (anche di questo testo è in corso di pubblicazione una nuova traduzione, cfr. n. 3. Si tratta della introduzione alla conferenza tenuta il 24 ottobre 1924 da Karl Reinhardt alla *Kulturwissenschaftliche Bibliothek Warburg* (WIA, 92.3.1=92.3.3).

[9] Aby WARBURG, *Einleitung*, in A. Warburg, *Der Bilderatlas Mnemosyne*, Brink, Berlin 2000; edizione italiana Aby WARBURG, *Mnemosyne. L'atlante delle immagini*, Aragno, Torino, 2002, pp. 3-5. Traduzione ripubblicata con testo tedesco a fronte, Aby WARBURG, *Mnemosyne. Einleitung. Introduzione al Bilderatlas (1929)*, "Engramma", 138, 2016, http://www.engramma.it/eOS/index.php?id_articolo=2991. Questa *Introduzione* è l'unico testo compiuto di Aby Warburg sul progetto del famoso *Atlante delle immagini*. Warburg scrisse questo testo nel 1929 per l'edizione che era in programma presso l'editore

Già in quest'ultima affermazione si può cogliere *in nuce* il dialogo che, attraverso Burckhardt, Warburg stabilisce con Nietzsche.

D'altra parte, era stato proprio l'anticlassicismo di Burckhardt, il quale aveva concepito l'arcaismo come l'autentico e genuino carattere della civiltà greca, a spingere Warburg a interpretare la dialettica nietzscheana di apollineo e dionisiaco in senso patologico e antropologico, sicché egli aveva potuto avvicinarsi allo studio dell'uomo rinascimentale ereditato da Burckhardt collocandolo in una costellazione storicamente provvisoria. Per Burckhardt la produttività di una cultura dipende infatti sempre dalla consapevolezza del rapporto tra un fondo 'patologico' dell'uomo e la sua capacità di poter *parler peinture*:

> molto presto ci si scontra con la scoperta che la maggior parte dei più alti risultati conseguiti dalla storia dell'arte sono solitamente espressi solo attraverso formule relativizzanti. La fisionomia di un'epoca, di una scuola, di un maestro, di un quadro vengono spiegate solo attraverso l'opposizione con altre epoche, scuole, maestri e quadri oppure cercando solo similitudini dal grande regno delle cose infinite, cosicché invece dell'essenza emerge sempre solo una immagine, al posto dell'autentico nome solo un simbolo. Non riusciamo mai a *de*scrivere veramente la vita profonda di uno stile, di un'opera d'arte, ma sempre solo a *circo*scriverla.[10]

L'esistenza di forme pre-linguistiche, che solo in parte potevano risolversi in linguaggio verbale, spinge Warburg ad accostarsi all'antropologia e alla psicologia sperimentale, e a ricondurre la genesi dell'arte figurativa al suo fondo costitutivo. Perciò si propone di raccogliere per la sua ricerca sulla "psicologia della creazione artistica" documenti sia dall'ambito linguistico che da quello delle arti figurative, nonché nel dramma religioso e profano.

La 'costrizione' a confrontarsi con il mondo delle forme costituito da valori espressivi *pre*coniati - provengano essi dal passato o dal presente - indica per Warburg la polarità come carattere precipuo della cultura del Rinascimento, giacché modelli pagani sono utilizzati per l'iconografia cristiana, ricalchi classici convivono accanto a residui della tradizione medievale, reminiscenze dell'astrologia ellenistica e araba permangono all'interno della stessa cultura riformista. La caratterizzazione del mondo pagano come cosmo olimpico dalle forme chiare era stata acquisita dopo un periodo di strenua

---

Teubner di Lipsia. Il testo era stato dattiloscritto da Gertrud Bing. La prima versione di questa introduzione era stata pubblicata nel volume *Geburtatlas* preparato per festeggiare il settantesimo compleanno di Max Moritz Warburg il 5 giugno 1937. Cfr Maurizio GHELARDI, *Mnemosyne contesa. Editoriale*, „Engramma", 151, 2017, http://www.engramma.it/eOS/index.php?id_articolo=3335.

[10] Jacob BURCKHARDT, *Vorlesungen über Geschichte der Malerei. 1844-1845*, in J. Burckhardt, *Werke, Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 18, hrsg. v. E. Mongi-Vollmer u. W. Schlink, Beck/Schwabe, München/Basel, 2006, pp. 41-42.

resistenza da parte di due forze che, nonostante la loro barbara anti-classicità, si potevano ritenere a buon diritto gli autentici e autorevoli tutori dell'eredità antica. Queste due forze erano da un lato i sopravvissuti simboli mostruosi dell'astrologia ellenistica, dall'altro il cosmo delle forme dell'Antico "alla francese", così come esse si presentavano nel bizzarro realismo della seconda metà del Quattrocento. Un realismo questo incentrato sull'iconicità dei volti e dell'abbigliamento, un camuffamento apparentemente innocuo che si presentava negli arazzi fiamminghi o nelle illustrazioni dei demoni ovidiani o della liviana grandezza romana.

L'impeto dirompente del linguaggio gestuale, dei valori espressivi antichi, intesi in senso antropologico oltreché archeologico e storico, aveva segnato dunque non tanto e non solo il sorgere di una nuova soggettività, bensì il tramonto dell'idea di un centro unificatore del sapere. E ciò appare in perfetta sintonia con quello che per Burckhardt è il processo che ha condotto dopo i primi due decenni del XVI secolo a una involuzione del Rinascimento, al trionfo del 'ciceronismo' e a una pittura (*Schnellmalerei*) che soggiaceva a determinate prescrizioni.[11]

Ciò spiega perché Warburg si fosse soffermato a indagare gli opachi frammenti di senso, i vischiosi grovigli di immagini, i caotici ingorghi di simboli, in sostanza: il conflitto tra stili diversi e tradizioni alternative. Tali sono appunto le piste che, sulla scorta di Burckhardt, Warburg aveva perseguito soprattutto riguardo al legame tra Rinascimento italiano e realismo nordico. Se Warburg aveva assimilato da Burckhardt, oltre alla *Civiltà del Rinascimento*, anche i saggi postumi su *I Collezionisti*, *La Pala d'altare* e *Il Ritratto*,[12] che cosa aveva metabolizzato da Nietzsche?

Anzitutto occorre sottolineare che siamo di fronte a due figure che non possono essere facilmente 'risolte': non hanno costruito sistemi, e la loro biografia intellettuale è caratterizzata da uno stretto intreccio tra vita e ricerca.[13] Entrambi sono stati due orchi marini che hanno frantumato e assimilato come carta assorbente tutto quello che si era fatto loro incontro: filosofia, storia dell'arte, principio di causalità e di individuazione,

---

[11] Cfr. BURCKHARDT, *Die Cultur der Renaissance in Italien,* op. cit., p. 169 sg; BURCKHARDT, *La Civiltà del Rinascimento*, op. cit., p. 190 sg; un esempio di tale involuzione della pittura è per Burckhardt l'importanza che assume l'opera di Giovanni Battista Armenini (1530-1609).

[12] Cfr. Jacob BURCKHARDT, *Beiträge zur Kunstgeschichte von Italien*, Lendorff, Basel, 1898, ripubblicato in Jacob BURCKHARDT, *Werke, Kritische Gesamtausgabe*, op. cit., Bd. 6, 2000; edizione italiana Jacob BURCKHARDT, *L' arte italiana del Rinascimento: La pala d'altare. Il ritratto. I collezionisti*, 3 vol., a cura di M. Ghelardi, Marsilio, Venezia, 1994-1995.

[13] Sul rapporto Warburg-Nietzsche si veda in ultimo Carlotta SANTINI, *Zwischen Geschichte und Gedächtnis: Aby Warburg, Jacob Burckhardt und Friedrich Nietzsche*, in C. Santini, A. Jensen, *Nietzsche on memory and history*, De Gruyter, Berlin/New York, 2020, pp. 279-300, in particolare pp. 281-282; cfr. anche Helmut PFOTENHAUER, *Das Nachleben der Antike. Aby Warburgs auseinandersetzung mit Nietzsche,* "Nietzsche Studien", XIV, 1985, pp. 298-313.

origine del linguaggio… Non solo. Nietzsche e Warburg erano consapevoli di vivere in una società sempre più stratificata, e allo stesso tempo capillarmente dispersa, dove ogni tentativo volto a delimitare gli ambiti conoscitivi appariva destinato alla inadeguatezza. Questa situazione ha profondamente segnato la loro evoluzione intellettuale intrecciandosi alla analisi sintomatologica del loro tempo.

Non è dunque casuale se la prima pietra della *Biblioteca Warburg* sia stata collocata il 25 agosto 1925, esattamente 25 anni dopo la morte di Nietzsche. Warburg possedeva quasi tutte le opere di Nietzsche, tra cui l'edizione Kröner in 19 volumi, e conosceva sicuramente *Così parlò Zarathustra* e *Sull'utilità e il danno della storia per la vita.*[14] L'impressione è che abbia fatto una lettura sgranata e non sistematica di Nietzsche fino al 1927. Ma era stata soprattutto l'attenta lettura della *Nascita della Tragedia* ad aver avuto su di lui fin dalla sua formazione un grande impatto. Aveva letto la terza edizione nel 1889, mentre si trovava a Strasburgo. L'*Handexemplar* contiene diverse sottolineature, soprattutto del prefisso *Ur* che, come vedremo, rimanda a un principio chiave per Nietzsche e per Warburg, vale a dire all'arcaismo.[15] In un appunto del 17 maggio 1929, pochi mesi prima della morte, confessa: «definire l'erma bifronte dell'Antico come apollineo-dionisiaco, per coloro che scrissero dopo il 1886 non fu (molto) pesante, ma in precedenza si trattava di una vera e propria eresia …».[16]

Come risulta dal *Tagebuch*, Warburg si era confrontato direttamente con Nietzsche il 9 settembre 1905:

> …ora mi è chiaro che l'iconografia storico-stilistica della morte di Orfeo concerne il problema nietzschiano della nascita della tragedia che dovrebbe essere definita come l'origine della tragedia dallo stile apollineo (spirito) della danza dionisiaca. Solo ieri l'altro ho capito che Nietzsche ha scritto sullo sviluppo dello 'stile rappresentativo', fatto finora che mi era sfuggito. Peccato che Nietzsche non abbia familiarità con i dati della antropologia e del folklore! Anche in questo caso il peso specifico di queste discipline avrebbe avuto un effetto regolatore sui suoi voli da uccello sognatore.[17]

---

[14] Cfr. Maurizio GHELARDI, *Una torretta girevole corazzata in terra straniera*, "Belfagor", fasc. 6, 1998, pp. 649-662.

[15] Due significative sottolineature si trovano nel § 8 e riguardano i passi ove si legge: «per il vero poeta la metafora non è una figura retorica, bensì una immagine sostitutiva che gli si presenta concretamente, in luogo del concetto … adesso Dioniso non si esprime più attraverso un'energia ma in quanto eroe epico …» (Friedrich NIETZSCHE, *La nascita della tragedia*, in F. Nietzsche, *Opere*, ed. G. Colli-M. Montinari, Adelphi, Milano, 1972, vol. III, tomo I, p. 59).

[16] Aby WARBURG, *Tagebuch der Kulturwissenschaftlichen Bibliothek Warburg*, hrsg. v. K. Michels u. Ch. Schoell-Glass, Akademie Verlag, Berlin, 2001, 17 Mai, 1929.

[17] WARBURG, *Tagebuch*, op. cit., 9 September 1905 (WIA, 10.3).

L' osservazione è preceduta da un appunto datato 8 settembre che si trova alla fine di una copia del suo saggio su *I costumi teatrali per intermezzi del 1589* pubblicato nel 1895 e conservato nella sua Biblioteca: «vedo oggi per la prima volta che Nietzsche nella sua *Nascita* ha trattato dettagliatamente il tema della nascita dell'opera. Ma quanto erroneamente rispetto al processo storico!!».[18] L'osservazione si riferisce al §19 del saggio nietzschiano dove l'autore sostiene che «l'uomo artisticamente impotente … non ha il sentore della profondità dionisiaca della musica e trasforma il godimento musicale in una retorica intellettualistica di parole e di accenti … in uno stile rappresentativo …».[19] La critica di Warburg si spiega col fatto che negli *Intermezzi* egli sostiene che il melodramma tardo-rinascimentale fiorentino è un esempio di interazione tra parola e musica, tra stile e pathos.[20] Nietzsche invece afferma che l'alternarsi di discorso e canto, tipico dello stile rappresentativo, contraddice la dialettica di dionisiaco e apollineo: solo l'illusione di un'epoca tarda, alessandrina come ad esempio quella tardo-rinascimentale, che si era posta in contrasto con la tragedia originaria fondata sul primato dell'elemento musicale e sulla rappresentazione diretta delle passioni, può illudersi di far risorgere il «dolore elegiaco di una perdita eterna»[21] e la terribile serietà dei primordi dell'umanità.

Al di là di questa divergenza, la posizione di Warburg rispetto a Nietzsche appare a ben vedere più complessa. Nella copia prima citata del saggio sugli *Intermezzi* Warburg aveva apposto una nota datata 1905: «sul sorgere dello stile rappresentativo si veda il mio lavoro sui costumi teatrali: allora a Firenze non avevo tra le mani Nietzsche e la

---

[18] Cfr. Aby WARBURG, *Die Erneuerung der heidnischen Antike. Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Geschichte der europäischen Renaissance*, (Nachdruck der Ausgabe, 1932), in A. Warburg, *Gesammelte Schriften (Studienausgabe)*, hrsg. v. H. Bredekamp u. M. Diers, Akademie Verlag, Berlin 1998, B. I, p. 421.

[19] Cfr. NIETZSCHE, *La nascita della tragedia*, op. cit., p. 127.

[20] Cfr. Aby WARBURG, *I costumi teatrali per gli Intermezzi del 1589. I disegni di Bernardo Buontalenti e il Libro di conti di Emilio de' Cavalieri. Saggio storico-artistico*, "Atti dell'Accademia del Regio Istituto Musicale di Firenze: Commemorazione della Riforma melodrammatica", XXXIII, 1895, pp. 133-146, 13 ill. Questo saggio è stato pubblicato e nuovamente tradotto in base alla versione tedesca in: Aby WARBURG, *Die Erneuerung der heidnischen Antike*, op. cit., Bd. I, p. 421. Cfr. inoltre WIA 42.2.3 (*Handexemplar*) e WIA 42.1 (versione originale tedesca, Aby WARBURG, *Theaterkostüme zu den Intermedien von 1589*, ripubblicata in appendice a WARBURG, *Die Erneuerung der heidnischen Antike*, op. cit., pp. 422-438) oltre al testo della recensione in "La Nazione", 17-18 Giugno 1895. Cfr. inoltre WIA 41 per i materiali preparatori. Una nuova traduzione collazionata sull'originale tedesco è in corso di pubblicazione. Nel § 19 de *La nascita della tragedia* Nietzsche aveva invece affermato che «questa musica d'opera totalmente alienata e incapace di devozione» era stata «accolta e curata con entusiastico favore, quasi come la rinascita di ogni vera musica … dalla mondanità assetata di distrazioni di quei circoli fiorentini» del tardo Cinquecento (NIETZSCHE, *La nascita della tragedia*, op. cit., p. 124).

[21] NIETZSCHE, *La nascita della tragedia*, op. cit., p. 125 sg.

questione del dionisiaco era ancora molto lontana».[22] Alcuni anni prima, in un frammento del 26 febbraio del 1900, aveva messo a confronto Arnold Böcklin e Adolf von Hildebrand: «In Böcklin e Hildebrand l'Antico sopravvive in entrambi le sue accentuazioni del movimento: dionisiaco, intensificatore in Böcklin come contorno e colore; apollineo mitigatore in Hildebrand, la facciata».[23] Dunque, nonostante la sua presa di distanza a proposito del significato del melodramma fiorentino tardo-rinascimentale, già nel 1900 Warburg aveva compreso che la dialettica tra apollineo e dionisiaco costituiva il fondamento della trasformazione dello stile artistico.

Una simile convinzione implica un'opposizione alla concezione classicista, l'importanza dell'arcaismo come elemento costitutivo della religione dell'arte greche che Burckhardt e Nietzsche avevano affermato e che adesso è interpretato da Warburg in senso antropologico. Sotto questa luce si chiarisce l'affermazione sopra ricordata che Nietzsche non avesse familiarità con i dati dell'antropologia e del folklore. E dunque spiega perché Warburg avesse evidenziato nella sua copia della *Nascita della tragedia* il prefisso *Ur*, che indica appunto una radice originaria, arcaica. Detto altrimenti: la presenza costitutiva del dionisiaco nell'agone tragico della cultura chiarisce non solo il tentativo di Warburg di disciplinare e di racchiudere l'elemento arcaico, dionisiaco, entro le formulazioni di pathos, ma presuppone anche la perenne lotta contro il riflesso coatto della proiezione di cause, contro l'antropomorfismo.

Nell'arte tra XV e XVI secolo lo stile abbraccia sia i segni di una concezione religioso-antropormorfica sia quelli di una concezione logico-matematica che, muovendo dal caos delle impressioni, cerca di superare gli antichi simboli astrali che conservano il pathos di un'oscura esistenza primitiva mitopoietica. Perciò Warburg insiste che la sua ricerca mira a raccogliere il "materiale storico artistico per una psicologia dello sviluppo", che oscilla tra una fissazione delle cause come immagini e una come segni, e che «la creazione e il godimento artistici richiedono l'unione vitale tra due forme di atteggiamento psichico che di solito si escludono»,[24] cioè tra «uno smarrimento passionale di sé fino ad un completo immedesimarsi con l'impressione, e una fredda e distaccata *sophrosyne* nella considerazione ordinatrice delle cose».[25] Il destino dell'artista, ma anche quello dell'uomo moderno che impara ad orientarsi nel pensiero e nell'universo, si colloca dunque tra il caos dell'eccitazione dolente e la tettonica, in sostanza, tra Nietzsche e Burckhardt. Al pari dell'antropologo culturale

---

[22] WARBURG, *I costumi teatrali per gli Intermezzi*, op. cit., pp. 133-146.
[23] Aby WARBURG, *Grundlegende Bruckstüke zu einer pragmatischen Ausdruckskunde*, hrsg. v. S. Müller, Edizioni della Normale, Pisa, 2011, frammento 394.
[24] WARBURG, *Burckhardt und Nietzsche. Schlußübung*, op. cit.
[25] WARBURG, *Zum Vortrag von Karl Reinhardt über Ovids Metamorphosen*, op. cit., n. 8.

Warburg cerca così il principio costruttivo dell'invariante antropologica che determina le varianti delle diverse culture. Perciò nel 1927 Warburg scrive: per scorgere il carattere dell'Antico nel simbolo dell'erma bifronte Apollo-Dioniso «non è più necessaria nessuna attitudine rivoluzionaria».[26]

In due occasioni Warburg torna sulla funzione costitutiva della dialettica tra apollineo e dionisiaco. Nella conferenza su Dürer inserita nel ciclo *Einführung in die Kultur der italienischen Frührenaissance (1908-1909)* si legge: «Strade diverse ci conducono alla scoperta della bellezza. L'erma bifronte Dioniso e Apollo dovrebbe collocarsi all'ingresso del primo Rinascimento».[27] Mentre in una bozza stesa per introdurre la conferenza romana del 1929 su *L'Antico romano nella bottega di Ghirlandaio* Warburg scrive:

> Nietzsche, nella *Nascita della tragedia* (1886), ci ha insegnato a considerare l'Antico attraverso il simbolo della erma bifronte di Dioniso e Apollo. In precedenza, ogni tentativo di considerare l'estasi tragica come un bene caratteristico dell'eredità dell'Antico era sempre stato uno sviamento romantico che non era passibile di dimostrazione, un errore che non si conciliava con i risultati della storia della estetica archeologica del tempo.[28]

L'esperienza vissuta è dunque la matrice primaria nel mondo dell'espressione della commozione tragica.

Warburg ritiene l'uomo un essere cinetico, carico di dolore, lutto, passioni, che cerca di appropriarsi e trasformare la realtà, dapprima inglobandola in modo antropomorfico, quindi oggettivandola in forme. L'apollineo (cioè la forma) è indispensabile alla vita *solo* nella sua tensione tragica con il dionisiaco, e anche la creazione artistica richiede «l'unione vitale tra due forme psichiche: tra una perdita appassionata di sé e una completa identificazione con l'impressione…».[29] Il compito dell'arte consiste nell'accollarsi il dolore e la lacerazione risorgenti della vita. Perciò occorre restituire l'uso di determinate espressioni, che denotano situazioni patologiche primarie, ai contenuti originari e al relativo linguaggio che le aveva espresse, a quello che Warburg definisce più volte il fondamento psico-biologico del comportamento umano.

Del resto, Nietzsche aveva interpretato la tragedia greca non come un genere letterario, bensì come un esempio di antropomorfismo che si riallacciava alla musica. La musica greca, in quanto linguaggio significante, racchiude in sé un senso extra-

---

[26] WARBURG, *Einleitung*, *Der Bilderatlas Mnemosyne*, op. cit., p. 4, (trad. it. Op. cit., p. 4).
[27] Aby WARBURG, *Einführung in die Kultur der italienischen Frührenaissance (1908-1909)*, a c. di G. Targia, Aragno Editore, Torino, 2013, p. 420.
[28] Aby WARBURG, *La Rinascita del Paganesimo antico e altri scritti (1917-1929)* op. cit., p. 865.
[29] WARBURG, *Burckhardt und Nietzsche. Schlußübung*, op. cit.

musicale che non può essere espresso attraverso il linguaggio verbale, poiché si relaziona alla contraddizione e al dolore originari. La musica greca è "tempo allo stato puro", mentre la moderna partizione matematica del ritmo indica solo la subordinazione alla plasticità, l'assoggettamento del tempo allo spazio e alla durata. Riscoprire l'arcaicità significa relazionarsi a una cultura in cui le sonorità sono legate a un senso affettivo e patologico, quando la percezione del tempo non si è ancora parcellizzata in discorso. L'uomo ha dato nomi alle cose in base alla sensazione che esse hanno prodotto in lui, e la stessa sonorità si regola in base all'effetto che le cose provocano, divenendo caratteristica stessa delle cose.

Nella civiltà moderna le figure sono invece recepite passivamente dallo spettatore e solo in funzione della loro forma. La mobile e caotica materia degli stimoli e delle impressioni sensoriali viene tradotta in un insieme di metafore. E ciò vela se non addirittura sopprime il senso, l'unità interna di senso *nelle* immagini. Lo stesso movimento corporeo presuppone una scala di manifestazioni vitali che abbraccia tutte le azioni mimiche che si collocano tra due estremi, tra l'apollineo e il dionisiaco:

> Nella rappresentazione dell'arte percepiamo l'eco di questo abissale abbandono … quando gli individui camminano, corrono, ballano, afferrano, trasportano. Questo aspetto è un segno essenziale e inquietante di valori espressivi».[30]

Lo scatenamento sfrenato del movimento espressivo corporeo, così come si è realizzato in particolare nell'Asia Minore al seguito degli dèi dell'ebbrezza, «include l'intera scala delle manifestazioni cinetiche della vita di una umanità fobicamente scossa, attraverso un flusso che dall'abbattimento inerme conduce fino all'ebbrezza omicida, e che comprende tutte le azioni mimiche che si trovano tra questi due estremi. […] Il contorno dello stampo tiasotico»[31] costituisce dunque un contrassegno essenziale e perturbante di questi valori espressivi che parlavano agli occhi degli artisti rinascimentali, ad esempio dai sarcofagi antichi.

Dioniso corrisponde a un'esperienza che è inerente al carattere umano. Ma come si cristallizza lo stimolo dionisiaco in un valore espressivo simbolico stabile? Come 'scarica' questa risorgenza dionisiaca l'arte del Rinascimento? Come si trasmette visivamente l'energia simbolicamente domata? Per Warburg il linguaggio del corpo grazie al suo movimento interno ed esterno trasferisce nell'occhio dell'osservatore questa energia nell'immagine come una decodificazione energetica. Solo il corpo medita il sogno di una totalità arcaica, e solo la totalità del suo *Erlebnis* rappresenta la

[30] WARBURG, *Mnemosyne. Einleitung. Introduzione*, op. cit., C3.
[31] *Ibid.*

via per la quale l'uomo moderno lascia dietro di sé tutto il ciarpame della storia intesa come progresso. Per Warburg la tradizione iconografica e iconologica si espande così come una ricezione energetica che si colloca ben oltre l'identificazione delle figure e la decifrazione dei significati.

D'altro canto Nietzsche aveva affermato l'interdipendenza tra metodo filologico tipico del positivismo e la dissoluzione del tempo organico della storia. Nel momento in cui l'uomo ha preteso di trasformare la storia in una scienza filologica ha quantificato il passato, ne ha dissolto la continuità organica in una serie lineare di fatti ed eventi. In questa cornice anche il linguaggio ha una diversa funzione. Tra Nietzsche e Warburg esso si trasferisce progressivamente dalle mani dei filologi a quelli degli etno-psicologi, degli antropologi e dei teorici della conoscenza. Le parole sono concepite come portatrici antropologiche di fenomeni costitutivi della esperienza umana, anteriori all'incivilimento della parola. Ciò comporta una sovra-tensione dell'essere: dietro i segni e i suoni stanno forze spirituali radicali e creative. Ed è proprio questo l'aspetto che si rispecchia nella sintassi warburghiana, nel suo tentativo di costruire una grammatica e una sintassi dilatando così l'esperienza, il modo in cui l'uomo cerca di costruire un orientamento nel mondo e nel pensiero. Perciò la ricerca, la stessa prosa warburghiane sembrano accendersi ed estinguersi continuamente, ma soprattutto paiono al fondo liquidare ogni concetto di verità, giacché ogni fondamento che non sia riconducibile a un presupposto psichico e biologico non è che pascolo o steppa.

La riflessione di Warburg si pone dunque come prosecuzione e al tempo stesso ulteriore sviluppo della visione anticlassicista di Burckhardt e di Nietzsche, che si riverbera nel tentativo di dissolvere la concezione storico-lineare di cui fino allora si era nutrita la storia dell'arte grazie alla scomposizione grammaticale dell'ideale classico di bellezza. Le creazioni artistiche sono un prodotto organico di questo processo vitale, giacché in esse si riconoscono risposte adeguate rispetto alle esigenze umane verso il mondo esterno. Sono «forme di equilibrio» che rispondono a un processo di adattamento dell'uomo nella realtà.

La frantumazione filologica del tempo storico operato dal positivismo scientifico, il pluralismo empirico della moderna e l'amebica storia della cultura mascherano per Warburg (come per Nietzsche) la matrice antropologica delle forme artistiche. Di ciò resta esempio l'incompiuto progetto *Mnemnosyne*, non un totem ma una sorta di *sky-line* della riflessione di Warburg. Qui l'utilizzo delle foto, il loro continuo e mai definitivo montaggio, la loro collocazione paratattica e gerarchica, separata da spazi, i loro formati, l'eterogeneità dei materiali visivi, appaiono come un tentativo di costruire un ordine del discorso, un percorso di senso fondato su una logica analogica che si contrappone al positivismo filologico. La rappresentazione del dolore, del lutto e della

morte, del pathos del vincitore, di come si sia costituito il legame sociale, il disincanto del mondo, nonché la funzione dei certi simboli astrali strumenti per orientarsi nel mondo e nell'universo, non sono una giustapposizione di figure iconiche, la loro interpretazione non è riconducibile a un metodo iconologico, a una ricerca delle fonti, poiché nelle immagini si racchiude per un verso il riflesso del desiderio umano di afferrare la più forte espressione della vita, dall'altro l'aspirazione a distanziarsi dall'immediatezza della vita costruendo un oggetto della rappresentazione mentale o visuale.

Ogni senso che l'uomo dà al mondo è determinato dai suoi bisogni e dai suoi impulsi, che operano e si muovono nello spazio e nel tempo come un intreccio. Non a caso nel quaderno di appunti su Giordano Bruno Warburg riprende ancora l'immagine di Dioniso, questa volta attraverso la figura dello Zagreus sofferente dei Misteri e dilaniato dai Titani.[32]

Valga per tutto quello che fin qui abbiamo detto di Warburg ciò che Nietzsche scrive di se stesso: «È vero io sono una foresta e una notte di alberi scuri: ma chi non ha paura delle mie tenebre, troverà declivi di rose sotto i miei cipressi».[33]

Nota bibliografica

Charles ANDLER, *Jacob Burckhardt et Nietzsche: leur philosophie de l'histoire*, "Revue de Synthèse historique", XV, 1907, pp. 121-149.

Ernst BERTRAM, *Nietzsche. Versuch einer Mythologie*, Bondi, Berlin, 1918, tr. it. Martha Keller, Lea Ritter Santini, *Nietzsche. Per una mitologia*, Il Mulino, Bologna 1988.

Jacob BURCKHARDT, *Beiträge zur Kunstgeschichte von Italien*, Lendorff, Basel, 1898, ripubblicato in J. Burckhardt, *Werke, Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 6, Beck/Schwabe, München/Basel, 2000, ed. it. Maurizio Ghelardi, *L' arte italiana del Rinascimento. La pala d'altare. Il ritratto. I collezionisti*, Marsilio, Venezia, 1994-1995.

Jacob BURCKHARDT, *Die Cultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch*, in Jacob Burckhardt, *Werke, Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 4, Beck/Schwabe, München/Basel, 2018, tr. it. della prima ed. (1860) di Maurizio Ghelardi, *La Civiltà del Rinascimento in Italia. Un tentativo di interpretazione*, Aragno Editore, Torino, 2006.

[32]Aby WARBURG, [*Syderalis Abyssus: Giordano Bruno*], in A. Warburg, *Astrologica*, Einaudi, Torino, 2019, p. 412.
[33] Friedrich NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, in F. Nietzsche, *Opere*, op. cit., vol. VI, p. 117.

Jacob BURCKHARDT, *Über das Studium der Geschichte*, Beck, München, 1982, ed. it. Maurizio Ghelardi, *Sullo studio della storia*, Einaudi, Torino, 1998.

Jacob BURCKHARDT, *Vorlesungen über Geschichte der Malerei. 1844-1845*, in J. Burckhardt, *Werke, Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 18, hrsg. v. E. Mongi-Vollmer u. W. Schlink Beck/Schwabe, München/Basel, 2006.

Maurizio GHELARDI, *Edgar Wind, Percy Schramm e il Warburg-Kreis. Sui concetti di Nachleben, Renovatio e Correctio*, "Engramma", 176, 2020, pp. 13-41.

Maurizio GHELARDI, *Mnemosyne contesa. Editoriale*, „Engramma", 151, 2017, pp. 15-78.

Maurizio GHELARDI, *Una torretta girevole corazzata in terra straniera*, "Belfagor", fasc. 6, 1998, pp. 649-662.

Friedrich NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, in F. Nietzsche, *Opere*, ed. G. Colli-M. Montinari, Adelphi, Milano, 1972, vol. VI.

Friedrich NIETZSCHE, *La nascita della tragedia*, in F. Nietzsche, *Opere*, ed. G. Colli-M. Montinari, Adelphi, Milano, 1972, vol. III, tomo I.

Giorgio PASQUALI, *Aby Warburg*, "Pegaso", II, 4, 1930, pp. 484-495.

Helmut PFOTENHAUER, *Das Nachleben der Antike. Aby Warburgs auseinandersetzung mit Nietzsche,* "Nietzsche Studien", XIV, 1985, pp. 298-313.

Recensione a Aby Warburg, *I costumi teatrali per gli Intermezzi del 1589,* "La Nazione", 17-18 Giugno 1895.

Bernd ROECK, *Aby Warburgs Seminarübungen über Jacob Burckhardt im Sommersemester 1927*, "Idea", X, 1991, pp. 86-88.

Carlotta SANTINI, *Zwischen Geschichte und Gedächtnis: Aby Warburg, Jacob Burckhardt und Friedrich Nietzsche*, in C. Santini, A. Jensen, *Nietzsche on memory and history*, De Gruyter, Berlin/New York, 2020, pp. 279-300.

Aby WARBURG, *Burckhardt und Nietzsche*, *Schlußübung* (esercitazione finale), WIA (Warburg Institute Archive), 113.2.3.

Aby WARBURG, *Die Erneuerung der heidnischen Antike. Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Geschichte der europäischen Renaissance*, (Nachdruck der Ausgabe, 1932), in A. Warburg,

Gesammelte Schriften (Studienausgabe), hrsg. v. H. Bredekamp-M. Diers, Akademie Verlag, Berlin 1998, B. I.

Aby WARBURG, *Einleitung*, in A. Warburg, *Der Bilderatlas Mnemosyne*, Brink, Berlin 2000, ed. it. Maurizio Ghelardi, *Mnemosyne. Einleitung. Introduzione al Bilderatlas (1929)*, "Engramma", 138, 2016.

Aby WARBURG, *Einführung in die Kultur der italienischen Frührenaissance (1908-1909)*, a c. di G. Targia, Aragno Editore, Torino, 2013.

Aby WARBURG, *Grundlegende Bruckstüke zu einer pragmatischen Ausdruckskunde*, hrsg. v. S. Müller, Edizioni della Normale, Pisa, 2011.

Aby WARBURG, *I costumi teatrali per gli Intermezzi del 1589. I disegni di Bernardo Buontalenti e il Libro di conti di Emilio de' Cavalieri. Saggio storico-artistico*, "Atti dell'Accademia del Regio Istituto Musicale di Firenze: Commemorazione della Riforma melodrammatica", XXXIII, 1895, pp. 133-146, 13 ill., tr. ted., Aby WARBURG, *Theaterkostüme zu den Intermedien von 1589*, in A. Warburg, *Die Erneuerung der heidnischen Antike. Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Geschichte der europäischen Renaissance*, (Nachdruck der Ausgabe, 1932), in A. Warburg, *Gesammelte Schriften (Studienausgabe)*, Akademie Verlag, Berlin 1998, B. I, pp. 422-438.

Aby WARBURG, *Mnemosyne. L'atlante delle immagini*, Aragno Editore, Torino, 2002.

Aby WARBURG, *La Rinascita del Paganesimo antico e altri scritti (1917-1929)*, Aragno Editore, Torino 2007.

Aby WARBURG, [*Syderalis Abyssus: Giordano Bruno*], in A. Warburg, *Astrologica*, Einaudi, Torino, 2019.

Aby WARBURG, *Tagebuch der Kulturwissenschaftlichen Bibliothek Warburg*, hrsg. v. K. Michels u. Ch. Schoell-Glass, Akademie Verlag, Berlin, 2001, 17 Mai, 1929.

Aby WARBURG, *Zum Vortrag von Karl Reinhardt über Ovids Metamorphosen*, stampa privata (Hamburg, o. J. u. S.), tr. it. Maurizio Ghelardi, *A proposito della conferenza di Karl Reinhardt sulle Metamorfosi di Ovidio*, in A. Warburg, *La Rinascita del Paganesimo antico e altri scritti (1917-1929)*, Aragno Editore, Torino 2008.

Sitografia

Maurizio GHELARDI, Edgar Wind, Percy Schramm e il Warburg-Kreis. Sui concetti di Nachleben, Renovatio e Correctio, "Engramma", 176, 2020, http://www.engramma.it/eOS/index.php?id_articolo=3948.

Aby WARBURG, Mnemosyne. Einleitung. Introduzione al Bilderatlas (1929), "Engramma", 138, 2016, http://www.engramma.it/eOS/index.php?id_articolo=2991.

Maurizio GHELARDI, Mnemosyne contesa. Editoriale, „Engramma", 151, 2017, pp. 15-78, http://www.engramma.it/eOS/index.php?id_articolo=3335.

Sezione quinta

Controversie

THE CHALLENGE OF SPINOZA'S PHILOSOPHY
ovvero
SI PUÒ ESSERE SPINOZISTI OGGI?

Nota introduttiva

Andrea SANGIACOMO

(University of Groningen)

Spinoza è uno dei filosofi occidentali dell'età moderna più conosciuti e noti, dentro e fuori le aule universitarie. Tra gli aspetti più interessanti del suo pensiero c'è l'immediatezza con cui pone al centro della discussione un problema noto a tutti: cosa fare di questa vita che abbiamo a disposizione? Come viverla? Come raggiungere una vera e stabile felicità? Il problema etico è per Spinoza il problema più importante, per rispondere adeguatamente al quale egli non temette di avventurarsi dalle più impervie regioni della speculazione metafisica su Dio e la sostanza, all'arena della teoria politica, passando per i territori vari della storia, della filologia e della psicologia. Però è quel problema etico che resta sempre al centro, a cui il pensiero spinoziano sempre torna. Forse è per questa immediatezza e cogenza che un'opera tanto difficile come l'*Etica* trova ancora lettori appassionati, non solo interessati a svolgerne un'analisi erudita e accademica, ma anche per vedere se nel dedalo di proposizioni e dimostrazioni tessute da Spinoza, non si trovi forse un'indicazione utile e praticabile per condurre una vita migliore.

Prendere sul serio una filosofia significa prenderne sul serio il progetto. Nel caso di Spinoza, si tratta di prendere sul serio il problema di cui egli si è occupato e chiedersi davvero se la sua soluzione sia praticabile. I contributi raccolti in questa sezione di *InCircolo* si interrogano precisamente su ciò: oltre che a studiare il contenuto del pensiero di Spinoza, si può davvero, oggi, essere *spinozisti*?

La discussione è lanciata dalla provocazione contenuta nel contributo di **Andrea Sangiacomo**, in cui si argomenta per una risposta negativa: Spinoza dà una soluzione

errata al problema etico che si è posto. Egli cerca una gioia eterna causata dalla conoscenza di Dio, non comprendendone la natura paradossale, e non vedendo come il problema non sia tanto negli oggetti perituri che suscitano il desiderio, ma nel desiderio stesso. Gli altri contributi della raccolta offrono risposte, deviazioni, cambi di prospettiva rispetto a questa provocazione.

Jimena Solé ribatte direttamente a Sangiacomo, argomentando come il presunto errore di Spinoza si dissolva non appena si approfondisca la natura dell'eternità discussa nell'*Etica*, che andrebbe intesa non in modo statico, ma come un'attività dinamica. Solé sviluppa quindi questo tema, non solo discutendone la cogenza storico e teoretica, ma anche mostrando il modo in cui viene appropriata dalla scuola spinozista latino-americana.

Ursula Renz sposta invece la prospettiva della discussione, riflettendo su come le possibili inconsistenze teoriche che si possono individuare in una filosofia non siano necessariamente un problema dal punto di vista della sua implementazione nell'esistenza e nella pratica di vita. Renz si concentra sulla possibilità di *credere* nella posizione argomentata da Spinoza e offre una prospettiva più positiva, interpretando l'*Etica* come un tentativo di articolare con precisione l'esperienza comune, in modo che una errata comprensione di tale esperienza non spinga verso una visione distorta della realtà, di sé stessi, e della propria vita affettiva.

Marta Libertà De Bastiani offre un contributo di respiro più generale, riflettendo sul modo in cui il problema individuato da Sangiacomo affondi le sue radici nel cuore della metafisica spinoziana, cioè nel concetto di *conatus*, che tenta di ricomporre insieme essenza individuale e natura comune. Da questa tensione, secondo De Bastiani, sorge l'intima instabilità della proposta etico-politica di Spinoza.

Beth Lord, approfondisce una riflessione analoga sulla tensione che sembra sorgere nella psicologia filosofica articolata nell'*Etica* tra l'individualità e unicità della natura affettiva di ciascun individuo (e quindi la potenziale conflittualità che essa comporta) e l'imperativo a seguire la ragione, cioè vivere secondo norme comuni che definirebbero e si radicherebbero in una condivisa 'natura umana'. Poiché entrambi i livelli sono contemporaneamente presenti, sembra inevitabile trovarsi a dover decidere, di volta in volta, quale seguire e a quale dare la priorità.

Il contributo di **Ericka Tucker**, infine, rappresenta un suggerimento decisamente positivo e concreto circa il ruolo che lo spinozismo può avere nell'interpretare le circostanze esistenziali in cui ciascuno inevitabilmente è immerso. Riflettendo sulla vita negli Stati Uniti caratterizzati dalla presidenza Trump, dai moti di indignazione per il razzismo latente nella società, ma anche riandando ai fatti della guerra civile americana ripensati dalla poesia di Walt Whitman, Tucker mostra in che modo l'*Etica* possa essere

usata non solo per trovare una 'consolazione' (come l'avrebbe intesa Boezio), ma anche come un arsenale di strumenti e risorse epistemiche utili a navigare gli incerti eventi, grandi e piccoli, in cui inevitabilmente si destreggia ogni vita.

SPINOZA'S MISTAKE: THE DESIRE FOR ETERNAL JOY

Andrea SANGIACOMO

(University of Groningen)

Abstract: In the *Treatise on the Emendation of the Intellect*, Spinoza presents the knowledge of God as the Supreme Good, and this is because he sees this knowledge as the only possible source for a continuous and eternal joy. Spinoza will never change his mind about the intuition that only the knowledge of God can provide eternal joy, and he will remain faithful to this understanding of the Supreme Good and its supreme desirability. The following reflections are devoted to exploring in detail Spinoza's motivations in the *Treatise*. The purpose is to uncover the mistake that undermines Spinoza's overall solution to the problem he faces, and ultimately affects the main goal of his philosophical project. The mistake can be spelled out quite straightforwardly: no affect (including love and joy) can be eternal. The most interesting aspect of this mistake is not what it affirms, but the reasons behind it that pushed Spinoza to blindly embrace it for his whole life. Bringing into relief this mistake is not a way of dismissing Spinoza's philosophy. On the contrary, a great thinker is one who makes great mistakes, and from them much can be learned.

Keywords: desire, eternity, intellectual love of God, salvation, Spinoza

> As long as sentient beings don't truly understand the world's gratification, danger, and escape for what they are, they haven't escaped from this world—with its gods, Māras, and Brahmās, this population with its ascetics and brahmins, its gods and humans—and they don't live detached, liberated, with a mind free of limits.
>
> *Aṅguttara Nikāya*, 3.105

1. Rethinking the first step

Spinoza decided to devote himself to philosophy when he was in his twenties. A record of this conversion is preserved in the first paragraphs of his *Treatise on the Emendation of the Intellect* (TIE), written arguably around 1658, but clearly presenting something that had happened years prior. Spinoza describes a deep existential crisis that concerned the whole way in which he was living (his *intitutum vitae*) and how he attempted, and eventually managed, to radically change it. Spinoza stresses that this change was profound and very difficult to accomplish. It somehow left a permanent stamp on his subsequent philosophical career. It was the turning point that convinced him to devote the rest of his life to the cultivation of knowledge. He will never turn back from the path he undertook then.

In the *Treatise*, Spinoza presents the knowledge of God (somehow differently phrased) as the Supreme Good. This is because he sees this knowledge as the only possible source for a continuous and eternal joy. Despite the fact that Spinoza's later thought will undergo several changes, including about how to best seek and achieve the knowledge of God, Spinoza will never reconsider the intuition that only the knowledge of God can provide eternal joy, and he will remain faithful to this understanding of the Supreme Good and its supreme desirability.[1] However, precisely this view that will never be questioned or doubted again is what hides the deepest problem of his whole philosophical and existential journey.

Spinoza seeks a source of eternal joy. Later in the *Ethics*, this quest will be phrased in terms of *intellectual love of God* (E5p33), which is eternal and provides ultimate beatitude and satisfaction. Commentators have been perplexed by this notion of intellectual love, often dismissing it as either something quasi-mystical or utterly unintelligible.[2] Given

---

[1] See details on the evolution of Spinoza's moral thought in Andrea SANGIACOMO, *Spinoza on Reason, Passions, and the Supreme Good*, Oxford University Press, Oxford 2019.

[2] Jonathan BENNET, *A Study of Spinoza's Ethics*, Hackett, Indianapolis 1984, pp. 369-375 is extremely negative about Spinoza's account of intellectual love of God. After having dismissed the whole of Spinoza's argumentation on this point, he concludes that 'it looks as though some passive affect—of fear or hope or excitement—clung stubbornly to the man and overcame his reason' (*Ivi*, p. 375). Bennett's negative attitude is not helpful in understanding the problem entailed by Spinoza's position, but the problem is real and, indeed, it is rooted in a passive affect (although it is none of those mentioned by Bennet). Toni Negri, in his famous *L'anomalia selvaggia* (published in 1981, now in Toni NEGRI, *Spinoza*, Derive e Approdi, Roma 1998), stresses the 'ascetic tension' in the fifth part of the *Ethics*, opposed to a contrary 'materialist' tension (*Ivi*, pp. 218-230). By trying to show how the ascetic tension does not ultimately escape the materialist framework that (according to Negri) Spinoza has

the more technical treatment that the intellectual love of God receives in the *Ethics*, one could think that any issues that come with this notion might remain confined within a corner of Spinoza's system. After all, some readers might just be uneasy with Spinoza's conclusions in the fifth part of the *Ethics* about eternity, and be even relieved by thinking that such speculations are not the most important part of his philosophical contribution, which would rather be his monism, or (as stressed many times recently) his theory of the affects. The third and fourth parts of the *Ethics*, with their emphasis on striving and desire, on the workings of the passions, and the complex interplay of intersubjective emotional networks, might be seen as the liveliest and most relevant contribution that justifies taking the *Ethics* seriously, despite the clouds that surround the rather exotic *amor dei intellectulis.* Unfortunately, the puzzlement raised by the intellectual love of God is but the symptom of a more fundamental issue, which first emerged in the opening paragraphs of Spinoza's earliest work. This issue is inseparable from the problem of desire and striving, and the pitfalls they entail. While the intellectual love of God might not ultimately work as a solution, appreciating the problem that it addresses reveals why one cannot be content with the realm of desire, or (at least) why Spinoza himself was not content with that. Exactly because the *Treatise* offers a less elaborated philosophical context to outline what that intellectual love (not yet even called in this way) might be, it reveals the underlying motivations that originally led Spinoza to seek it, and embark in his life-long project of devoting himself to cultivate that love as the Supreme Good. These motivations are intimately bounded with the shortcomings of desire and the dangers it entails.

---

constructed, Negri fails to understand the actual problem that both tensions underpin and share (which is *The* problem that Spinoza is struggling to solve, unsuccessfully). Ferdinand ALQUIÉ, *Le rationalisme de Spinoza*, Puf, Paris 1981, tackles the problem entailed by the intellectual love of God from a different perspective, aiming at showing Spinoza's failure in reconciling a number of dualistic tensions (finite and infinite, God and creatures, love and knowledge), which (in Alquié's reading) is the landmark of Spinoza's whole philosophical struggle. For a more positive treatment of Spinoza's account of intellectual love in the *Ethics*, see Remo BODEI, *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Feltrinelli, Milano 1991, pp. 337-363. Bodei nicely reconstructs how Spinoza's discussion fits within the broader early modern context and tries to show the wider ramifications that link Spinoza's account of intellectual love to the other themes of his philosophy. These aspects notwithstanding, Bodei does not seem to discern the actual problem that lurks in Spinoza's discussion. Bernard ROUSSET, *La perspective finale de l'Éthique et le problème de la cohérence du Spinozisme. L'autonomie comme salut*, Vrin, Paris 2005, pp. 131-157 attempts a more systematic reconstruction and justification of the theory of intellectual love, by interpreting it as 'the pure and simple conscious enjoyment [jouissance consciente] of oneself, in one's own activity, in virtue of one's own essence, and independently of any another reality' (*Ivi*, p. 144, translating from the original French).

The following reflections are devoted to exploring in detail the first steps of Spinoza's existential turn and its motivations in the *Treatise*. The purpose is to uncover the mistake that undermines Spinoza's overall solution to the problem he faced, and ultimately affects the main goal of his philosophical project (and indirectly any similar attempt). The term 'mistake' is used to signal something that is not consistent within the rules and commitments of a given system. Spinoza's mistake is not just embracing a position that someone else, starting from different assumptions, would find problematic. It is a mistake because it goes against Spinoza's *own* beliefs, and yet he does not see it (he could not), in the same way in which one might not see a grammar mistake while writing one's own thoughts down. The mistake can be spelled out quite straightforwardly: no affect (including love and joy) can be eternal. However, the most interesting aspect of this mistake is not what it affirms but the reasons behind it that pushed Spinoza to blindly embrace it for his whole life. Bringing into relief this mistake is not a way of dismissing Spinoza's philosophy. On the contrary, a great thinker is one who makes great mistakes, and from them much can be learned.

2. Danger and escape

Spinoza presents his existential struggle at the start of the TIE. The text is dense and needs some careful unpacking in order to appreciate all its facets:[3]

> [A] After experience taught me that all things [*omnia*] that frequently happen in common life are vain and futile [*vana et futilia*],
> [B] seeing that all things I was afraid of where neither good nor bad in themselves [*nihil neque boni, neque mali in se habere*] except insofar as they affected the mind [*animus movebatur*],
> [C] I eventually decided to investigate whether there could be something that was a genuine good [*verum bonum*], accessible by itself [*sui communicabile*], and that (having abandoned all the other goods) could alone affect the mind; even better, if there was something that, once found and acquired, could provide a constant and supreme joy for all eternity [*continua, ac summa in aeternum fruerer laetita*]. (TEI, §1)

The first consideration [A] presents the main problem: all things (*omnia*) are vain and futile (*vana et futilia*). Spinoza does not derive this claim from reasoning, but from

[3] All the following English translations are mine, letters in brackets are added to facilitate discussion. Original texts are those provided in Baruch SPINOZA, *Opera*, im auftrag der Heidelberger akademie der wissenschaften herausgegeben, C. Gebhardt, C. Winter, Heidelberg 1925.

common experience.[4] In order to understand this problem, one should first grasp *why* it would be possible to say that all things are vain and futile. Is this what one learns from one's own experience? Arguably, many readers would already find some resistance against this claim, especially given the universality with which it is stated. Spinoza himself struggled with it, as it will become clearer later. For now, the only hint towards better understanding the reasons for this judgment is provided by the alternative that Spinoza is seeking, namely, [C] some good that is able to provide 'a constant and supreme joy for all eternity'. By contrast, then, one can infer that Spinoza's experience of all things at this point is based on the fact that they are *not* constant, they do not provide supreme joy, namely, eternal joy. In fact, *because* things are not permanent or constant in nature, any joy derived from them is doomed to change. Moving from experiencing some form of joy to losing it cannot be felt as a joyful change in itself. In this sense, all worldly joy is indeed quite sad and doomed to revert into sadness. To support this point, Spinoza remarks [B] that things are good or bad not in themselves but depending on how they 'move the mind' (*animus movebatur*). Affects (including happiness) are dynamic processes and they arise out of how the mind reacts to objects and events. Since objects and events experienced in common daily life are impermanent and changing, it is unsurprising that the resulting affects will be equally impermanent and changing.

Spinoza's problem is his growing weariness for all these changing things, which might provide some fleeting joy, but because of their impermanent nature will inevitably also lead to unsatisfaction. Since this mutability is not something one can avoid or prevent, as taught by experience, and the joy they might bring is poisoned by the unavoidable sadness of separation and uncertainty, all things are vain and futile. Hence, Spinoza's quest for something that could provide eternal joy instead.

At this point one might raise the common objection '*enjoy the moment!*' This objection, however, is no objection at all, and is fully inscribed within the existential scenario that Spinoza describes. Why should one hurry to 'enjoy the moment' if not because one is aware, on some deeper level, that things are going to change fast, beyond one's control, and that change is not going to be experienced as a source of happiness? If this inconstant and changing nature of things would in itself be a source of joy, then one would not need to 'enjoy the moment' (i.e. enjoy what is nice *when* it is nice, before it

[4] On the notion of experience in Spinoza's thought and for a detailed analysis of the prologue of the TIE, see Pierre-François MOREAU, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Puf, Paris 1994. Moreau nicely stresses (*Ivi*, pp. 56-63) the way in which Spinoza's reference to experience (and the whole construction of the prologue) is a way of creating a common ground between his voice and the reader, by omitting personal details that cannot be shared and focusing instead on what everybody can experience.

goes away), since the whole process of becoming would be in itself the actual source of joy. However, this process of becoming necessarily entails also the becoming of one's affects of joy and happiness, and the becoming-other of joy is its turning into sadness (at least for the fact that the past joy is no longer present). Spinoza draws attention to this broader unsatisfactoriness of experience, despite its including some fleeting joy or happiness. What is unsatisfactory in these worldly affects is precisely their being only fleeting, hence, *vana et futilia*.

In the next paragraph, Spinoza explains that despite seeing this problem, he seriously struggled before resolving to actually do something about it. He did see that taking this challenge seriously (abandoning the fleeting joy of common life, searching for an eternal source of joy) would have required him to completely reshape his whole life, including his values. Spinoza acknowledges:

> I was pondering [*volvebam animo*] whether it would have been possible to find a new way of living [*institutum*], or at least reach some certainty about it, without having to change the order and rule of my common way of life [*ordo et commune vitae meae intitutum*]; but I often attempted that in vain [*frustra*]. (TIE §3)

It is at this point that Spinoza gets into the details of why the common way of life (*institutum vitae*) is structurally unable to provide lasting satisfaction. Spinoza reflects on a trope that is common from Aristotle's *Nicomachean Ethics*, about the three kinds of goods that are mostly sought by common people: sensual pleasures (*libidinem*), honours (*honores*) and wealth (*divitias*).[5] This discussion makes more explicit that the main problem with the common way of life (and its attachment to these three kinds of goods) is precisely its reliance on something that is essentially impermanent and inconstant.

Regarding sensual pleasures,[6] for instance, Spinoza remarks:

> They captivate the mind so much that it seems that it is enjoying something really good [*adeo suspenditur animus, ac si in aliquo bono quiesceret*], and this completely prevents the mind from thinking about anything else [*quo maxime impeditur, ne de alio cogitet*]. But after having enjoyed these pleasures, a profound sadness [*summa tristitia*] follows, which (if it does not captivate [*suspendit*] the mind) afflicts the mind and makes it dull [*perturbat et hebetat*]. (TIE §4)

[5] Concerning the connection between Spinoza and Aristotle's discussions, see Frédéric MANZINI, *Spinoza: un lecture d'Aristote*, Puf, Paris 2009, pp. 55-83.

[6] The reflection upon honours and wealth is similar, although in this case Spinoza reflects more on the social and relational components of these goods, and how pursuing them might lead people to put their life in danger.

The realm of sensuality is dominated by the tendency to become absorbed in sensual contents. Absorption makes the mind completely immersed in the object of enjoyment and captivated by it (*suspendo* literally means 'to hang up', hence, to remain fully hocked to the sense object), *as if* it were enjoying a genuine good. However, since the sense objects are doomed to change, also the enjoyment they provide is going to fade away. Spinoza then remarks that after the moment of enjoyment, a great sadness follows. This is not necessarily a moral sense of shame or guilt (although that might also occur), but it is simply the result of the cessation of the previous enjoyment. No cessation of a happy state can be experienced as happiness in itself. Hence, this sadness does not depend on some implicit moral assumption about why sensual pleasures are bad, but by the ontological instability of sensual pleasures. As Spinoza remarks, this sadness is as strong as the previous enjoyment, and it equally absorbs the mind, or at least perturbs it. Spinoza brings to light a structural shortcoming of sensual pleasures in general, something that depends on their nature as such, and will be inevitably present in *any* form of sensual enjoyment (hence the generalization: *omnia vania et futilia*).

By reflecting in this way, Spinoza realizes that what he is facing is a profound existential alternative: *either* keep pursuing sensual pleasures, honours and wealth, *or* search for an eternal source of joy. This is an *aut-aut*:

> I saw that all these things were obstacles to my search of a new way of living. Even more, they were so opposite [*opposita*] to it that it was necessary to abstain from one or the other. I then had to investigate what was most useful for me. Indeed, as I said, it looked as if I was leaving the certainty of a good for another good that was yet uncertain. But after having reflected [*incumbueram*] some time on this issue, I realized that if I gave up all these things in order to find out this new way of living, I would have given up a good that was uncertain for its own nature [*bonum sua natura incertum*] (as it can be gathered from what said) in order to attain a good that was not uncertain in itself (indeed, I was looking for a permanent good [*fixum bonum*]) but only with respect to achieving it. With a constant meditation [*assidua meditatione*] I concluded that, provided I could make a firm resolve, I would have abandoned things that were certainly bad for something that was certainly good [*mala certa pro bono certo omitterem*]. (TIE §§6-7)

At this point, Spinoza keeps meditating assiduously on the dangers of the three commonly sought goods. This danger is their inherent uncertainty. They do seem 'certainly good' for one habituated to be fully absorbed in the common way of living, but they are not, as Spinoza's reflection reveals. The struggle between abandoning these goods and gaining a yet unachieved eternal good is only a matter of 'being able' to achieve the eternal good or not. Considered in itself, however, the choice is between something that is *certainly bad* and something that is instead inherently good.

In this way, the focus shifts on whether Spinoza himself would actually be able to achieve that eternal good, once he resolves to pursue it. The text takes a dramatic tone:

> I saw, indeed, that I was in an extreme danger, and I was forced to find a remedy [*remedium*], albeit uncertain, with all my strength [*summis viribus*], like someone afflicted by a mortal illness [*letali morbo*] who, foreseeing the certainty of death if no remedy is found, strives with all his strength to find a remedy, even uncertain, because in that all his hopes rest. But all those goods that common people seek, not only do not offer any remedy to preserve our being [*esse conservandum*], but they are often an obstacle, and they are frequently the cause of the ruin of those who possess them, and always the cause of the ruin of those who are possessed by them. (TIE §7)

The trajectory of Spinoza's meditation so far can be summarized in the threefold progression of 'gratification', 'danger', and 'escape'. The reflection starts with acknowledging that yes, there is some gratification in the goods commonly sought. However, they are somehow poisoned in themselves: the danger they entail is their own changeable and uncertain nature, which implies that any joy gained in dependence on them will inevitably turn into sadness. On this basis, Spinoza seeks the escape from this existential conundrum, which he finds in seeking an eternal object that might be the basis for eternal joy. It is only when the understanding of the danger somehow overweighs the appealing of the gratification that Spinoza firmly resolves to put all his energies in seeking the escape. This is when he is finally able to leave behind his previous life and convert to philosophy. This conversion has nothing mystical or religious, but it is simply the firm resolution to gain access and cultivate the knowledge of that object that might provide an eternal joy. As the rest of Spinoza's *Treatise* shows, it is only via *knowing* this eternal object ('the union of the mind with the whole of nature', TIE §13) that one can enjoy it. Hence, the foremost task for Spinoza is to purify the intellect and gain adequate knowledge (TIE §16).

Before moving on, Spinoza makes one final remark, which is also the most important one. Speaking of the dangers connected with pleasures, honours, and wealth, he writes:

> [A'] I realized that all these evils [*mala*] originate from the fact that all happiness [*felicitas*] or unhappiness consists only in the quality of the object [*qualitate objecti*] with which we are bound by love [*adhaeremus amore*].
> [B'] Indeed, no fights [*lites*] will arise from something that is not loved, there will be no sadness [*tristitia*] if one loses it, no envy [*invidia*] if someone else possess it, no fear [*timor*], no hatred [*odium*], etc., in one word: no perturbations of the mind [*commotiones animi*]. All of these certainly happen in connection with those things that can perish, such as those we discussed.
> [C'] But love for an eternal and infinite thing [*amor erga rem aeternam, et infinitam*] satisfies the mind with pure joy [*sola laetitia pascit animum*], and it is devoid of all sadness [*tristitiae est*

> *expers*]. And this is surely desirable and to be sought with all of one's strengths [*valde est desiderandum, totiusque viribus quaerendum*]. (TIE §§9-10)

Spinoza somehow rephrases his opening reflection. He starts again [A'] by stressing the downside of commonly sought goods, now phrased in terms of 'evils', and he connects them with the objects themselves that are the focus of common people's quest (sensual pleasures, honours, and wealth). This quest is now spelled out more explicitly in terms of 'love' (*amor*) for these objects.

Spinoza then [B'] reflects that the negative emotions that constitute the danger of these objects all depend on the fact that someone *loves* those objects. Without being bound by love, one would not be affected by what happens to these objects. In other words, objects are changeable and uncertain, but one can be dragged by them and become involved with them (thus experiencing all sorts of negative emotions on account of their uncertainty) only because (and insofar as) one is emotionally bound to them (because one 'loves' them, in the broader sense of the term 'love'). The way in which Spinoza phrases this point is interesting because it does not only restate the general principle (mentioned at the beginning, TIE §1 [B]) according to which things can be good or evil only insofar as they affect the mind (i.e. insofar as there is some emotional tie with them), but he also acknowledges that *without* experiencing any form of emotional involvement, one would be unable to experience any unwelcomed affect (no 'danger' could be experienced).[7]

[7] There seems to be a conceptual tension in Spinoza's discussion between (i) his claim that good and evil are not intrinsic properties, but they only depend on the way in which objects affect the mind; and (ii) his claim that all evil depends on the quality of the objects with which one is bound by love. The tension can be reconciled by keeping firm the first point (i), and interpreting the second (ii) as the fact that objects that are *impermanent* cannot possibly satisfy one's love because they are ontologically doomed to become otherwise and hence to alter the same love one nourished for them. In this sense the 'quality of the object' that Spinoza considers is not any particular quality that defines a certain object as such and such, but rather the more general feature (common property) that all objects subject to becoming equally share, namely, their being impermanent. In turn, this impermanence is not experienced as evil in itself, but only insofar as objects are experienced as objects of love. In this sense, the 'evil' discussed by Spinoza is already encountered within the emotional horizon of one's affects. For a fuller discussion of Spinoza's account of good and evil and how Hobbes might have influenced its evolution, see Emanuela SCRIBANO, *Spinoza e la conoscenza del bene e del male*, in Camilla HERMANIN and Luisa SIMONUTTI (eds.), *La centralità del dubbio. Un progetto di A. Rotondò*, Olschki, Florence 2011, pp. 571–598; ID., *La connaissance du bien et du mal. Du Court Traité à l'Éthique*, in Chantal JAQUET and Pierre-François MOREAU (eds.), *Spinoza Transalpin. Les interprétations actuelles en Italie*, Publications de la Sorbonne, Paris 2012, pp. 59–78.

Spinoza concludes [C'] that the escape must then consist in cultivating love for something that is eternal and infinite (*rem aeternam, et infinitam*) because this sort of object will avoid the problem of changeability and uncertainty, and thus provide that 'eternal and continual joy' mentioned since the opening of the *Treatise*.[8] The phrasing makes it clearer that the *object* itself must be eternal and infinite in order to be a suitable basis for an eternal and continuous joy (this point was implied but not explicitly stated at the beginning). Knowing something about Spinoza's later thought, it is quite clear that he is thinking about *God* (or nature). More importantly, however, Spinoza stresses that this object of love is something worth striving for and pursuing since it is something that can genuinely satisfy one's desire for joy.

3. The impossibility of an eternal affect

Spinoza acknowledges that the pursuit of changeable things is dangerous and leads to unhappiness because being bound with something uncertain is necessarily experienced as a source of suffering and sadness. While it takes some effort and assiduous meditation to realize the truth of this point, Spinoza sees that the solution to this condition consists in finding a different *object* to be bound to, an object that being eternal and infinite in itself can support an equally eternal and infinite joy. This object (or the perspective of this eternal joy) is the Supreme Good, the best one might possibly desire.

That is Spinoza's mistake. Spinoza does not see that *no affect can be eternal, nor arise conditioned by an eternal cause.* Spinoza himself has already remarked that affects (including joy) are dynamic processes (they 'move' the mind). It does not take the *Ethics* to see this point (although the whole of the third part of the *Ethics* is built on it). No affect by itself is a static condition, eternally given, or even unchanging while experienced. Affects are like sound waves: they originate, grow, and cease. Experiencing any affect *is* experiencing this sort of change or becoming. Searching then for an 'eternal' joy is searching for an affect that is not an affect. In all rigor (and Spinoza is up to it), 'eternity' here does not mean 'indefinite temporal duration', but rather being *beyond* the sphere of time (hints at this in TIE §102). In the sphere of eternity (whatever that might be),

[8] A further advantage of the love for God is that it solves the problem of other forms of love directed at perishable and scarce goods that cannot be shared. An infinite object would allow an inexhaustible form of possession and avoid competition. This sort of reasoning is fully encompassed within the main line of thought presented so far (an eternal love is the best way of satisfying desire without having to escape from the domain of desire as such) and has been more fully explored by Hasana SHARP, *Love and Possession: Towards a Political Economy of Ethics 5*, "NASS Monograph", 14, 2009, pp. 1-19.

there cannot be any change or process taking place, hence affects cannot be experienced. Spinoza himself will be the first to exploit this point to challenge the anthropomorphic image of an eternal God who is subject to affects of anger or love. And yet, Spinoza holds on to the idea that *he* could experience an eternal joy if (insofar as) his mind realizes its 'being united with the origin of the whole of Nature' (TIE §13).

Before moving any further, it might be helpful to dispel worries that might arise by considering the later developments of Spinoza's thought. Does not Spinoza claim in the *Ethics* (e.g. E5p37s) that the *intellectual love of God* is the supreme form of beatitude, happiness and freedom? Yes, he does of course. Spinoza also acknowledges (same E5p37s) the difficulty to some extent since he signals that speaking of 'joy' (and love is a kind of joy) in this case becomes improper. The key remark, however, is the following: 'if joy [*laetitia*] consists in a transition towards a greater degree of perfection, beatitude [*beatitudo*] must surely consist in the fact that the mind is endowed with that perfection itself' (E5p33s). Spinoza then admits that the intellectual love of God is better understood as a form of beatitude in which there is *no* transition towards higher degrees of perfection, but it is the actual enjoyment of a given (maximum) degree of perfection that the mind can achieve. Hence, this beatitude, properly speaking, is *not* an affect. However, earlier on in the *Ethics*, Spinoza did have a good reason to think that affects essentially *are* transitions between different degrees of power. In general, affects are caused by the way in which the body (and the mind) are affected by other modes, namely, they are caused by *change* (affections are changes). This change can be for the better or for the worse, and this gives rise to the whole variety of emotional life. Granted. The point is that a static degree of perfection does *not* entail any change (it does not arise from any *affection* of the mind or of the body since the mind is already within God and God cannot affect the mind as an external mode would do). Beatitude cannot be an affect because it is not an affection of the mind. Even more importantly, the mind could not even *know* this beatitude since Spinoza himself demonstrates that the mind can know itself or other things only by knowing how its body (or the mind itself) is affected: 'the mind knows itself only insofar as it perceives the affections [*affectionum*] of the body' (E2p23). This theorem explains the importance that the affects assume in Spinoza's discussion since it is only via affects (affections) that the mind can know itself. The problem with beatitude is that it cannot be an affection, hence (on Spinoza's own terms), the mind cannot really know it.[9]

[9] Jimena SOLÉ, *Being a Spinozist Today. Some Considerations on Eternity, Happiness, and Philosophy*, in this section of "InCircolo" (pp. 418-428) rightly argues that, according to Spinoza, 'eternity' means

Surely, the mind can *strive* to know things based on the third kind of knowledge (E5p25), and in virtue of that it can achieve the supreme degree of perfection that the mind can reach (E5p27). In this case, the mind *does* experience a supreme form of happiness because the more it knows through the third kind of knowledge, the more its perfection increases. Here, there is change in the mind and the process of knowing does happen in the realm of duration, while the mind is enduring and changing. The joy associated with the third kind of knowledge, thus, is a genuine affect since it entails a genuine transition between a lower and a higher degree of power (E5p27dem). Spinoza moves from this remark to link the third kind of knowledge with the intellectual love of God. The connection is provided by the fact that the third kind of knowledge is based on an adequate idea of God itself from which the essences of singular things are derived (E2p40s2). Insofar as the mind is enduring in its striving to know things according to the third kind of knowledge, the intellectual love of God surely follows (because the joy associated with the third kind of knowledge has God as its condition, since that knowledge requires God at its foundation). However (and that is the problem), Spinoza's own theory does not allow for the transformation of this love into an eternal affect, namely, something that can exist, be known, and experienced outside of duration and becoming. From the point of view of eternity, there can be no *striving* and without striving there cannot be any affect, joy and love included. Spinoza makes an unwarranted jump from the fact that one can experience an affect of joy associated

---

necessity, and in this respect dynamic processes might be eternal, insofar as they are necessary. Although this is correct, it is not sufficient to solve the problem at stake here. On the one hand, the fact that a process is 'eternal' in the sense of being necessary means that it is necessarily the case (given the nature of God or substance) that at a certain point of the infinite network of finite modes (E1p28) a certain connection of modes will take place in a certain way. This means that it is necessary (it is an eternal truth) that at this point of the network of causes, this particular event takes place in this particular way. From this perspective of eternity-as-necessity, the event remains conceived as a process (albeit a process that occurs necessarily). If the event remains a changing process, then any affect associated with it will also remain a changing process. Hence, this view cannot grant access to some unchangeable affect. Spinoza's quest is precisely about this sort of unchangeability, which is seen as a remedy against the impermanence of all other worldly events and affects. On the other hand, thus, Spinoza acknowledges that the intellectual love of God is a form of beatitude that represents the pick of perfection that the human mind can ever reach (E5p33s). Spinoza is the first to stress that the desirability of this affect is connected with his unchangeability, its not being a process anymore. Although his account of eternity does make room for the possibility, in general, of conceiving processes as eternal (in the sense of being necessary), this does not entail that he aims at ruling out unchangeability from eternity. This unchangeability is the most valuable aspect of the intellectual love of God, although unfortunately it shows that this intellectual love cannot be really a love, in the sense of an affect (precisely because it is conceived as unchangeable).

with an eternal object (intellectual love of God generated by knowing things through the third kind of knowledge) to the conclusion that since the object of love is eternal, *love itself* can be eternal as well. Unfortunately, if this intellectual love and the joy it provides cannot be eternal, then it is changeable and uncertain as all other affects; hence, it is included among all those things that are *vana et futilia*. The solution is no solution at all.

Spinoza *wants* the intellectual love of God to be eternal. This conclusion might indeed sound very desirable, but it cannot be philosophically true, especially in Spinoza's own system. Rather, it appears to be an inadequate idea based on that same desire of eternal enjoyment (which is a *passion*). Spinoza's later thought surely provides further developments that are missing in his early *Treatise*. However, in the *Ethics*, he sticks to the same general point, namely, to the same mistake: there can be an eternal affect of joy. This is a mistake not just from some alien perspective external to Spinoza's system, but (quite ironically) it appears as a mistake first of all within Spinoza's own system.[10]

The fact that Spinoza makes this mistake is not an accident or a careless leap. Spinoza himself declares the reason for it in the *Treatise*: his whole quest has been driven by *desire*, which strives for eternal joy, and it is ready to give up unsatisfactory worldly goods in order to obtain that Supreme Good (TIE §9). Worldly goods have some gratification, but they cannot fully satisfy one's desire, as soon as one ponders sufficiently about what even common experience teaches regarding the danger that inherently poisons them all. And yet, Spinoza does not give up the *desire* itself for an enduring and eternal joy (which is what worldly things cannot provide), but rather tries to seek a different object, an eternal one. If the problem is with change, let us change the object, let us find something that does not change. Unfortunately, if one would

[10] In the *Treatise*, Spinoza does not draw refined conceptual distinctions between joy, love and desire. Hence, one might wonder whether the problem does not concern only *some* of these affects. However, in the *Ethics*, Spinoza will show that these affective components are all intimately connected: because of one's conatus (E3p7), one desires (E3p9s) to increase one's power of acting. This increase is experienced as a joy (E3p11s), and when it is associated with an external object as its cause, this joy becomes love (E3p13s). Since desire and conatus are actually the same ontological force, joy and love are just expressions of that force when it is affected in such a way so as to undergo an increase of its power of affirming itself. In this respect, being determined by one's love or by one's desire for joy is the same. Without desire (*conatus*) there could be no love because there would be no power that could be increase by an external object.

really reach the domain of the eternal, then desire itself would cease, and all affects with it, joy included. Even if one could realize eternity, one could not *enjoy* it.[11]

Spinoza's attitude consists in looking in front of him, at objects. These are changeable and dangerous, but that other one (God) is eternal and infinite. Hence, it will deliver what these changeable objects cannot deliver. Spinoza's attitude reveals that despite all his struggle, he never came to question the underpinning assumption of all of this quest: desire itself. The fact that there is this desire for enjoyment is barely acknowledged, and never properly investigated. However, it is only by assuming the point of view of desire that the whole quest discussed so far can make any sense. If one looks deeper into this assumption, one can see that (as any assumption) it considers something as obvious that is far from obvious. Why should I enjoy anything? And why is enjoyment as such *good*? Sure, enjoyment *feels* good (that is what enjoyment is, it is its gratification), but *why* is this feeling something to be taken as the ultimate criterion to decide about one's life and existence? These questions are all the more pressing since Spinoza knows already that desire is *not* a reliable guide. In the case of sensual pleasures, he already detected the content-absorption syndrome that they foster, and how they profoundly disturb the clarity of the mind. Changing the object of desire (from sensual to intellectual) does not change the *nature* of desire itself, which still works in the same way, although perhaps at a subtler and more refined level.

Spinoza will never question the fact that desire does provide a valid standpoint to approach one's life and existence. This faith in desire is confirmed throughout all his works, and it triumphs in the *Ethics*, in which it is presented as the essence of human

[11] Notice that the idea of 'enjoying desire as such' (experiencing a form of desire that is pleasant *qua* desire and does not require any fulfilment) is a contradiction and cannot actually be experienced. All desire is aimed at a certain object that is not experienced as already present at the moment one desires it (even if this object is just the continuation of some currently experienced state; in this case that continuation is not yet experienced). If desire itself was genuinely its own object, then desire would cease on the spot because it would have obtained its goal. If desire is desire for something, then the pleasure or joy that might be associated with that desire is only inferred and projected on it by the anticipation of the pleasure that will arise out of the fulfilment of that desire (even if the fulfilment is not imagined to take place anytime soon). Hence, desire can never be experienced as such as inherently satisfying. Spinoza is aware of this fact insofar as he demonstrates that desire is an expression of one's *conatus*, which always aims at increasing one's current degree of power (E3p12) and never inertially rests in the current degree of power one has. Of course, it is possible to find satisfaction in a certain degree of power one has gained (this *acquiescentia in se ipso*, E3p30s, might be even based on reason, E4p52), but this does not entail that one's mind will cease to aim at something even higher (as proven by the fact that the supreme striving of the mind is to enjoy the intellectual love of God born out of the third kind of knowledge).

beings (E3 AD1: '*cupiditas est ipsa hominis essentia*', desire is the essence itself of human beings) and all things in general (E3p7, the *conatus* of each thing is its actual essence). However, in the *Treatise* he did incidentally note an alternative option:

> [B'] Indeed, no fights will arise from something that is not loved, there will be no sadness if one loses it, no envy if someone else possess it, no fear, no hatred, etc., in one word: no perturbations of the mind. All of these certainly happen in connection with those things that can perish, such as those we discussed. (TIE §9)

Spinoza lists all the dangers of the common goods and notices that they all depend on the fact that one *loves* (*desires*) them. No love (no desire), no problem. Then he moves on with his point about the need to replace changeable objects with an unchangeable one. What Spinoza does not see (and he cannot see it, given that he takes for granted the standpoint of desire) is that the genuine problem, the true danger he is trying to escape from, is *love* itself. It is *desire* itself because *that* is the cause of all troubles, as he himself admits.

At this point, Spinoza has an option: either abandon desire or change its object. He will strenuously invest the rest of his life in the second option. This entails undertaking a philosophical life and devoting himself to purify the mind in order to cultivate an adequate knowledge of God. Sure, this might be better than to keep seeking the common and poisoned goods. However, this is also a way of *not* considering the alternative, namely, giving up desire entirely. Because Spinoza does not see the danger in desire as such (but only in the objects of desire), he cannot even attempt this alternative.[12] As he suggests in the beginning (TIE §1), and will make clearer in the *Ethics* (E3p9s), 'we do not strive for, want, have appetite for, nor desire [*conari, velle, appetere, neque cupere*] something because we judge it to be good, but on the contrary because we strive for, want, have appetite for, and desire something, we judge it to be good'. Desire is the judge of good and evil. Hence, within this horizon, desire cannot judge the end of itself to be genuinely good, nor can it see its own inherent danger. Just because seeing that danger cannot be desirable, it cannot lead to satisfy desires itself. This is also why, in his discussion, Spinoza will come to peace with the commonly sought goods, by accepting that pursuing them with moderation might be helpful (TIE

[12] MOREAU, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, pp. 176-180, develops a very interesting reconstruction of the existential meaning that *love* assumes in TIE §8-9. According to Moreau (translating from the original French): 'love for perishable goods determines not only our actions, but also our desires, and even more our essence [ce qui fait l'essentiel de nous-mêmes]. […] Since all that we do is oriented according to sequences of action, would anything remain if one suppressed these sequences? Given that one cannot suppress them, it is better trying to change their object' (*Ivi*, p. 178).

§5 and §17). They remain to some extent a source of *some* gratification, and if this gratification can be obtained without having to undergo much danger, why not desire them? Desire is speaking.

However, Spinoza's enterprise is doomed. Eternal joy is a contradiction. Hence, the only option left is abandoning desire itself or, rather, challenging it in order to see the danger even in that desire. Spinoza did not go that far. Who did? Nobody who seeks common perishable goods ('enjoy the moment!' people) would go that way. Nobody who seeks enteral goods would go there either (both options ultimately share the same assumption, the same common ground and standpoint). The problem with challenging desire is that if desire is dismissed (admitting that this is feasible), then, what is left? Nothing then can be desired. From the point of view of desire, this sounds like death (which is precisely what, at the end of the day, desire is running away from). The essential mistake here is precisely this point of view. It is impossible to see the escape from desire while remaining fully immersed within the point of view shaped by desire itself. Desire will never let one escape from its grip. As Spinoza himself noted, desire 'captivate[s] the mind so much that it seems that it is enjoying something really good, and this prevent[s] the mind to think about anything else' (TIE §4).

And yet, desire does not want to suffer, it does not want to face the danger of sadness that it creates. There might be a sort of desire (a way of staying within it) that leads outside of it: the desire of ending desire, in order to end the inherent suffering associated with desire itself. However, undertaking this path preliminary requires becoming fully aware and penetrating the inherent danger (and thus suffering) of desire as such. Ultimately, desire does not want its own striving, it aims at peace, but it does not know where to find it; hence, it keeps spinning around, searching for objects to quench its thirst. If abandoned to itself, this is the only eternal and infinite experience that desire can ever know. The only way of escaping from this trap is to apply the same strategy that Spinoza applied to the three common goods: seriously meditate on their danger, *against* what might appear to be the case at first sight. Only by realizing that an eternal joy is *impossible*, can one find the resources to eventually look back at desire and wonder whether desire itself might not be the actual problem.

Spinoza is not the first or the only who made the mistake of searching for an eternal joy. This is a great mistake to make since it goes already a good stretch outside of the grip of the coarser forms of desire and suffering. Spinoza's theory of affects demonstrates better than anything else the *impossibility* of such an eternal joy. Much of the appeal of the idea of an eternal joy consists in considering that *possible*. Hence, Spinoza's theory of affects can be extremely helpful in realizing that no, unfortunately, that joy is a contradiction in terms. Spinoza's mistake thus forces one to realize the

impasse: it is impossible to go back to sensual pleasures, and it is equally impossible to move forward to an eternal joy. Where could I go?

References

Ferdinand ALQUIÉ, *Le rationalisme de Spinoza*, Puf, Paris 1981.

Jonathan BENNET, *A Study of Spinoza's Ethics*, Hackett, Indianapolis 1984.

Remo BODEI, *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Feltrinelli, Milano 1991.

Pierre-François MOREAU, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Puf, Paris 1994.

Frédéric MANZINI, *Spinoza: un lecture d'Aristote*, Puf, Paris 2009.

Toni NEGRI, *Spinoza*, Derive e Approdi, Roma 1998.

Bernard ROUSSET, *La perspective finale de l'Éthique et le problème de la cohérence du Spinozisme. L'autonomie comme salut*, Vrin, Paris 2005.

Andrea SANGIACOMO, *Spinoza on Reason, Passions, and the Supreme Good*, Oxford University Press, Oxford 2019.

Emanuela SCRIBANO, *Spinoza e la conoscenza del bene e del male*, in Camilla HERMANIN and Luisa SIMONUTTI (eds.), *La centralità del dubbio. Un progetto di A. Rotondò*, Olschki, Florence 2011, pp. 571–598.

Emanuela SCRIBANO, *La connaissance du bien et du mal. Du Court Traité à l'Éthique*, in Chantal JAQUET and Pierre-François MOREAU (eds.), *Spinoza Transalpin. Les interprétations actuelles en Italie*, Publications de la Sorbonne, Paris 2012, pp. 59–78.

SHARP, Hasana, *Love and Possession: Towards a Political Economy of Ethics 5*, "NASS Monograph", 14, 2009, pp. 1-19.

Jimena SOLÉ, *Being a Spinozist Today. Some Considerations on Eternity, Happiness, and Philosophy*, in this section of "InCircolo", pp. 418-428.

Baruch SPINOZA, *Opera*, im auftrag der Heidelberger akademie der wissenschaften herausgegeben, C. Gebhardt, C. Winter, Heidelberg 1925.

BEING A SPINOZIST TODAY

Some considerations on eternity, happiness and philosophy

María Jimena SOLÉ

(University of Buenos Aires)

Abstract: This paper is a response to Andrea Sangiacomo's invitation to participate in an exchange on the currency of Spinoza's philosophical project and to discuss whether Spinoza's overall project is worth pursuing as philosophy. Sangiacomo's provocative paper titled "Spinoza's mistake: the desire for eternal joy" –intended to trigger the discussion– argues that Spinoza's conception of happiness as *amor Dei intellectualis*, an infinite and eternal joy, rests upon a conceptual error, namely, that no affect (including this intellectual love of God) can be eternal. I believe his criticism entails a conception of eternity not shared by Spinoza himself. Thus, I argue that eternity and duration, although they are different spheres, are not opposing ones and I show that Spinoza understands eternity and duration as two perspectives from which we can conceive of the existence of things. Furthermore, it is my opinion that Spinoza's conception of happiness is intimately connected with the understanding of adequate knowledge as *action* and makes it possible to vindicate Spinozism as a valuable and current philosophy. The second section of this writing briefly develops this viewpoint, concentrating on the value of Spinoza's conception of philosophy as a transformative *praxis*.

Keywords: Eternity, Duration, Perspectivism, Happiness, Action

A few months ago, Andrea Sangiacomo invited us to participate in an exchange on the currency of Spinoza's philosophical project and to discuss whether Spinoza's overall project is worth pursuing as philosophy. In order to trigger the discussion, he sent us a piece of his own writing with the provocative title "Spinoza's mistake: the desire for eternal joy". What Sangiacomo sets out to do in this text, and also invites us all to do, is what every scholar should do from time to time; put aside the sympathy that one can feel for the philosophers, question the foundations of their thought, and undertake a sincere critique of their proposals. Nothing is more dangerous for philosophy than the fetishization of doctrines and the divinization of authors. In the case of Spinoza's project –admittedly a *practical* philosophy– this exercise is even more relevant. Sangiacomo questions the very heart of Spinoza's doctrine by arguing that his

conception of happiness as infinite joy rests upon a conceptual error. I believe his criticism entails a conception of eternity not shared by Spinoza himself. On the contrary, according to my reading, Spinoza's conception of happiness –intimately connected with his understanding of adequate knowledge as *action*– makes it possible to vindicate Spinozism as a valuable and currently relevant philosophy.

1. The eternity of joy

Sangiacomo's main thesis could be summed up as follows: Spinoza identifies happiness or beatitude with an eternal joy provided by the knowledge of God –the famous *amor Dei intellectualis*– but he does not realize that, according to his own principles, no affect can be eternal. Affects are transitions between different degrees of power, variations of one's *conatus*, an increase or decrease of the power with which an individual strives to persevere in its being. However, in the sphere of eternity there is no place for change, hence affects cannot be experienced. Beatitude, if eternal, is *not* an affect. Spinoza's project rests on an error and abandons his readers to despair. We cannot deposit our happiness in worldly goods, always poisoned with sadness and regret, but neither is eternal joy possible. Sangiacomo concludes that "the only option left is abandoning desire itself, or rather, challenging it in order to see the danger even in that desire".[1]

The argument rests on the radical incompatibility between eternity and change. Change happen in the realm of duration and Spinoza himself warns that eternity cannot be understood as an indefinite temporal duration. Because all joy entails an increase in one's power of acting, it is impossible for a joy to be eternal. However, I believe that Spinoza's texts provide enough support to affirm that eternity and duration, although they are different, are not opposing spheres, but rather two perspectives from which we can conceive the existence of things.[2]

I will be brief. Spinoza defines eternity in the following terms: "By eternity I understand existence itself, insofar as it is conceived to follow necessarily from the

[1] See Andrea SANGIACOMO, *Spinoza's mistake: the desire for eternal joy*, in this section of "InCircolo" (pp. 399-417).

[2] I share this reading with many specialists. See, for example, Julie KLEIN, *«By Eternity I Understand»: Eternity According to Spinoza*, in "The Jerusalem Philosophical Quarterly" n° 51, year 2002, pp. 295-324; David SAVAN, *Spinoza on Duration, Time, and Eternity* in G. HUNTER (ed.) *Spinoza: The Enduring Questions*, University of Toronto Press, Toronto 1994, pp. 3-20; Pierre-François MOREAU, *Spinoza. L'expérience et l'éternité,* PUF/Epimethée, Paris 1994; Chantal JAQUET, *Sub specie aeternitatis: Etude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*, Kimé, Paris 1997 ; Guillermo SIBILIA, *De la producción eterna de lo real al tiempo vivido: ontología y temporalidad en Spinoza*. Tesis de doctorado, Universidad de Buenos Aires / Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires 2017.

definition alone of the eternal thing." (EIdef8)[3] We know that, according to Spinoza, this is the case of God or Nature alone. Only the essence of God or Nature implies his own necessary existence. In this sense, we can affirm that, for Spinoza, eternity is nothing more than the existence of Nature.

Now, from the absolutely infinite essence of Nature there follows, in addition to its own existence, the existence of a universe composed of infinite modes (EIp16). Unlike God, whose existence is eternal, modes exist in duration, which Spinoza defines as "an indefinite continuation of existence" (EIIdef5) and later characterizes as "existence insofar as it is conceived abstractly, and as a certain species of quantity" (EIIp45esc). Modes are not the cause of their own existence and require a different cause to bring them into existence (EIp24). However, this universe composed of infinite modes that necessarily follows from the essence of the substance, does not exist in itself, separated, disconnected from its cause. "Whatever is, is in God, and nothing can be or be conceived without God" (EIp15), claims Spinoza. The finite and infinite modes exist *in* Nature or God, who is eternal. We can thus assert that, according to Spinoza, every existing mode –including affects– exists both in duration and in eternity:

> We conceive things as actual in two ways: either insofar as we conceive them to exist in relation to a certain time and place, or insofar as we conceive them to be contained in God and to follow from the necessity of the divine nature. But the things we conceive in this second way as true, or real, we conceive under a species of eternity, and to that extent they involve the eternal and infinite essence of God (as we have shown in IIP45 and P45S).

The *scholium* of EIIp45 points in the same direction:

> By existence here I do not understand duration, i.e., existence insofar as it is conceived abstractly, and as a certain species of quantity. For I am speaking of the very nature of existence, which is attributed to singular things because infinitely many things follow from the eternal necessity of God's nature in infinitely many modes (see 20 IP16). I am speaking, I say, of the very existence of singular things insofar as they are in God. For even if each one is determined by another singular thing to exist in a certain way, still the force by which each one perseveres in existing follows from the eternal necessity of God's nature. Concerning this, see IP24C.

Eternity and duration are thus two ways of conceiving existence: either stressing its connection to Nature (the immanent cause) or stressing its connection to other modes (efficient causes).

[3] I use the following translation: Edwin CURLEY, *The Collected Works of Spinoza*, Princeton University Press, Princeton 1985, vol. I.

The key to all this lies in the radical nature of Spinoza's conception of immanence, which requires us to dismiss common sense. Common sense is imbued with Platonism and thus leads us to think of eternity as something beyond duration, which has no contact with our changing and degraded world. If we take immanence seriously, then we must admit that *natura naturans* and *natura naturata* are not two different spheres, which are split and opposed, but two different ways of considering the same reality. Eternity and duration are two perspectives or viewpoints for understanding the existence of modes.

Abandoning the conception of eternity as a transcendent realm untainted by change also leads to an abandonment of the idea that happiness, as such, is a permanent state that is conquered and enjoyed once and for all. The *amor Dei intellectualis*, the eternal joy born out of the intellectual intuition of the idea of God or Nature –which, by the way, all human beings without exception possess (EIIp47)– does not resemble that purely spiritual happiness promised to the pious by traditional religions as a prize after their death. Nor does it imply the rejection of all the pleasures of life. In fact, Spinoza provides an interesting alternative.

How should we understand this eternal joy? We said that existing finite modes can be conceived as existing in duration *and* as eternal, depending on whether they are perceived in their necessary connection with the absolute power of Nature as a whole or whether they are determined to exist and produce effects by another mode. Therefore, a joyful affect is eternal insofar as we conceive its existence as an immanent effect of the necessary causality of Nature, as following from the absolute nature of God (EIp21). How is this possible? We know that affects always imply an idea, love entails the idea of the thing loved (EIIax2). Different kinds of ideas give rise to different kinds of affects. "The actions of the Mind arise from adequate ideas alone; the passions depend on inadequate ideas alone" (EIIIp3). Passions result from inadequate ideas, and can be sad or joyful, can both increase and decrease the power of the individual. Both inadequate ideas and passive affects are the effects of what Spinoza calls "the common order of nature" (EIIp29esc) and are not under the individual's control. Inadequate ideas are the expression in the mind of the affections that the body receives in its fortuitous encounters with other bodies. Thus, both inadequate ideas and passive affects exist in duration, are put into existence until they are taken out of it by external causes. Adequate ideas, on the contrary, are the result of the power of thinking of the individual's mind, which, in Spinoza's words, "is a part of the infinite intellect of God" (EIIp11cor). When the human mind conceives adequate ideas, we can say that "God, not insofar as he is infinite, but insofar as he is explained through the nature of the human Mind, or insofar as he constitutes the essence of the human Mind, has this or

that idea" (*Ibid.*). When the mind forms adequate ideas, it perceives things "under a certain species of eternity" (EIIp44cor2). Adequate ideas are eternal as well as the affects that arise from them, not because they remove us from the duration and place us in a transcendent sphere, but because both those ideas and those affects exist by virtue of the necessary and eternal causality of Nature. Adequate ideas and active joys are the result of the power of our own mind, which is a portion of the power of Nature and, as such, is necessary and eternal.

Experiencing happiness, experiencing the eternal joy born out of the idea of Nature does not mean abandoning duration, but experiencing an increase in our power that does not depend on fortuitous encounters and is not tied to the transitory existence of worldly objects. Infinite love of God has its cause in the adequate idea of the essence of God, which we are able to conceive as the sole result of the power of our own mind. It is the experience of our own activity and our own autonomy. We are thus faced with the virtuous circle of adequate knowledge and active joy, which leads to happiness and freedom. Eternity is thus experienced in duration and entails its own dynamism.

Spinoza understands neither wisdom nor happiness as a point of arrival or a permanent state. Adequate ideas always produce active affects that increase the power of thinking and acting of the individual. In order to prove this point, Spinoza puts forward what, in my opinion, provides the key to understanding his philosophical project as simultaneously theoretical and practical. "When the Mind conceives itself and its power of acting, it rejoices" says Spinoza. His aim here is to demonstrate the existence of affects related to individuals in so far as they are active. He continues: "But the Mind necessarily considers itself when it conceives a true, or adequate, idea (by IIP43). But the Mind conceives some adequate ideas (by IIP40S2). Therefore, it also rejoices insofar as it conceives adequate ideas, i.e. (by PI), insofar as it acts." (EIIIp58dem). To conceive adequate ideas is an action of the mind.[4] Spinoza is explicit on this point and yet it is frequently overlooked by interpreters.[5] When we form a true

[4] I believe Spinoza sees this clearly already in his TIE, when he states: "I saw this, however: that so long as the mind was turned toward these thoughts, it was turned away from those things, and was thinking seriously about the new goal. That was a great comfort to me. For I saw that those evils would not refuse to yield to remedies. And although in the beginning these intervals were rare, and lasted a very short time, nevertheless, after the true good became more and more known to me, the intervals became more frequent and longer (…)" (TIE 7-8).

[5] Many specialists have stressed the practical character of Spinoza's project. It has been stated that, unlike Descartes who had attributed to philosophy the function of providing a foundation for scientific knowledge, Spinoza conceives philosophy as a scientific morality, an ethical-practical science, a meditation towards a certain way of life. However, the exact nature of the relationship between the practical and theoretical aspects of his philosophy remains contested. A common way of thinking

idea, when we act, we recognize ourselves as the cause of its existence and this consciousness of our own power of acting has the immediate effect of increasing that power. Spinoza's concept of *action* has been, for me, the key towards a deep understanding of his philosophical project as a striving towards both truth and joy. It reveals the interweaving of his gnoseological theory and his ethical-political proposal and, among other things, points towards the possibility of claiming that Spinozism, as a philosophy, is not only current but worth pursuing. I will briefly refer to this in the following section.

2. What does it mean to be a Spinozist?

The history of the reception of Spinozism shows that for decades (and perhaps even centuries) Spinoza's doctrine was considered not only mistaken but also dangerous. His contemporaries already understood that the postulation of an immanent divinity suppressed the existence of the transcendent and personal God of traditional religions. In some way, the rumor that had spread through Amsterdam around 1675 and prevented the publication of the *Ethics* was true: Spinoza wanted to print a book that demonstrated that God does not exist (Ep68). The refutation of the anthropomorphic conception of divinity and the rejection of the transcendent moral values that Spinoza displays throughout his *Ethics* abolishes the foundation of a universally valid morality and of the system of rewards and punishments after death. The radical case for freedom of thought and expression, which he had previously articulated in his *Theological-political treatise*, together with his defense of democracy and the assertion that the purpose of the State is the freedom of its citizens, openly threatens any government that exercises power in a despotic way and treats citizens as slaves.

---

about the relationship between the search for truth and the search for happiness is to appeal to a medium-end relationship, transforming rational research into an instrument to achieve a happy life. For example, Manfred Walther: "Keine diesen Wissenschaften, auch nicht die Philosophie an ihrer Spitze, darf aber zum Selbstzweck werden." (Manfred WALTHER, *Metaphysik als Anti-Theologie;: Die Philosophie Spinozas im Zusammenhang der religionsphilosophischen Problematik*, Meiner, Frankfurt a. M. 1971, p. 3). Walther considers "die philosophische Ausgabe, nämlich die vernünftige Erkenntnis der Wirklichkeit" (*ibid.*), as a means towards the authentique end –a completely ethical end- i.e., the perfect human nature. Also Garret: "The *Ethics* seeks to demonstrate a broad range of metaphysical, theological, epistemological, and psychological doctrines. Most of these doctrines, however, either constitute, support, or elucidate the premises for his ethical conclusions. Moreover, Spinoza's choices concerning which metaphysical, theological, epistemological, and psychological doctrines to emphasize and develop are largely determined by their usefulness in supporting his ethical conclusions." (Don GARRET, *Spinoza's ethical theory* in D. GARRET (ed.), *Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, p. 268).

Spinoza's philosophy was a danger to the religious and political order as it was established in the seventeenth and the eighteenth century across Europe. Over time, the term *Spinozist* began to be used as an accusation that led to persecution, censorship, imprisonment, and even exile. Such was the case, for instance, of the renowned Christian Wolff, accused of Spinozism and atheism in 1723 by a group of theologians of the University of Halle.[6] Spinozism became a clandestine philosophy, which few dared to defend openly. On the contrary, it was frequent to find texts intended to refute him which often appealed to a violent tone and caricatured distortions of his ideas.

Certainly, times have changed. Today, at least in democratic countries, no one is forced into exile, expelled from their university or sent to jail on the account of Spinozism. And yet I am convinced that if Spinoza's philosophy –as is frequently admitted– has not lost its relevance and is still current, it is because it retains its ability to promote the exercise of a radical critique of our reality and our time.

Against the individualism and atomization on which contemporary societies are built, Spinoza emphasizes the unity of all that is real and the unbreakable links that bind us to others. Faced with the acceleration of globalization and gentrification, which tend to standardize identities and equalize desire, Spinoza vindicates the uniqueness of each singular being, irreducible and flawless. Faced with the imposition of aesthetic models and their normalizing effect, Spinoza denounces the imaginary origin of those supposedly transcendent and universal values.[7] He denounces the dissatisfaction inherent in the culture of consumption which, while fostering a longing for certain goods and experiences, limits the possibility of access only to a few; thus yielding general

[6] On this aspect of Spinoza's reception and the so calles clandestine Spinozists, see Winifried SCHRÖDER, *Spinoza in der deutschen Frühaufklärung*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1987; Rudiger OTTO, *Studien zur Spinozarezeption in Deutschland im 18. Jahrhundert*, Peter Lang, Frankfurt a. M. 1994; Stefan WINKLE, *Die heimlichen Spinozisten in Altona und der Spinozastreit*, Hambrug, Verein für Hamburgische Geschichte 1988. Also my contribution, result of my doctoral research: María Jimena SOLÉ, *Spinoza en Alemania. Historia de la santificación de un filósofo maldito (1670-1789)*, Brujas, Córdoba 2011.

[7] In her paper included in this section of "InCircolo", Beth Lord also recognizes value in Spinoza's refusal of anthropocentrism and his denial to make moral worth contingent on human nature. According to Spinoza, she says, it is not better to be human than to be non-human. I completely agree with this point and find it is a fertile soil to think critically about speciesism and racism (see Beth LORD, *Outside of human nature: Spinoza on affective difference* included in this section of "InCircolo", pp. 461-472)**.** However, I do not think that we can talk about a "human nature" *stricto sensu*. According to Spinoza, each mode has a singular essence or nature and all universal ideas are the result of our imagination. It is true that Spinoza speaks about "human nature", but whatever that means, it must mean something different from a universal essence or form in the traditional sense. Marta Libertà De Bastiani also addresses the problem of how to understand "human nature", in the context of discussing the possibility of finding a true common good (see Marta Libertà DE BASTIANI, *A social perspective on* Desire*: the problem of the common good,* included in this section of "InCircolo", pp. 446-460).

discontent and even fomenting depression.[8] He rejects both ascetic morality, which calls for the annulment of desire and the abandonment of worldly concerns, and the morality of sacrifice, which promises to reward us in accordance with our sufferings in this life and, thus, validates them. Against both selfishness and misanthropy, Spinoza proposes to understand happiness as a collective effort to know the truth and to free ourselves from prejudices and inherited errors. But, as I stated above, that striving for knowledge is a striving for joy as well, and thus, an effort to free ourselves from sadness, fear and hatred. Finally, and perhaps most importantly, given the complexity and sophistication of the modern mechanisms that seek to promote ignorance and fear in order to govern over us, Spinoza exhorts us to learn to identify these imposed mechanisms, in order to transform the rules that govern our lives.

So for those of us who believe that philosophy does not consist in a merely erudite exercise, but that it has a role to play in wider society of permanently questioning everything that common sense presents as fixed and naturalized, Spinozism is a philosophy worth pursuing. It is not simply about accepting his definitions, axioms and propositions. Neither does it imply that every claim he made is correct and free of mistakes –we all recall, for example, what he says in the final chapter of his *Political treatise* about women not being able to participate in politics. Rather, it is about recognizing the value of Spinoza's conception of philosophy as a transformative *praxis*.[9] Indeed, Spinoza teaches us that the striving to know and the striving to be happy are expressions of the same ontological force. He teaches us that to know is to act and to be active is to produce effects in oneself, in others and in the world. Thus, the path of knowledge is a path of creating the material and spiritual conditions that guarantee that we will continue to collectively increase our knowledge, our power, and our autonomy.

---

[8] Ursula Renz, in her paper also included in this Dossier, claims that Spinoza's main existential lesson rests on a radically anti-nihilist attitude, i.e., Spinoza provides the notion of the ultimate positivity of being. Renz proposes that this awareness of the inherent valuableness of life is Spinoza's anti-depressive medicine (see Ursula RENZ, *Spinozism as a Radical Anti-Nihilism: Spinoza on Being and Valuableness of Being* included in this section of "InCircolo", pp. 429-445). I find this idea very interesting and would add, in the same line of thought, that Spinozism constitutes a more interesting and robust alternative to the shallow and often conformist proposals of the Self-Help literature that usually addresses this problem.

[9] This idea underpins the proliferation of readings and the increasing interest on Spinoza's philosophy in Latin America during the last three decades. The Brazilian philosopher Marilena Chauí inaugurated and continues to fuel a particular way of reading Spinoza as a philosopher who thinks against the philosophical tradition and uses Spinozism not only to think and analyse our reality but also to intervene in it. Among her many writings, the most relevant are: Marilena CHAUÍ, *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*, vol. 1, Companhia das Letras, Saõ Paulo 1999; *O que é ideologia*, 2. ed, Brasiliense, São Paulo 2008; *Cultura e democracia*, 2 ed., Secretaria de Cultura / Fundação Pedro Calmon, Salvador 2009.

It is a path of criticism and denunciation. It is a path of transformation of reality and of emancipation of the oppressed. This is what, in my opinion, makes Spinozism, as a *philosophical-ethical-political* project, valuable, fruitful, powerful and –as is desirable of any authentic philosophy– dangerous.

References

Marilena CHAUÍ, *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*, vol. 1, Companhia das Letras, Saõ Paulo 1999.

Marilena CHAUÍ, *O que é ideologia*, 2. ed, Brasiliense, São Paulo 2008.

Marilena CHAUÍ, *Cultura e democracia*, 2 ed., Secretaria de Cultura / Fundação Pedro Calmon, Salvador 2009.

Edwin CURLEY, *The Collected Works of Spinoza*, Princeton University Press, Princeton 1985, vol. I.

Marta Libertà DE BASTIANI, *A social perspective on* Desire*: the problem of the common good,* in this section of "InCircolo", pp. 446-460

Don GARRET, "Spinoza's ethical theory" in D. GARRET (ed.), *Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge University Press, Cambridge 2006.

Chantal JAQUET, *Sub specie aeternitatis: Etude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*, Kimé, París 1997.

Julie KLEIN, *«By Eternity I Understand»: Eternity According to Spinoza*, in "The Jerusalem Philosophical Quarterly" n° 51, year 2002, pp. 295-324.

Beth LORD, *Outside of human nature: Spinoza on affective difference*, in this section of "InCircolo", pp. 461-472.

Pierre-François MOREAU, *Spinoza. L'expérience et l'éternité,* PUF/Epimethée, Paris 1994.

Rudiger OTTO, *Studien zur Spinozarezeption in Deutschland im 18. Jahrhundert*, Peter Lang, Frankfurt a. M. 1994.

Ursula RENZ, *Spinozism as a Radical Anti-Nihilism: Spinoza on Being and Valuableness of Being*, in this section of "InCircolo", pp. 429-445

Andrea SANGIACOMO, *Spinoza's mistake: the desire for eternal joy*, in this section of "InCircolo", pp. 399-417.

David SAVAN, *Spinoza on Duration, Time, and Eternity* in G. HUNTER (ed.) *Spinoza: The Enduring Questions*, University of Toronto Press, Toronto 1994, pp. 3-20.

Winifried SCHRÖDER, *Spinoza in der deutschen Frühaufklärung*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1987.

Guillermo SIBILIA, *De la producción eterna de lo real al tiempo vivido: ontología y temporalidad en Spinoza*. Tesis de doctorado, Universidad de Buenos Aires / Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires 2017.

María Jimena SOLÉ, *Spinoza en Alemania. Historia de la santificación de un filósofo maldito (1670-1789)*, Brujas, Córdoba 2011.

Manfred WALTHER, *Metaphysik als Anti-Theologie;: Die Philosophie Spinozas im Zusammenhang der religionsphilosophischen Problematik*, Meiner, Frankfurt a. M. 1971.

Stefan WINKLE, *Die heimlichen Spinozisten in Altona und der Spinozastreit*, Hambrug, Verein für Hamburgische Geschichte 1988.

SPINOZISM AS A RADICAL ANTI-NIHILISM

Spinoza on Being and Valuableness of Being

Ursula RENZ

(University of Graz)

Abstract: Spinozism – i.e. the overall worldview Spinoza is assumed to have advocated in his philosophy – is often said to fail, when it comes at providing guidance in people's search for a meaningful life, for two reasons. Whereas some accuse Spinozism of relying on conceptual or theoretical inconsistencies, others deny that it can ever be believed by any subject. In this paper, both kinds of objections are refuted. It argues that even if Spinozism falls prey to inconsistencies, this does not necessarily ruin its existential value, as we are generally quite good at quite combining maxims from different or even competing systems in an eclectic manner. The problem of non-believability, by contrast, is a real challenge, but it only arises on the adoption of a strictly Eleatic reading, whereas on other readings of Spinoza's metaphysics that have room for the reality of subjective experience the problem of non-believable does not arise. The paper concludes by showing how, on this reading, Spinozism responds to our existential quests. Spinoza is assumed to hold the twofold view that being is inherently positive and that we are acquainted with this positivity of being just by being the kinds of things we are: reflective embodied subjects. We know what being is, we know how valuable it is, and we know that we do so. What Spinozism has to offer is simply the concepts by which we come to see and trust this knowledge of ours.

Keywords: Fichte, anti-nihilism, valuableness of being, problem of non-believability, Spinozism, subjective experience

It is a longstanding complaint in Spinoza scholarship that Spinozism -- Spinoza's metaphysical outlook on God or the world and the human beings in it -- is of no use in one's attempts to improve one's life, however appealing his texts may appear to readers in their search for sustainable happiness.

Personally, I cannot share this dissatisfaction. Having worked on Spinoza for decades now, I have taken many a lesson from his philosophy. It not only provides me with an understanding of politics that I would never have gotten without it, but it also comprises much prudential advice that turns out to be pretty useful in daily life. Even more to the point, my understanding of Spinoza's metaphysical project has developed in a direction

that is truly illuminating in reflections on my own condition and my existential quests for meaning in life.

However, while this experience guides the following considerations, it is not apt to invalidate the experiences of others. Instead of simply exposing and elaborating on them I will begin, therefore, by discerning two types of objections against Spinozism as a way of life (section I): one consists in the identification of incoherencies in the concepts underlying Spinoza's ethical thought, whereas the other contends that Spinozism, or some particular key doctrine, cannot possibly be believed from a first-personal perspective. The first, I will argue, relies on questionable premises about the prerequisites of a meaningful philosophical response to existential questions, despite its largely legitimate concerns.

By contrast, the second type of objections is pressing: it points to a problem -- call it 'the problem of non-believability' -- which, if it really arises, is apt to undermine the existential efficacy of Spinozism from the outset. So, unless one can show that the problem of non-believability does not arise, living according to the guidelines of the *Ethics* is a futile enterprise. It is against this background that in the second section I shall examine whether or not the problem of non-believability necessarily arises in Spinoza. My point will be that this problem only arises, if one adopts a strictly Eleatic reading of Spinoza's metaphysics. I will continue, in section three, with a sketch of an alternative reading that has room for the reality of subjective experience. Section four concludes the paper with a short discussion of how this changes the understanding of Spinozism's existential lessons.

1.

Complaints about existential or practical uselessness of Spinozism come, roughly, in two versions.[1]

[1] I neglect accounts that accuse Spinoza's doctrine of falsity or lack of relevance, since, apparently, even trivial or false belief may sometimes improve the situation of the subject entertaining it. This is because relevance is a contextual property: in a given situation, subjects may find seeming trivial things insightful. False beliefs, on the other hand, can be quite comforting, and unless one values truth and truthfulness higher than wellbeing, there is nothing morally false in entertaining false belief that is of no harm to anyone. Thus, unlike in scientific inquiry, lack of relevance and falsity are not necessarily a vice.

1) Interpreters have time and again raised objections to the effect that some contention in Spinoza's theory of freedom and happiness established in Part V of the *Ethics* suffers from inconsistencies that are irresolvable on Spinoza's own terms. A few examples: (a) In his *Study of Spinoza's Ethics*, Jonathan Bennett pointed out that Spinoza's definition of freedom in terms of causal self-sufficiency is in tension with the notion of voluntary control of affections underlying several of Spinoza's claims concerning morality, since only the latter but not the former allows for sensory experience or beliefs acquired through the senses.[2] (b) In a remarkable, but largely neglected article, Thomas Cook articulated the worry that Spinoza's rational therapy of our negative affects is not viable on his own terms. Given Spinoza's views on reason and the imagination, it is just not conceivable how we should ever be in a position to form an adequate idea of any mental state that entails inadequate ideas.[3] (c) In a recent article published in this journal, Andrea Sangiacomo charged Spinoza's doctrine of the intellectual love of God with being inherently mistaken. Being an instance of joy, love is essentially dynamical: it is or expresses a process of transition. But how can there be a process of joy that is conditioned by some eternal object?[4] (4) In an earlier paper, I questioned whether self-love can meaningfully be attributed to a God that has been denied all characteristics of persons, and I concluded that this sets limits to how one can read and appeal to Spinoza's notion of the *amor Dei intellectualis*.[5]

This kind of objection may appear threatening for practitioners in Spinozism. I indeed think that, as Spinoza scholars, we have to take them seriously, as they may challenge his entire system. Still, when it comes to the question of Spinozism's merits with respect to its giving advice for a meaningful life, internal inconsistencies need not be as ruinous as one might think at first. Inconsistent views become discomforting only when their inconsistency is noticed by the subject. But as long as this is not the case, they can be quite efficient. Generally, when it comes to self-help issues, we are perhaps even better off, if we adopt a well-balanced, but ultimately eclectic attitude. E.g. while stoicism might help in cases of anger, Augustine is likely to be better at consoling us when we mourn for our dearest, despite our potential unwillingness to accept all his metaphysical views. Note, finally, that these inconsistencies are all due to the way in which some contention is spelt out in Spinoza's technical terminology. Unless we can show that both the technical terminology itself is working and a given reconstruction is sound, we need not reject otherwise plausible assumptions just because they turn out to be inconsistent with the framework of Spinozism.

---

[2] Jonathan BENNETT, *A Study of Spinoza's Ethics*, Hackett Publishing, Indianapolis 1984, pp. 324-328.

Hence, complaints based on objections of inconsistency are conditional on requirements like unity, coherence and technical explicability. Whereas these are good standards for philosophical systems, they are not necessarily to be expected from views we consult for prudential advice or wisdom. In any case, I doubt that many of the classics from Plato to Seneca, Plutarch to Montaigne, Emerson to Camus, which we all value for their understanding of human concerns, always meet these requirements.

2) Another type of concern has recently been discussed by Yitzhak Melamed in his exposition of Spinoza's views on the causes of our belief in free will. As he points out, Spinoza's view on freedom is more complex than is often assumed by people who bewail Spinoza's denial of free will. Spinoza does not just deny free will, but this denial is also corroborated by a causal explanation of our belief in free will, on which people necessarily believe in free will.[6]

Now, to elaborate on his view, Melamed quotes Fichte who claimed:

> Spinoza could not have been convinced of his own philosophy. He could only have thought of it; he could not have believed it. For this is a philosophy that directly contradicts those convictions that Spinoza must necessarily have adopted in his everyday life, by virtue of which he had to consider himself to be free and self-sufficient […]. He was convinced that a purely objective mode of thinking [Raisonnement] must necessarily lead to his system, and he was right about this. But in the course of his thoughts it never

[3] Thomas J. COOK, *Affektive Erkenntnis und Erkenntnis der Affekte. Ein Problem der spinozischen Ethik*, in Achim ENGSTLER and Robert SCHNEPF (eds.), *Affekte und Ethik. Spinozas Lehre im Kontext*, Georg Olms, Hildesheim 2002, p. 165f.

[4] Andrea SANGIACOMO, *Spinoza's mistake: the desire for eternal joy*, in this section of "InCircolo", pp. 399-417.

[5] Ursula RENZ, *Zum Verhältnis von Fühlen und Erkennen bei Spinoza*, in Violetta L. WAIBEL (ed.), *Affektenlehre und amor Dei intellectualis. Die Rezeption Spinozas im Deutschen Idealismus, in der Frühromantik und in der Gegenwart*, Hamburg (Meiner), 2012, 49-61. I still think this is a real problem that sets strong limits to what one can meaningfully do with Spinozism, but I does not undermine the reading I am establishing in this paper.

[6] Yitzhak J. MELAMED, *The Causes of Our Belief in Free Will: Spinoza on Necessary, 'Innate', yet False Cognition*, in Yitzhak J. MELAMED (ed.), *Spinoza's Ethics: A Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge 2017, pp. 121-142. In one point, Melamed's otherwise succinct reading remains somewhat vague: he does not specify what the assumption of necessary belief in free will precisely entails. Strictly speaking, that people necessarily believe in free will, implies that people *always* believe in free will. On less strict reading, it merely suggests that *all* people necessarily have and can thus not avoid the belief in free will; this would mean that people are all – by being people – acquainted with this believe, but they do perhaps not in any instance of their life actually embrace it.
Most probably, it is the latter view that Melamed wishes to attribute to Spinoza, or else it is not conceivable how Spinoza's explanation of the causal determination of our will could possibly have the therapeutic effect Melamed takes it to have.

> occurred to him to reflect upon his own act of thinking; this is where he went astray, and this is how came to place his speculations in contradiction with his life.[7]

On this interpretation, there is an insurmountable gap between the conclusions Spinoza draws in his system and the convictions he must have embraced in his everyday life. Notably, Fichte concedes that Spinoza's arguments are conclusive, but they are not sound, since they are derived from a wrong point of departure. Hence his point is metaphysical, not logical: Spinoza's philosophy is unbelievable, not because it is incoherent, but because it rests on assumptions one cannot possibly embrace as a subject that comprehends itself as a free and self-sufficient agent. Thus, as Melamed rightly points out, Fichte's objection that Spinozism is a non-believable philosophy relies on the assumption of an irreducible difference between the "objective mode of thinking" and the first-personal point of view which we adopt when we regard ourselves as spontaneous subjects.

Melamed agrees with Fichte on both points: the interpretation of Spinoza's system as suggesting a decidedly objective outlook and the assumption of a gap between the subjective and the objective view-point. However, he deviates from Fichte in the way he reads Spinoza against the background of this gap. Rather than taking it to constitute a flaw in Spinoza's system, Melamed takes Spinoza to have noticed this gap and to have already responded to it in his ethical project. On his reading, Spinoza thus relies on a diagnosis about the human condition. On this diagnosis, it is just our false understanding of our actions and desires in terms of what we want or choose that makes us suffer, and were it not for this condition, much suffering could be avoided. Hence, Melamed departs from Fichte by assuming that Spinoza's *Ethics*, and more specifically his necessitarian metaphysics, are meant to provide a therapy against the sufferings that are the offspring of this condition.[8]

How shall we assess these two accounts of Spinozism? To begin with, it is worth mentioning that Melamed is not alone in attributing this sort of therapy to Spinoza; this is a rather frequent view. It is often assumed that by engaging with Spinoza's system (or with the kind of explanation it offers), we get a more neutral and appropriate grasp of the causation of our personal motivations. This may result in a condition, where we stop identifying ourselves with the impulses driving us, even though we perhaps still feel

---

[7] I quote here from the edition by Breazeale, see Johann Gottlieb FICHTE, *Introductions to the Wissenschaftslehre and Other Writings*, tr. and ed. by Daniel BREAZEALE, Hackett, Indianapolis 1994, p. 98.

[8] Yitzhak J. MELAMED, *The Causes of Our Belief in Free Will: Spinoza on Necessary, 'Innate', yet False Cognition*, in Yitzhak J. MELAMED (ed.), *Spinoza's Ethics: A Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge 2017, 138f.

them, with the result that we become less neurotic, more integrated persons.[9] Thus, Melamed's proposal relies on a legitimate interpretation and it offers a sound understanding of the therapeutic functioning of Spinoza's philosophy.

As a solution to Fichte's problem, however, it does not work. And this is why: Fichte's worry is not just that any first-personal understanding of our actions and desires involves seeing them as the choices of our will, but that *believing*, or, in his terms, *being convinced*, is an essentially first-personal doing. His denial that Spinoza *believes in his own philosophy* must be taken strictly: it is a statement about the lack of believability of Spinoza's entire system, and not merely about Spinoza's action-theoretical views.

For a therapeutic reading, this objection is a problem. Let us assume for the sake of argument that Fichte's objection of non-believability is correct. Clearly, then, the option to correct our initial first-personal understanding of our actions and desires by the insight into Spinoza's necessitarian metaphysics does not exist. Why not? Consider what it would require to therapeutically *contrast* or even to *correct* our first-personal self-understanding by the contemplation of a more neutral view. It would require that we adopt the latter from a first-personal stance, otherwise such contemplation would not have a grip on our mental life, in which case it would thus have no therapeutic effect at all. This means either that Fichte is right in assuming that Spinozism is a non-believable philosophy, but then we are doomed to the first-personal outlook on our life that Melamed takes to be the cause of most of our suffering. Or, Fichte is wrong and the problem of Spinozism's non-believability does not exist. But there is no further alternative: it cannot be the case that Fichte is right and that there is a way out of the problem of non-believability.

So far, I haven't determined yet whether the problem of non-believability arises in Spinoza's philosophy and whether Fichte's objection is correct. This a very deep question which deserves to be examined in more depth. For now, let me conclude this section by pointing out that the real challenge for any attempt at living according to Spinozist guidelines, does not lie in any of those conceptual inconsistencies of which Spinoza's philosophy is frequently accused, for these can more-or-less easily be blended out. If Spinozism fails at responding to a human's existential quests, it fails for its non-believability.

[9] See e.g. for a classical example Stuart HAMPSHIRE, *Spinoza and the Idea of Freedom* (1962), in *Spinoza and Spinozism*, Clarendon Press, Oxford 2005., or more recently Samuel NEWLANDS, *Spinozistic Selves*, in "Journal of the American Philosophical Association", n. 6, v. 1, 2020, pp. 16-35.

2.

We now come to the fundamental question: Does Spinozism fall prey to the problem of non-believability, as Fichte contends it does? Or can it be defended against this objection?

This problem has two aspects. On the one hand, it touches on the issue of the metaphysics of belief. Does believing, which I take to be same as Fichte's "being convinced of", require first-personal engagement, and if so, of what sort is this engagement? Must it involve the kind of reflection that Fichte misses in Spinozism? On the other hand, there is the question of whether Spinoza's philosophy is incompatible with all first-personal engagement and especially, of course, with that kind of first-personality that is required for belief. In what follows, I shall begin by saying a few words on (Fichte's views about) the metaphysics of belief; it will turn out, however, that this has strong implications for the way in which we can or cannot interpret Spinoza's view on first-person-standpoints.

There is certainly some truth in the view that believing is always a first-personal doing: a belief only exists, if there is at least one subject who has it. That is, the instantiation of some belief p depends on someone's endorsing p, at least implicitly, from her first-personal point of view.

What does this imply for the reading of Spinoza's system? This much is clear: if instantiation of belief requires first-personal engagement by some subject – and I cannot see how this assumption could be false – then, any reading on which there is no first-personal standpoint at all in Spinoza's system also precludes the existence of belief. This means that any Eleatic reading that denies that there is conceptual space for subjectivity in Spinoza, must, by implication, also deny conceptual space for belief. Therefore, if this was Fichte's understanding of Spinozism, then his objection of non-believability would be valid. However, this is not Fichte's reading of Spinoza;[10] if it were, it would contradict his view that Spinoza was convinced of the consequences of his system, as in Eleatic Spinozism, there lacks conceptual space for *all* belief. We can assume that Fichte had something different in mind, when he claimed that "Spinoza could not have been convinced by his own philosophy".

What, then, did Fichte have in mind?

At this point, it is helpful to consider how, in the same text, Fichte discusses Kant's views on the role of the first person. In his *Critique of Pure Reason*, in §16 of the

[10] See Johannes HAAG, *Fichte on the Consciousness of Spinoza's God*, in Eckhard FÖRSTER and Yitzhak J. MELAMED (eds.), *Spinoza and German Idealism*, Cambridge University Press, Cambridge 2012, pp. 100-120., for an astute analysis.

transcendental deduction, Kant famously claims that "the *I think* must *be able* to accompany all my representations; for otherwise something would be represented that could not be thought at all, which is as much as to say that the representation would be either impossible or else at least would be nothing for me." (B 132). In elaborating on this claim, Kant specifies the representation of this *I think* itself as follows:

> But this representation is an act of *spontaneity*, i.e. it cannot be regarded as belonging to sensibility. I call it the *pure apperception*, in order to distinguish it from the empirical one, or also the *original apperception*, since it is that self-consciousness which, because it produces the representation *I think*, which must be able to accompany all others and which in all consciousness is one and the same, cannot be accompanied by any further representation.[11]

It is interesting to see how Fichte, who also quoted this passage, comments on the difference between Kant's views on transcendental apperception and his own idea of a Wissenschaftslehre. He begins by praising Kant's description of the nature of pure self-consciousness and by underlining what he takes to be parallels of Kantianism and his own Wissenschaftslehre:

> What, according to the quoted passage, is the relationship Kant thinks this pure I bears to all consciousness? The pure I provides the conditions for all consciousness. Thus, just as in the Wissenschaftslehre, so too for Kant as well: the possibility of all consciousness is conditioned by the possibility of the I, or of pure self-consciousness… It therefore follows that even according to Kant a systematic derivation of consciousness as a whole (or, what amounts to the same thing, a philosophical system) would have to begin with the pure I – which is precisely how the Wissenschaftslehre does begin – and that the Idea of such a science has already been provided by Kant himself.[12]

Apparently, on Fichte's reading, Kant's and his approach share the intuition that underlying all philosophy is some sort of pure apperception or self-consciousness. Fichte continues, however, by drawing an important distinction on which basis he then discerns the two approaches:

> One may, however, wish to weaken the force of this argument by making the following distinction: It is one thing to be conditioned; to be determined is something else altogether. According to Kant, all consciousness is merely conditioned by-self-consciousness; i.e., the contents of consciousness can still be grounded by or have their foundation in something or other outside of self-consciousness. Things that are grounded in this way must simply

[11] I quote here from the edition by Guyer and Wood, see Immanuel KANT, *Critique of Pure Reason* (1781/87), tr. and. ed. by Paul GUYER and Allen W. WOOD, Cambridge University Press, Cambridge 1998.

[12] Johann Gottlieb FICHTE, *Introductions to the Wissenschaftslehre and Other Writings*, tr. and ed. by Daniel BREAZEALE, Hackett, Indianapolis 1994, p. 62.

> not contradict the conditions of self-consciousness; that is to say, they must simply not annul the possibility of self-consciousness, but they do not actually have to be generated from self-consciousness.
> According to the Wissenschaftslehre, all consciousness is determined by self-consciousness; i.e., everything that occurs within consciousness has its foundation in the conditions that make self-consciousness possible – that is to say is given and is produced thereby and possesses no foundation whatsoever outside of self-consciousness.[13]

Hence, Fichte thinks that while Kant is right in his emphasis of the spontaneous nature of pure self-consciousness as well as in his assumption that self-consciousness constitutes a necessary condition for all thought, he takes him to be wrong in treating self-consciousness as a merely formal prerequisite rather than a content-determining factor.[14] By contrast, Fichte's own idea is that self-consciousness is a condition of the determination or even generation of belief content, and not just of the instantiation of thought or belief. Thus, Fichte draws a distinction between two ways in which self-consciousness may be taken to be necessary for belief: self-consciousness can be seen as a *formal requirement* of belief (that's the view Fichte attributes to Kant), or it can be taken as its essential *content-determining principle* (that's his own position).

But what does it mean to employ self-consciousness as a content-determining principle? Fichte elaborates on this question by way of describing how, according to his Wissenschaftslehre, philosophy is supposed to work: in philosophy, we are to adopt a reflective yet irreducibly first-personal stance, from which stance we are to consider how some particular content is produced in, or rather by, the I. Hence, unlike in Kant's transcendental philosophy, the I is taken to play a double role in Fichte's Wissenschaftslehre: it is at the same time the origin of the reasoned content and the reasoning subject. Adopting the view-point of the latter, the philosopher contemplates how some thought is produced in or by the I. This explains how or in which sense the content of belief can be understood as determined by the I: any thought is to be observed or contemplated in its becoming, or in its being produced by the I, and as such it is then also comprehended and endorsed.

Let us now compare this with the philosophical project of the *Ethics*. In it, Spinoza does not reflect on the contents of our self-consciousness from a first-personal point of view; instead, he reflects on the concepts that we are to employ in our grasp of reality

---

[13] *Ibid*.

[14] Note that is more room for controversy here than Fichte's presentation of the difference between Kant's and his own approach suggests. As this is beyond the point of this paper, I cannot discuss this in detail, but see also Ursula RENZ, *Becoming aware of one's thoughts*, in Danièle MYOAL-SHARROCK, Volker MUNZ, and Annalisa COLIVA (eds.), *Mind, Language and Action. Proceedings of the 36th International Wittgenstein Symposium*, Berlin: De Gruyter, 2015.

(i.e. God, substance, nature, or all together) as well as of all sorts of singular things (i.e. particular bodies and minds). To the latter category also belong our own body, our own mind and all those sorts of things that are like us in having a body and a mental life. So, there is room for subjects and subjective view-points in the *Ethics*, but Spinoza does not employ the notion of human subjectivity to derive his ontological vocabulary.

Hence, Spinoza's ontology is not idealist, at least not in the sense that all beings are dependent on a mind like ours, and this is, roughly speaking, also Fichte's view who takes Spinoza's system as the ideal-typical form of dogmatism. To use a more recent terminology, one could also say he interprets Spinozism as some sort of philosophically reflected common-sense realism. This not only confirms our previous assumption that Fichte's non-believability objection does not result from an Eleatic reading of the *Ethics*; it also shows that this objection is simply the flipside of Fichte's contention that all true belief, and this means: all philosophical conviction rests on idealist grounds or on the notion that the I is essential to the determination of the content of belief, rather than a mere prerequisite of its instantiation.

We are now in a position to give at least a provisional answer to the question we have set ourselves in this section. That Fichte's objection of non-believability is the flipside of his own idealism means that this objection is right to the extent to which Fichte's approach relies on the right metaphysics of belief. If he is right in contending that belief or conviction are essentially the outcomes of philosophical reflection or of the contemplation of contents in their becoming, then his verdict against Spinozism must also be right. If, however, this contention is false, or only partially right – i.e. if belief contents are only partially, but not thoroughgoingly, determined by the I – then there is room for defending Spinozism against Fichte's charge.

Now, I must confess, I have not elaborated the issue of what determines the contents of belief. In my experience, however, there are least some beliefs regarding which I have no clue where they come from and how they might be generated. In other words, in my descriptive metaphysics there is room for beliefs endorsing contents which are not entirely determined by the I. Perhaps these are not convictions in Fichte's sense of the word, but in any case, this being so, I take it, there is room for a reading of Spinozism that is not subject to the problem of non-believability.

3.

So far, I have argued that the Fichtean objection of non-believability relies on a problematic metaphysics of belief which is at odds with the descriptive metaphysics we use in ascribing beliefs to ourselves and others in ordinary life. If, by contrast, one rejects

the Fichtean metaphysics of belief, there is room for a reading of Spinoza's philosophy, on which it may be taken as responding to our existential quests. But what would such a reading would look like? In the remainder of this paper, I shall address this question in two steps. In this section, I will provide a short outlook on the metaphysical framework, before I conclude, in the next section, with a few words about the existential lessons Spinoza's philosophy has to offer on this reading.

To begin with, recall that a crucial insight of the previous discussion has been that any such reading must allow for the existence of finite subjects and first-personal viewpoints. We have also seen that Eleatic readings do not satisfy this requirement: they do not take finite subjects to be real entities and thus tend to reject the concerns raised by finite subjects as illusionary questions.

One might say that rather few scholars actually take Spinoza to have advocated an Eleatic metaphysics in the *Ethics*. On a widespread interpretation, finite beings are perhaps less real in Spinozism than God or substance, but they are not considered as non-real objects or illusionary phenomena. This means that although humans are not taken to exist in the same eminent way as God, they are also not reduced to mere illusion, as a radical Eleatism would have.

This – which we may refer to as the moderately Eleatic understanding of Spinoza's metaphysics – is certainly in a better position, when in comes to account for the situation of people and, thus, for human concerns. I am afraid, though, that all this moderately Eleatic Spinozism has to offer in response to our existential quests is a lesson in humility; it basically tells us "Don't think yourself important!" This is certainly a wise advice in a lot of situations, but not all existential suffering derives from people's taking themselves as too important. In other words, it points to the relative non-importance of finite concerns, but it doesn't provide us with any indication of what we should instead focus on. At this point, the advocate of a moderately Eleatic Spinozism might intervene and tell me: "You have forgotten the most and only important thing in Spinoza: God! Nature! Substance! This is what we should value and this is what we should love, if we look for meaning in life!"

I agree that this is indeed what Spinozism (on any but the most radically Eleatic reading) has to offer: there is, he thinks, an eminently positive thing which both is and grounds all being. His metaphysics is, in other words, radically anti-nihilist, which also does not just entail, but *is* an ethical doctrine, and once we have established this, it needs just one more step to get to the point where the relevance of Spinozism for our ordinary life shows up: that the being which grounds all being is an eminently positive thing implies that all particular entities partake in this positivity, and this means that they themselves, by their own being, are valuable, or in Spinoza's words, perfect, since

their essence or their way of existence is their perfection.[15] Thus, the gist of the moral behind all Spinozisms is this: There is nothing to complain about concerning the lack of meaning in your life, and if you don't see this, you just do not have the right concept of being, on which being as being is valuable.

This said, I am nevertheless not entirely happy with the moderately Eleatic reading – not for what it says, but for what it does not say. It says that to the extent I have got a grasp of the basic conviction underlying Spinoza's metaphysics, I do not have to worry about the meaning of life. But it does not tell me how I can get this insight, except through the reading and proper understanding of the *Ethics*. Is this really satisfying? Can we accept that such an important insight touching on the meaningfulness of our life requires understanding of one the most difficult philosophical texts that has ever been written?

To speak for myself: I don't find this satisfying. Generally, I am skeptical about philosophical doctrines that ask for this sort of entrance ticket, unless they deal with technical stuff. But when it comes to ethics, or, what is the same here, the core of metaphysics, what turns out to be true in philosophy must be accessible for all humans, not just for philosophers. Thus, if a system requires knowledge of the same system, this makes me suspicious of whether there is not something deeply wrong with it – or with its established readings. In other words, doctrines that are both true and important for our lives, must be identifiable from within our lives, with or without the help of some philosophical doctrine. In still other words, any philosophical thought that is to respond to our existential quests must do so by making us see what is already there in our life, not by the teaching of some entirely new world-view. This is why I also reject the moderately Eleatic reading of Spinozism on which we must comprehend how things inhere in God in order to see their valuableness.

4.

What would an alternative reading of Spinoza's metaphysics look like, that does not turn him into some sort of Eleatic thinker? A couple of years ago, I elaborated such a reading in detail;[16] here, though, I can only mention its general guidelines. On my reading, Spinoza's system relies on a descriptive metaphysics that is largely in line with

[15] See also Samuel NEWLANDS, *Spinoza and the Metaphysics of Perfection*, in Yitzhak J. MELAMED (ed.), *Spinoza's Ethics: A Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge 2017, pp. 266-285., for a similar view on Spinoza's metaphysics of perfection.

[16] Ursula RENZ, *The Explainability of Experience. Realism and Subjectivity in Spinoza's Theory of the Human Mind*, New York: Oxford University Press, 2018.

our ordinary way of describing things. I thus take it that objects of Spinoza's metaphysics are the same things we encounter in ordinary life, and if these are described as modes of God, this is to underline their constitutive interrelatedness and not to undermine their existence as individuals. Likewise, I contend that Spinoza's metaphysics has room for the existence of finite minds and their subjective experience which allows him to take the standpoint of humans seriously, without therefore turning all entities into mind-dependent objects. On top of this descriptive, realistically minded metaphysics, Spinoza is committed to the PSR; on my reconstruction, he assumes reality and real beings to be intelligible, i.e. that they can be explained, provided we have through science and analysis acquired the concepts that allow us to account for their being. However, unlike other readings that also ascribe to Spinoza a commitment to the PSR,[17] I do not think Spinoza used the PSR as a reduction principle which would require an ontological reduction of explained objects to their explanatory ground. I deny that Spinoza's commitment to the PSR is meant to overrule our initial and robust sense of being which was his initial point of departure.

This last specification is crucial. Why so? Recall that the existential lesson I took Spinoza's philosophy to provide us with rests on the notion of the ultimate positivity of being: Spinoza's response to our quest for meaningfulness rests on a radically anti-nihilist attitude, on which being as being – in other words, all unimpeded, straight, non-mutilated being – is good just in virtue of its being. Granting this, it is hard to see how a reductive, idealist rationalism that leaves us with an impoverished spectrum of beings, can square with this view.[18]

The question remains how, as human subjects, we can learn the lesson Spinozism has to offer. How do we come to know that being is good, i.e. how do we get a firm grasp of the inherent valuableness of being? The answer, in a nutshell, is this: as human subjects, or, more broadly speaking, finite embodied minds, we are already acquainted with being including its valuableness, but our having such acquaintance does not preclude the possibility of our being deprived of it. Unfortunately, as a matter of fact, people can be estranged from their initial acquaintance with the valuableness of being. Thus, it is key to pay attention to what we know just by being what we are, and to form a reflexive understanding of this knowledge that prevents us from losing it.

Let us now take a closer look at this. As humans we are confronted time and again with being. This is what happens when we are subject to some affection: we experience

[17] Michael DELLA ROCCA, *Spinoza*, Routledge, London and New York 2008.

[18] See also Samuel NEWLANDS, *Spinoza and the Metaphysics of Perfection*, in Yitzhak J. MELAMED (ed.), *Spinoza's Ethics: A Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge 2017, p. 275. for a similar critique.

our own bodies, whereas we also experience the bodies of others, and since experiencing is a mental and reflective process, we also experience that we experience our own and external being. Thus, we know by any experience that we are and that being reaches out to other items. But how do we know that being is valuable? Well, experience is no isolated happening. It comes in bundles and series comprising more or less experiencing and thus provide us with more or less being. Now, as being is (what we might not have noticed yet) inherently good, more being is better than less, and as time goes on, we come to have a comparative, yet still immediate sense of this by the experience of the difference between less and more being. When the being provided is getting less, we feel sadness, when it is getting more and richer, we improve joy. Hence, we know of being and its valuableness by our very own experiential way of being.

But as humans we are not just experiencing subjects, i.e. our epistemic access to the world is not restricted to the notions immediately expressed in our experience. We can also reflect on the latter in a more-or-less deliberate manner, and if we do so in the right way, we will see that our experience provides us with a well-grounded knowledge of the most fundamental features of nature to which features being undoubtably belongs. In Spinoza's terminology: we have an idea of any actually existing body or singular thing, and, by the same token, true and necessary knowledge of God's essence.

Hence, we know what being is, we know how valuable it is, and we know that we do so. We only have to develop the right concepts to describe this knowledge properly. And this is important, as it may happen that our experiential access is blocked for contingent reasons, in which case our initial robust sense of being becomes frustrated. Likewise, we can be alienated from our own being, e.g. when our primary self-relation is irritated or distorted by the focus on fetishes and the identification with idols. Then, it may seem as if all the originally lively felt being vanishes, in which case we get sad, or, in modern terms: depressive. By contrast, having or developing the right concepts by which we may describe what we know, when we feel, in a manner that also fosters our sense of being – that is Spinoza's anti-depressive medicine.

This is how, on my view, Spinozism responds to our existential quests. It is a lesson in awareness of the inherent valuableness of being, of life.

References

Jonathan BENNETT, *A Study of Spinoza's Ethics*, Hackett Publishing, Indianapolis 1984.

Thomas J. COOK, *Affektive Erkenntnis und Erkenntnis der Affekte. Ein Problem der spinozischen Ethik*, in Achim ENGSTLER and Robert SCHNEPF (eds.), *Affekte und Ethik. Spinozas Lehre im Kontext*, Georg Olms, Hildesheim 2002, pp. 164-181.

Michael DELLA ROCCA, *Spinoza*, Routledge, London and New York 2008.

Johann Gottlieb FICHTE, *Introductions to the Wissenschaftslehre and Other Writings*, tr. and ed. by Daniel BREAZEALE, Hackett, Indianapolis 1994.

Johannes HAAG, *Fichte on the Consciousness of Spinoza's God*, in Eckhard FÖRSTER and Yitzhak J. MELAMED (eds.), *Spinoza and German Idealism*, Cambridge University Press, Cambridge 2012, pp. 100-120.

Stuart HAMPSHIRE, *Spinoza and the Idea of Freedom* (1962), in *Spinoza and Spinozism*, Clarendon Press, Oxford 2005.

Immanuel KANT, *Critique of Pure Reason* (1781/87), tr. and. ed. by Paul GUYER and Allen W. WOOD, Cambridge University Press, Cambridge 1998.

Yitzhak J. MELAMED, *The Causes of Our Belief in Free Will: Spinoza on Necessary, 'Innate', yet False Cognition*, in Yitzhak J. MELAMED (ed.), *Spinoza's Ethics: A Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge 2017, pp. 121-142.

Samuel NEWLANDS, *Spinoza and the Metaphysics of Perfection*, in Yitzhak J. MELAMED (ed.), *Spinoza's Ethics: A Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge 2017, pp. 266-285.

Samuel NEWLANDS, *Spinozistic Selves*, in "Journal of the American Philosophical Association", n. 6, v. 1, 2020, pp. 16-35.

Ursula RENZ, *Zum Verhältnis von Fühlen und Erkennen bei Spinoza*, in Violetta L. WAIBEL (ed.), *Affektenlehre und amor Dei intellectualis. Die Rezeption Spinozas im Deutschen Idealismus, in der Frühromantik und in der Gegenwart*, Hamburg (Meiner), 2012, 49-61.

Ursula RENZ, *Becoming aware of one's thoughts*, in Danièle MYOAL-SHARROCK, Volker MUNZ, and Annalisa COLIVA (eds.), *Mind, Language and Action. Proceedings of the 36th International Wittgenstein Symposium*, Berlin: De Gruyter, 2015.

Ursula RENZ, *The Explainability of Experience. Realism and Subjectivity in Spinoza's Theory of the Human Mind*, New York: Oxford University Press, 2018.

Andrea SANGIACOMO, *Spinoza's Mistake: the Desire for Eternal Joy*, in this section of "InCircolo", pp. 399-417.

A SOCIAL PERSPECTIVE ON DESIRE

The problem of the common good

Marta Libertà DE BASTIANI

(Università degli Studi Roma Tre)

Abstract: While in the *TIE* Spinoza begins to look for an eternal source of joy, writing the *Ethics* he realizes that, besides being eternal, the object of our desire should also be common, namely it has to be something that everybody would desire and, at the same time, can possess. According to Spinoza, it is due the emotional variability among humans that the conflicts which tear societies apart are never-ending. In fact, what good and evil are is defined by our desire: what is useful to us, we call 'good'. But given that our desires differ, as do our natures, it is hard to find a common source of joy. Nonetheless, Spinoza thinks he finds it in the knowledge and love of God. Provided that we are *reasonable* (that is, we are not overwhelmed by our passions) we understand that our desire is only fulfilled by this knowledge and not by all those material goods that are "vana et futilia". However, as I will argue in this paper, when it comes to describing what *common good* means to a society, and what policies it should entail, Spinoza struggles to give a coherent answer. The reasons for this ambiguity, I shall argue, lay at the core of the theory of desire as the striving to persevere in our being.

Keywords: Spinoza; Common Good; Desire; Commonality; Exclusivity

1. The search for a good that is common

At a certain point in his life, Spinoza realized that the goods of fortune are "vana et futilia" and began to look for an *eternal* source of joy. Later, while writing the *Ethics*, Spinoza understood that this source of joy, besides being eternal, should also be common. For every man to desire and strive for it, it should be a common good, namely something that everybody would desire and, at the same time, could possess. Analysing human affectivity, the philosopher figures out that the goods of fortune are uncertain not only because they do not last forever, but also because they are subjective and exclusive. They are subjective, because someone may love something we hate, and they are exclusive, because only one (or a few) can own them. While the goods of fortune's subjectivity generates *ambition*, exclusivity engenders *jealousy* and *envy*. These affects are at the origin of conflicts and quarrels between human beings (stemming from a conflict of recognition in the first case and a conflict of appropriation in the second). This is what happens if we are dominated by passions (or *when* we are dominated by passions).

Yet, Spinoza seems to suggest that, as long as our thoughts and actions follow only from our nature, we acknowledge what *we have in common*, and thus we identify what is really good for all of us and what everyone of us may possess without depriving others: the supreme good (*summum bonum*). Our supreme joy (*beatitudo*) is to know and love God by the third kind of knowledge. Besides being eternal, the love of God is also common[1] and, consequently, it cannot be affected by jealousy.[2] As the supreme good is common, common is the path to conquer it, and common the joy that comes for enjoying it.

In the *Theological-Political Treatise* (henceforth, *TTP*) and in the *Political Treatise* (henceforth, *TP)*[3] Spinoza faces the problem of the common good too. On the one hand, this may be obvious: what is a well-drawn political theory if not an attempt to understand what would be good for the entire human society? In fact, one of Spinoza's goals there is precisely to determine how the common good (*bonum commune*), or the common welfare (c*ommunis salus*),[4] as it is sometimes called, may be obtained and preserved. However, when we look for a definition of what this common good is, and what policies it entails, we are likely to find ourselves disappointed. For Spinoza mentions neither the knowledge and the love of God (eventually shared with all human beings) nor the *beatitudo* that comes from enjoying it. He never actually gives a univocal definition of what political common good really is. On first glance, the common good of a society varies between a set of moral rules we all agree upon (which are, ultimately, arbitrary) and the mere safety of the state, namely its stability, its "peace and piety",[5] as we read at the beginning of the *TTP*; in other cases, Spinoza denounces the ideological use of the "common good", as a tool for justifying an iniquitous or tyrannic policy.[6] We could dismiss this ambiguity by assuming that any reference to a political

---

[1] Baruch SPINOZA, *Opera*, im auftrag der Heidelberger akademie der wissenschaften herausgegeben, C. Gebhardt, C. Winter, Heidelberg 1925, E4p36, tr. eng. Edwin CURLEY, *The collected Works of Spinoza*, vol. 1, Princeton University Press, Princeton and London 1985.

[2] Baruch SPINOZA, E5p20.

[3] For now I will treat the two treatises as if they were identical. Later on, I will examine the differences between the *TTP* and the TP in more depth.

[4] It could be argued that the welfare (or well-being, for latin *salus*) differs from the "common good". However, with *salus* Sinoza refers both to the salvation of the individual (his blessedness, the supreme good, see E5p36scho.) and to the saftey of the state.

[5] Notice that *peace* is different from *piety*. If *peace* may be understood as "stability" (an opinion that in any case Spinoza will change in the *TP*, where peace cannot be described as the simple absence of war), piety (*pietas*) is "The Desire to do good generated in us by our living according to the guidance of reason" E3p37scho1.

[6] See for instance *TP*, 7.22 and Filippo DEL LUCCHESE, *Tumulti e indignatio. Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*, Ghibli, Milano 2004, pp. 134-136.

common good is only rhetorical,[7] but Spinoza seems to be seriously engaged with the problem of particularity, exclusivity and commonality in politics. Consider, for instance, the Hebrews, who were so convinced that they were the *only people elected* by God, the only people to exclusively enjoy his love and consideration, that they have attracted foreign nations' hatred; moreover, one of the biggest faults of the ancient Hebrew state, which finally lead to its fall, is that they granted all legislative power to the Levites *alone*, and so they *excluded* all the other families.

Notwithstanding this, in the political treatises Spinoza does not change his mind about the nature of the common good: he still thinks that it is to love and to know God, but this emerges as an individual conquest, so that political common good appears as a 'second degree' common good, which enables individual achievement.

If this is true, however, many problems arise. In the first place, it seems paradoxical that what would be good for all of us can only be accomplished in private, by each individual. Second, I argue that Spinoza would not be satisfied with this conclusion: in the *Ethics*, as well as in the political treatises, he seems to aim to a society governed by an union of intents and actions, and not a mere instrument for keeping the minimum degree of peace that is needed in order to look for our supreme – and common – good. I suggest that the real problem lays in Spinoza's conception of *desire* as the essence of everything: since desire is the effort of anything to persevere in *its* being, and what is good depends on what we desire, it is difficult to see how we could think about a common good, because *common*, by definition, is something that "does not constitute the essence of any singular thing".[8] The problem of common good will finally lead us to another key-issue of Spinoza's philosophy, namely, whether this essence is particular to any individual or, on the contrary, is shared between individuals of the same nature.

2. "Common" and "good" in the *Ethics*

In order to understand how Spinoza can identify the common good with the love and knowledge of God in the *Ethics*, let us begin asking what it means to be "good" and what it means to be "common" in Spinozistic terms and how we should understand the relation between what is common and what is good.

[7] Certainly, sometimes Spinoza refers to the common good generically, so to match with his public's vocabulary, but, as we will see, Spinoza's concept of the common good cannot be reduced to a lexical vestige.
[8] Baruch SPINOZA, E2p37.

In Spinoza's view, since our essence is *desire*, namely the "striving to persevere in [our] being",[9] *good* is everything that favours this effort by increasing our power of acting and thinking, so that "we judge something to be good because we strive for it".[10] Consequently, as we strive to persevere in our being, we also strive to feel joyful. Good and evil are not universal moral concepts, but rather "every kind of Joy, and whatever leads to it" and "every kind of Sadness, and especially what frustrates longing".[11] Now, every one of us has its being, so that what is good for us, may be bad for someone else. As Spinoza puts it, "each one, from his own affect, judges, or evaluates, what is good and what is bad".[12] Given that good and evil are only "modes of thinking" which are formed by comparison, music, for instance, would be good for "one who is in Melancholy", but "bad for one who is mourning, and neither good nor bad to one who is deaf".[13] Since we all strive to persevere in our being, and to look for what is good for us, butall hold different views about what is good (because we all have different beings) we all love and hate different things.[14] Nevertheless, we do not live completely alone: since childhood, we are exposed to others, whose affects we tend to imitate.[15] As long as we strive to bring about what is good for us, we also try either to bring about what others think is good[16] or to make others accept our view about what is good, and to live according to it.[17] Clearly, all this effort provokes a lot of stress, and causes quarrels between human beings ("they all hate one another" says Spinoza in E3p31scho.). However, this happens only because we are dominated by passions, so that we *imagine* that certain things are good for us. This is to say that we have an inadequate idea of what "good" is.[18] If we could understand what was really good for us, we would realize that it is not different from what is good for others, because we all belong to human nature.[19] Now, good is whatever favours our effort, and for all human beings this is

[9] Baruch SPINOZA, E3p6.
[10] Baruch SPINOZA, E3p9scho.
[11] Baruch SPINOZA, E3p39scho.
[12] Baruch SPINOZA, E3p39scho.
[13] Baruch SPINOZA, E4pref.
[14] Baruch SPINOZA, E3p51 and E3p57.
[15] Baruch SPINOZA, E3p32scho.
[16] Baruch SPINOZA, E3p29.
[17] Baruch SPINOZA, E3p31scho.
[18] Baruch SPINOZA, E4p62.
[19] Spinoza, in the *Preface* of *Ethics 4* and in E4def1,2, calls *good* and *evil* what we "*certainly* know to be useful to us" and in E4p14 he talks about the "*true knowledge* of good and evil". Of course, if we were free, we "will form no concept of good and evil" (E4p68), but we are not. So, although Spinoza is quite disappointed by this, we are forced to use *good* and *evil* as concepts, but, as he states beginning *Ethics* 4, we should, from now on, consider *good* whatever is *really useful to all of us*. And this true

understanding.[20] So, knowledge is what really increases our power of acting and thinking, but what kind of knowledge? What should we know, how should we understand? While interpreting the world through the lens of the second kind of knowledge is certainly a step further, it is only by the third kind of knowledge that we finally grasp what is the *summum bonum* for all of us: knowing and loving God.[21] Only when we get there, are we truly joyful and, moreover, blessed.

Now let us look to what *common* means and how it is strictly related to the definition of *good*. According to Spinoza, what is common "is equally in the part and in the whole, does not constitute the essence of any singular thing".[22] We label things 'good' or 'bad' according to the effect they have on us. If it is joy, and so they increase our power of acting and thinking, they are good. But not everything can be either good or evil, which is to say, that not everything can affect us. For something to be good, it must have at least something in common with us.[23] But, says Spinoza, "no thing can be evil through what it has in common with our nature";[24] it follows that "the more a thing agrees with our nature, the more useful, or better, it is for us".[25] With this in mind, we might ask: what is that thing that resembles us the most, which we will imitate? To which Spinoza's answer is: another human being. This is why Spinoza thinks that "there is no singular thing in Nature that is more useful to man than a man" (which means 'nothing is better').[26] If we look to human behaviour, we notice that, as children, we imitate our parents' affects, not (for example) our dog's, and thus we shape our idea of what is good and what is not based on our parents' conception of them,[27] and not on our dog's. However, as soon as we develop our being and encounter other people, conflict begins, and it seems that all commonality is lost: we start to form different conceptions about what is good for us, and we discover that others think and act differently to how we expected. Even when we imitate others' affects and ideas, the problem persists. Far from resolving the latent conflicts between human beings, the imitation of the affects

knowledge of good and evil" is shaped on the model of human nature. so that good is whatever approaches "nearer and nearer to this model". As we will see later on, the problem in defining the common good is strictly related to the interpretation of "the model of human nature". On this see Francesco TOTO, *Spinoza modello e ragione*, "Isonomia", 2019.

[20] Baruch SPINOZA, E4p27.

[21] Baruch SPINOZA, E4p36scho.

[22] Baruch SPINOZA, E2p37.

[23] Baruch SPINOZA, E4p29.

[24] Baruch SPINOZA, E4p30.

[25] Baruch SPINOZA, E4p31cor.

[26] But, he precises, only insofar he (or she) "lives according to the guidance of reason" (E4p35cor1). We shall see later the consequences of this limitation.

[27] Baruch SPINOZA, KV 2.7.

(despite grounding human sociability in nature) is one further reason for disputes. The fact that we love (or desire, or hate) with "greater constancy" what "a thing like us" loves (or desire, or hate)[28] implies that "if we imagine that someone enjoys some thing that *only one can possess*, we shall strive to bring it about that he does not possess it".[29] If someone conquers what we desired, we will experience *jealousy*,[30] a mix of envy, love and hate. As children, we strived to possess everything for ourselves[31] and perhaps our parents let us do that, but others will not be this 'generous'. The diversity between our own and other's conception of what is good, argues Spinoza, stems from this: that we all are dominated by passions and we imagine. As we saw above, what would be good for all of us would be understanding, because *reason is what we all have in common.* When we follow our reason, we discover what we have in common, despite our differences, and "we agree in nature".[32] Spinoza uses here the same example he used before, when he explains:

> I have said that Paul hates Peter because he imagines that Peter possesses what Paul himself also loves. At first glance it seems to follow from this that these two are injurious to one another because they love the same thing (…) but if we are willing to examine the matter fairly, we shall see that (…) for these two are not troublesome to one another insofar as they agree in nature, i.e., insofar as each loves the same thing, but insofar as they disagree with one another. For insofar as each loves the same thing, each one's love is thereby encouraged (…) Instead, as I have said, the cause of [their enmity] is nothing but the fact that (as we suppose) they disagree in nature. For we suppose that Peter has the idea of a thing he loves which is already possessed, whereas Paul has the idea of a thing he loves which is lost. That is why the one is affected with Joy and the other with Sadness, and to that extent they are contrary to one another.[33]

So Peter and Paul agree in nature as long as they love the same thing. But Spinoza acknowledges that this change of perspective is not enough, for he admits that "the greatest good men seek from an affect is often such that only one can possess it fully, those who love are not of one mind in their love—while they rejoice to sing the praises of the thing they love, they fear to be believed".[34] So the problem also lies in the object of our love. Only if we take knowledge to be our supreme good, can we avoid the problem of appropriation, because knowledge is a non-exclusive good. In fact, what is really good for all of us, the *summum bonum*, is also "common to all, and can be enjoyed

[28] Baruch SPINOZA, E3p29.
[29] Baruch SPINOZA, E3p32. The italic is mine.
[30] Baruch SPINOZA, E3p35.
[31] Baruch SPINOZA, E3p32scho.
[32] Baruch SPINOZA, E4p35.
[33] Baruch SPINOZA, E4p34cor.
[34] Baruch SPINOZA, E4p37scho1.

by all equally".[35] As loving an exclusive good causes jealousy and envy, loving God cannot lead to envy and jealousy.[36]

To sum up, following the *Ethics* we discovered that, according to Spinoza, the common good is knowing and loving God, the supreme good, the only one which is truly "common": it follows from what is common to human nature – reason – and can be enjoyed by all of us at the same time.

On the other hand, what are most useful (and therefore good) to us are others human beings,[37] because they are what have most in common with us, and what we have in common, as a matter of necessity, is our reason.[38] So, as long as we think and act reasonably, we are "most useful",[39] we are "God",[40] to one another.

This may lead us to think that the common good which guides, as a target, the actions of a society should be, precisely, living knowing and loving God along with other human beings. Spinoza does not dismiss this idea completely, as we may argue moving from E4p37: "The good which everyone who seeks virtue wants for himself, he also desires for other men; and this Desire is greater as his knowledge of God is greater". Here Spinoza seems to imply that this would be the real goal: loving and knowing God, I try to convince my fellows to do the same, and 'we all live happily together'. Instead, reading *Ethics* 4p37-40, which, as has been suggested,[41] show how society is crucial to the development of the individual, we get another idea. Here Spinoza clarifies that it is true that society is essential for the individual, because human beings "can hardly live a solitary life".[42] However, for "men can disagree in nature insofar as they are torn by

---

[35] Baruch SPINOZA, E4p36.

[36] Baruch SPINOZA, E5p20.

[37] Spinoza does not contradict himself when he says that what is most useful to us is the knowledge and the love of God on the one hand, and our similars on the other. In fact, when we all love and know God, we are all reasonable. See also Francesco TOTO, *L'individualità dei corpi. Percorsi nell'*Etica *di Spinoza*, Mimesis, Milano 2014, pp. 444-445. The problem, as we shall see, is if we could actually *desire* something that is common to all.

[38] I say "mostly" because we could also 'agree in passion', it is to say, we could share the same affect. In the *Ethics* he says that "men *can* disagree in nature insofar as they are torn by affects which are passions": they *can*, they not have to. Furthermore, in the *TTP* and the *TP* we often read about people moved to political actions by a common emotion: see eg. Baruch SPINOZA, *TTP*, 17, G216, tr. Eng. Edwin CURLEY, Edwin Curley, *The collected Works of Spinoza*, vol. 2, Princeton University Press, Princeton and London 2016, p. 315, "*communis metu*"; *TP*, 3.9, G288, Curley, 2, p. 521 "*communem metus*", *TP*, 6.1, G297, Curley, 2, p. 531 "*communi affectu*".

[39] Baruch SPINOZA, E4p37dem.

[40] Baruch SPINOZA, E4p35scho.

[41] Alexandre MATHERON, *Éhique et politique chez Spinoza*, in *Études sur Spinoza et les philosophes de l'âge classique*, ed. Pierre-François Moreau, ENS, Lyon 2011, pp. 196-197.

[42] Baruch SPINOZA, E4p35scho.

affects which are passions",[43] we need a society where what is good and what is evil is established once for all and for all of us and so it is 'common by decision'. Even within a society, however, not all human beings are the most useful things to us, but only those who think and act according to reason. We seem to not need the "ignorants" whose favours "a free man (…) strives to avoid".[44] So others are necessary in order to survive, but they seem to be almost irrelevant concerning the development of our reason. In other words, the path to the supreme good, the only one which is truly common, is, paradoxically, a solitary one.

After the 'birth' of society, good is no longer what is considered good by the individual, but everything that is useful to preserve the commonwealth.[45] However, this does not imply that political common good is transcendent, namely it is not independent nor superior to individual good.[46] So, what is the common good of a society? How does Spinoza deal with the issues connected to exclusivity? We might expect to find a definitive answer in the *TTP* and in the *TP*, but if so we will be largely disappointed.

3. Political common good in the *TTP* and in the *TP*

In the *TTP*, *common* (when significant) is mostly related to *reason*: common to all human beings are those notions (*notiones communes*)[47] on which *natural understanding* is built. Since common is what follows from reason, we should not be surprised that Spinoza describes the knowledge and love of God as our supreme good in the *TTP* too. Further, since a law is "a principle of living which men prescribe to themselves or to others for some end", while the *divine law* aims at the supreme good, knowing and loving God, the *human law* prescribes those rules "which serve only to protect life and the republic".[48] These positive rules are, hence, merely instrumental to the end of loving and knowing God and we need them in order to live safely. As it goes for the ideas of good and evil, that we would not form if we were free, so it goes for (human) laws: "if nature so constituted men that they desired nothing except what true reason teaches

[43] Baruch SPINOZA, E4p33.
[44] Baruch SPINOZA, E4p70.
[45] Baruch SPINOZA, E4p40.
[46] Filippo DEL LUCCHESE, *Tumulti e indignatio. Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*, Ghibli, Milano 2004, p. 132.
[47] Common notions are "conoscenze [che] concernono gli elementi comuni alla natura dell'individuo conoscente (caratterizzato sempre da un corpo) e all'oggetto conosciuto" Francesco CERRATO, C*ause e nozioni comuni nella filosofia di Spinoza*, Quolibet, Macerata 2008, in particular pp. 75-122 (quoted p. 86).
[48] Baruch SPINOZA, *TTP*, 4, G59, Curley, 2, p. 127.

them to desire, then of course a society could exist without laws".[49] Thus, as it was in the *Ethics*, the supreme and common good is to love and know God, the end of *lex divina*; the safety of the state, and each *lex humana*, is nothing more than instrumental to the one and only good.

In the *TP* Spinoza consistently maintains that, given that human beings will always be prone to passions, a political theory should indicate which are the best ways to govern and to keep the state safe, 'notwithstanding its citizens'. This is why Spinoza here seems to think that the only common good to look after in a society is the safety of the state. In fact, "people who persuade themselves that a multitude, which may be divided over public affairs, can be induced to live only according to the prescription of reason, those people are dreaming of the golden age of the Poets", says Spinoza. Consequently, while "freedom of mind, or strength of character, is a private virtue", "the virtue of the state is security".[50] Living following the path of *Ethics 5* is too difficult, argues Spinoza; educating citizens to live according to reason does not figure among the duties of the state.

However, both in the *TTP* and in the *TP*, the rules of living are also common, whenever they are the fruit of a common agreement (*consensus*), and they establish common rights (*jura communia*). In the *TTP*, the rules of living, despite not being natural, should not be completely arbitrary, but shaped on the model of human nature. When defending democracy, Spinoza states that "very rarely can it happen that the supreme 'powers command great absurdities. To look out for their own interests and retain their sovereignty it is incumbent on them most of all to consult the common good, and to direct everything according to the dictate of reason".[51] In a democracy every citizen may participate in discussion and contribute to decisions about which common rules we should live by. In this case, the political common good emerges as an 'empty container', which has to be filled through confrontation. We set rules to live "more safely and conveniently" and the best way to do it is bargaining on the 'contents' of the common good.[52] What policies political common good entails remains thus undetermined, until most of us agree on what has to be considered as good (and what as evil). When this agreement is lacking, however, the appeal to the "common good" may be used as an ideological tool by those who govern, in order to convince the

[49] Baruch SPINOZA, *TTP*, 5, G73, Curley, 2, p. 144.
[50] Baruch SPINOZA, *TP*, 1.5-6, G275, Curley, 2, p. 506.
[51] Baruch SPINOZA, *TTP*, 16, G194, Curley, 2, p. 288.
[52] Filippo DEL LUCCHESE, *Tumulti e indignatio. Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*, Ghibli, Milano 2004, pp. 134-136.

citizens of the goodness of a policy, though they are in fact only considering their own benefit.[53]

Therefore, the common good of a society can hardly be reduced to the mere safety of the state, which, in turn, guarantees the safety of the individual: it implies a certain kind of *agreement* between citizens. Despite being positive, the conception of good and evil inside a given society cannot stray too far from what would be naturally good (and evil). Moreover, interpreting the common good as the simple safety of the state contrasts with what Spinoza identifies as peace and harmony when he says that "peace does not consist in the privation of war, but in a union or harmony of minds (*animorum unione*)".[54] Mere survival is not the end of politics: the real goal is harmony, a condition where there is a unity of minds. As it was in E4p37 Spinoza seems to aim at something more than a state of non-conflictuality. E4p18scho. reinforces this idea:

> To man, then, there is nothing more useful than man. Man, I say, can wish for nothing more helpful to the preservation of his being than that *all should so agree in all things* that *the Minds and Bodies of all would compose, as it were, one Mind and one Body*; that all should strive together, as far as they can, to preserve their being; and that *all, together, should seek for themselves the common advantage of all.*[55]

But it seems that this unity, based on the *vera Mentis virtute,*[56] can only arise, once again, from what we naturally have in common: our reason. It is true that Spinoza does not deny that we could also agree by passion, sharing one affect, but is also true that such an agreement can hardly be identified with a condition of peace. This kind of consensus is only temporary and accidental, while peace to be called like that requires stability; more, it requires a certain kind of eternity.[57]

To sum up, sometimes Spinoza reduces political common good to the safety of the state: consistently with what he said in the *Ethics*, political common good is a condition for the individual 'conquest' of the true common good. Elsewhere, taking care of the common good means to protect those positive rules we all agreed upon: although they are not common by nature, but common by decision, they enable men to live more or less peacefully. Besides, common good may also represent a mere ideological keyword,

---

[53] Baruch SPINOZA, *TP*, 7.29, G321, Curley, 2, p. 560.
[54] Baruch SPINOZA, *TP*, 6.5, G298, Curley, 2, p. 533.
[55] The italic is mine.
[56] Baruch SPINOZA, *TP*, 5.5, G296, Curley, 2, p. 530: "Cum ergo dicimus, illud imperium optimum esse, ubi homines concorditer vitam transigunt, vitam humanam intelligo, quae non sola sanguinis circulatione, et aliis, quae omnibus animalibus sunt communia, sed quae maxime ratione, vera Mentis virtute, et vita definitur".
[57] See Pierre-François MOREAU, *Ulysse, l'État, l'Éternité*, in *L'expérience de l'éternité : philosophie, mystique, clinique*, ed. A. Feneuil e I. Krtolica, Hermann, Paris 2018, pp. 13-28.

useful in order to justify particular policies. These three meanings show how Spinoza finds it difficult to determine what exactly political common good is, provided that it is not the common and supreme good of the *Ethics*, but its precondition. Nevertheless, when clarifying what a society should aim for – peace – Spinoza describes it as a state of harmony and unity that seems hardly achievable without natural commonality. So, why does Spinoza find it so difficult to resolve the problem of social common good?

4. What do we desire?

Spinoza's approach to the topic of common good reveals that he is aware of the issues concerning commonality and exclusivity, but, as I argue, he fails to deliver a consistent answer. Even if for the individual the problem can be 'easily' solved by defining common good as he love and the knowledge of God, it still remains when we look at society as a whole. As we read in the *Ethics*, while we are necessary and truly useful to one-another in order to survive, in order to develop our reason we seem to need only those who are already reasonable. In this case, political common good either as the survival of the state or as the rules which follow from human law would be merely instrumental, functional in terms of preparing the ground on which reason may develop individually. Only once this mode of thinking has been adopted may we share it with other human beings. Again, it may seem paradoxical that the path to the common good is, ultimately, a lonely one.

More importantly, I think that Spinoza will not be satisfied with this solution because, according to him, men are always prone to passions and, being a part of nature, they are "necessarily passive". Consequently, social common good, as loving and knowing God together with our fellow men, would remain a virtual possibility, doomed never to see the light. Notwithstanding this, Spinoza does not give up the idea of a society where there is a true unity, of hearts and thoughts.

I suggest that the key problem lies in Spinoza's definition of the individual. Spinoza maintains that what constitutes the essence of any particular thing is the striving to persevere in its being, which is *desire*. What each one of us considers good depends on what we desire, so what is good is subjective. However, this is Spinoza's argument, we all have something in common, our reason, so, if only we could recognize this commonality and empower our reason, we would understand that there is only one supreme good and this is common to all of us. The problem here is that *common* is, precisely, what does not constitute the essence of any particular thing. In fact, Spinoza

says that while human beings are *similar* to one-another, they are not identical[58] and, because of that "the nature of one Desire must differ from the nature of the other as much as the affects from which each arises differ from one another".[59] So, how could we all naturally desire, and hence consider good, something that is common to all of us?[60]

It could be answered that, *as human beings*, our true desire is to acquire knowledge (which, in turn, means developing our reason). However, this would imply thinking that, as human beings, we all share one essence, the *essence of human nature*. In this case, for instance, our striving as individuals would be persevering in our being (so, to recall Spinoza's example, if we are melancholic we should listen to music) and, as human beings, it would be persevering in the common being (to know and to love God). To rephrase: there seems to be two kinds of *conatus*: one of the individual (persevere in its being), and one of human nature (the *conatus intelligendi*). But these strivings are what constitute the essence of a given thing. The question turns out to be whether we should consider as modes having an essence the individuals or the human nature. This is a long-standing debate in Spinoza scholarship,[61] which I cannot approach here. My point is, more modestly, to show that the ambiguity of Spinoza's notion of common good ultimately depends on the tension between the definition of the individual, as having his own *conatus* (which means his own perception of what good and evil are) and the hypothetic existence of a human nature, whose essence is the striving to know that,

---

[58] See Alexandre MATHERON, *Les fondaments d'une éthique de la similitude* in *Études sur Spinoza et les philosophes de l'âge classique*, ed. Pierre-François Moreau, ENS, Lyon 2011, pp. 665-680 and Hasana SHARP, *Spinoza and the Politics of Renaturalization*, The University of Chicago Press, Chicago 2011, p.130.
[59] Baruch SPINOZA, E3p57dem.
[60] I completely agree on how Beth LORD, *Outside of human nature: Spinoza on affective difference*, in this section of "InCircolo" (pp. 461-472) faces the same problem, though approaching it from another point of view. Lord argues that we all may form one single body, but only insofar each one of us communicates with the others. Like this (as the definition of the individual implies), we would share the same desire, the same striving. However, this agreement exists only among those who are rational: they agree in nature and so they are a part of human nature. By contrast, those who are overwhelmed by their passions disagree in nature, and this means that, as long as they are in this condition, they have to be considered outside of human nature. If Lord is right, thinking about a political common good (understood as a shared desire) is even harder; only the 'sages' may judge and decide what political common good is. The problem is far to be resolved thus. First, none of us is rational all the time. Second, we should imagine a society in which the 'sages' impose on those who are not their view on the common good. This imposition clearly resembles a form of ambition, more than a pedagogic intent, and ambition is precisely one of the main causes of conflict. A society build on ambition, as Spinoza argues, may exist, but it will not last.
[61] For a sum see Cristopher MARTIN, *The Framework of Essences in Spinoza's* Ethics, "British Journal for the History of Philosophy", 16, 3, 2008, pp. 489-509.

being common to all human beings, indicates what should be considered good (and evil) by all of us.

References

Francesco CERRATO, *Cause e nozioni comuni nella filosofia di Spinoza*, Quolibet, Macerata 2008.

Edwin CURLEY, *The collected Works of Spinoza*, vol. 1, Princeton University Press, Princeton and London 1985.

Edwin CURLEY, *The collected Works of Spinoza*, vol. 2, Princeton University Press, Princeton and London 2016.

Filippo DEL LUCCHESE, *Tumulti e indignatio. Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*, Ghibli, Milano 2004.

Cristopher MARTIN, *The Framework of Essences in Spinoza's Ethics*, "British Journal for the History of Philosophy", 16, 3, 2008, pp. 489-509.

Alexandre MATHERON, *Les fondaments d'une éthique de la similitude* in *Études sur Spinoza et les philosophes de l'âge classique*, ed. Pierre-François Moreau, ENS, Lyon 2011, pp. 665-680.

Alexandre MATHERON, *Éhique et politique chez Spinoza*, in *Études sur Spinoza et les philosophes de l'âge classique*, ed. Pierre-François Moreau, ENS, Lyon 2011, pp. 196-197.

Pierre-François MOREAU, *Ulysse, l'État, l'Éternité*, in *L'expérience de l'éternité : philosophie, mystique, clinique*, ed. A. Feneuil et I. Krtolica, Hermann, Paris 2018, pp. 13-28.

Hasana SHARP, *Spinoza and the Politics of Renaturalization*, The University of Chicago Press, Chicago 2011.

Baruch SPINOZA, *Opera Posthuma*, Quorum series post Praefationem exhibetur, Jan Rieuwertsz, Amsterdam 1677.

Baruch SPINOZA, *Opera*, im auftrag der Heidelberger akademie der wissenschaften herausgegeben, C. Gebhardt, C. Winter, Heidelberg 1925.

Francesco TOTO, *L'individualità dei corpi. Percorsi nell'Etica di Spinoza*, Mimesis, Milano 2014.

Francesco TOTO, *Spinoza modello e ragione*, "Isonomia", 2019.

OUTSIDE OF HUMAN NATURE

Spinoza on affective difference

Beth LORD

(University of Aberdeen)

Abstract: In this paper I explore Spinoza's view that people are differentiated by their affects. Spinoza seems to hold that differences of feeling reflect differences of essence, with the implication that people whose desires, emotions, and communicative abilities diverge significantly from those of their peers cannot share their essence and are excluded from human nature. This implication is troubling because the category of people who "disagree in nature" appears to cover children, addicts, the severely disabled, and those who are seriously ill. These individuals, on Spinoza's account, cannot join the rational community, which is founded on intercommunication, agreement, and shared feeling. Starting with a single proposition from the *Ethics*, IIIP57, I consider Spinoza's justification for this position and some of its implications. I argue that while Spinoza does believe that those who "disagree" profoundly with human nature are excluded from it, this exclusion is temporary and reversible, and carries no moral stigma. Those who are of strong character are rationally determined to educate and rehabilitate the excluded so they may join human nature and its ethical project.

Keywords: Spinoza, disagreement, human nature, affects, difference

The task for this intriguing project is to assess whether Spinoza's philosophy is worth pursuing as a way of life. What does Spinoza's programme allow us to do, and not do? Based on a conviction that any one proposition of the *Ethics* can be used to reveal the whole, I decided to open the text at random and take the proposition on which my finger landed as my starting point. The proposition happens to be one of my favourites:

> IIIP57: Each affect of each individual differs from the affect of another as much as the essence of the one from the essence of the other.[1]

On the face of it, this proposition tells us that people are different. We differ in essence, and we differ in what we feel. Indeed, our difference in feelings is proportional

[1] All in-text references are to *Ethics*, in Benedictus de SPINOZA, *Collected Works*, Vol. 1, Princeton University Press, Princeton 1985, tr. Edwin Curley. I follow Curley's abbreviation system, with part number in roman numerals followed by proposition (P), axiom (A), definition (D), corollary (C), scholium (S), or lemma (L) number, or demonstration (Dem.), preface (Pref.), or appendix (App.). The Definition of the Affects at the end of Part III is abbreviated Def.Aff.

to our difference in essence. This seems consistent with everyday experience: we feel ourselves to be distinct from others, precisely on the grounds of our individual feelings. But how are we to square this with Spinoza's statements elsewhere in the *Ethics* that we are largely *the same* in our affective responses to things, and that we participate in a shared human nature? Spinoza tells us in IIIP57 that we differ in feeling, but only insofar as we differ in essence. The possibility remains that we do not differ in essence, or in feeling, to any great extent. This proposition therefore poses two questions of great importance to our emotional, social, and political lives: To what extent do we feel the same as others? And do differences in feeling really reflect differences in essence? The demonstration and scholium to this proposition, taking up a little over one page of text, force us to confront the role of shared feeling in our conception of harmonious communities, and the place of those who feel differently.

First Spinoza tells us that this proposition is evident from IIA1". That axiom, part of the digression on physics, states that "all modes by which a body is affected by another body follow both from the nature of the body affected and at the same time from the nature of the affecting body." When one body has an impact upon another body, the effect follows from the natures of both bodies. When a stone hits a window, the effect depends on how heavy the stone is, and how brittle the glass is. The same glass would be differently affected by different stones, and the same stone would have different effects upon hitting brick, plastic, or water. Different kinds of bodies differ in nature – another word for essence – and how they are affected depends on their own nature and the nature of what they interact with. An "affect", for Spinoza, is a feeling, but the term refers more broadly to changes which increase or decrease a body's power (and the ideas of these changes) (IIID3). So the essence of a body, along with the essence of the body it interacts with, determines how it is changed, and how its power is increased or diminished. That is, how a body feels is determined partly by its own essence, partly by the essence of the body that affects it. IIIP57 follows from this.

However, Spinoza thinks it necessary to demonstrate this proposition in a different way, from the nature of desire. At IIIP9S Spinoza defines desire as "appetite together with consciousness of the appetite". Appetite is the striving of an individual's mind and body to persevere in its being. At IIIP6-7 Spinoza explains that the striving of each thing to persevere in its being is the "actual essence" of the thing. Appetite can therefore be understood as "the very essence of man" (IIIP9S), and desire as an individual's essence, together with consciousness of that essence. For that reason Spinoza is able to say, in IIIP57Dem., that desire is the essence of each individual. Therefore, to the extent that individuals differ in essence, they differ in desire, and in all those affects that relate to desire (such as longing, emulation, and anger). Other affects are not types of

desire, but types of joy (such as love and self-esteem) or sadness (such as pity and fear). Yet joy and sadness are the increase and decrease of our power to act (IIIP11S), and our power to act is our striving to persevere in our being (IIIP7Dem.), and our striving is our essence, and our essence is desire: this means that joy and sadness are the fluctuations of desire. This string of equivalences means that to feel joy is to feel our desire, our *very essence*, aided or increased, and to feel sadness is to feel our desire (that is, our essence) restricted or diminished. Our joys and sadnesses are essence-specific, because they are the waxing and waning of our own being.

From this it seems we should understand that each individual has its own distinctive essence: its own striving to persevere in its own being. Such a striving could be similar to the striving of other individuals, but it could not be *the same striving*. Two individuals cannot strive to persevere in the same being. Or can they? In the physical digression, Spinoza explains that disparate bodies unite to form one body when they "communicate their motions to each other in a certain fixed manner" (IIA2"D). The union of bodies consists in this constant communication of motion: even if bodies are added or removed, the union persists, and the unified individual "retain[s] its nature, as before, both in respect to substance, and in respect to mode" (IIL4Dem., cf. IIL7). Each composite body is a mode with a distinctive "nature": its own rate of motion that is communicated amongst its parts (IIL1). The nature of a thing, for Spinoza, normally means its essence. If that is the case here, then a composite body has one essence defined by a single impulse of striving and desire. This unified striving determines the motion that is constantly communicated amongst the parts of the whole, so that every part strives alike.[2] In Part IV Spinoza shows how the composite body provides the structure for political community. He describes two individuals of the same nature joining together to compose a more powerful unified individual. In a famous passage, he writes:

> Man, I say, can wish for nothing more helpful to the preservation of his being than that all should so agree in all things that the minds and bodies of all would compose, as it were, one mind and one body; [and] that all should strive together, as far as they can, to preserve their being; and that all, together, should seek for themselves the common advantage of all. (IVP18S)

The implication is that a group of inter-communicating human beings strives and moves as one individual to preserve its being. Multiple people share in this unified

[2] It is not certain that Spinoza understands striving in terms of motion, but it is at least plausible that *conatus* (in the attribute of extension) generates the beginnings of physical motions and actions, as it does for Hobbes. See Thomas HOBBES, *Leviathan*, Penguin, Harmondsworth 1974, ch. 6, p. 119.

striving and essence. Just as Hobbes conceives the commonwealth as an "artificial man", Spinoza conceives a political community as a unified body of one mind.[3]

In the passage above, the need for "agreement in all things" is striking. Since desire is essence along with consciousness of that essence, it follows that members of a composite body have the same desire and the same consciousness of that desire; and what we desire is maximal agreement among us. Surely it follows that we feel (and want to feel) the fulfilments and frustrations of desire in common too: we feel the same joys and sadnesses. Here it is important to note that in IVP18S, Spinoza imagines a composite individual made up of "individuals of entirely the same nature". Those who agree in nature are good for each other (IVP31), and only those who are governed by reason agree entirely in nature (IVP35). Therefore, a composite individual of highly rational people – the rational community – will "agree in all things" and strive collectively for the common good (IVP37). This community, so long as its capacity to reason is maintained, is unlikely to feel many passions, since those arise with inadequate ideas and diminish the "agreement in nature" that unifies it (IVP32). There are, however, "active affects" such as tenacity and nobility that arise from the mind conceiving adequate ideas and its own power to think and act (IIIP58): the rational community feels those affects. It feels contentment in its own being, love of God, and desire for greater knowledge. Importantly, a rational community feels confidence (*securitas*) in its own power to preserve itself. These feelings reflect the community's adequate knowledge and increased power, and the *communication* of these joyful affects is part of the constant communication of motion undertaken by its component members.

Spinoza's ideal community is made up of people who are highly rational and who can therefore agree entirely in nature. Since all bodies agree in certain things (IIL2), any body can, in principle, join a composite individual with any others, but their capacity to cohere with it depends *either* on the extent to which their rate of motion already agrees with the whole, *or* on the extent to which one or more bodies can determine their body to adapt its rate of motion to their own. So human groups can form, and share the same essence, striving, desire, and active affects, if the individuals composing them are already highly rational, or if one or more individuals have sufficient power to cause others to go along with them. A successful community strives and feels together, and its striving and feeling are constantly communicated, affirmed, and furthered amongst its members: those who are not highly rational are carried along with this movement through the management of their feelings. A disparate group of

[3] *Ivi*, ch. 16, pp. 217-21. See also *Political Treatise* III.2 in SPINOZA, *Collected Works*, vol. 2, 2016, p. 517.

people, low on reason and high on passions, can also form a composite individual, but the members' "disagreement in nature" (IVP33) means its being is unlikely to be sustained. The parts of the whole, each one feeling and causing affects specific to its own essence, will fail to communicate effectively and will work against each other. The odd rational person in this group, "among men who do not agree at all with his nature, … will hardly be able to accommodate himself to them without greatly changing himself" (IVApp.VII).

Let us now return to IIIP57. "Each affect of each individual differs from the affect of another as much as the essence of the one from the essence of the other." Following our discussion, the proposition has a different tone. It now appears that Spinoza is saying that individuals' affects differ only insofar as they differ in essence: that is, only if they disagree in nature. Only those who are low on reason and subject to strong passions are incapable of sharing a single essence and of feeling active affects in common. This implies a division between those who can agree in nature and those who cannot. This division is explored in the scholium. Spinoza states that to the extent that human nature differs from the nature of "the animals which are called irrational", so too do our affects. Our desires and feelings are different from theirs. Spinoza later asserts that this difference in nature means we cannot form a bond (that is, a contract) with non-human animals to strive collectively for the preservation of our being (IVP37S1). Each type of animal has its own nature, in which it feels a species-specific gladness; each one is "perfect" in terms of its own essence (IVPref.). It follows, first, that there is a "human nature" to which each human being's essence corresponds. Human essence is "an eternal truth" and therefore humans "can agree entirely according to their essence" (IP17S).[4] Second, since the capabilities of each species are determined

[4] There is considerable dispute in the literature about whether Spinoza understands human essence(s) to be particular or general, and whether he understands "human nature" to be real. Here, following IP17S, I assume that "human nature" is indeed an eternal essence in God, but holding this view (for which there is also counter-evidence) is not essential for the purposes of this paper, for the concept of human nature has the same social effects whether it is an eternal essence or an imaginary construct. For some discussion of this topic, see, for example, Don GARRETT, *Spinoza on the Essence of the Human Body and the Part of the Mind That Is Eternal,* in Olli KOISTINEN (ed.), *The Cambridge Companion to Spinoza's Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, pp. 284-302; Mogens LAERKE, *Aspects of Spinoza's Theory of Essence,* in Mark SINCLAIR (ed.), *The Actual and the Possible,* Oxford University Press, Oxford 2017; and Karolina HÜBNER, *Spinoza on Being Human and Human Perfection*, in Matthew J. KISNER and Andrew YOUPA, *Essays on Spinoza's Ethical Theory*, Oxford University Press, Oxford, 2014, pp.124-42. For discussion of the significance of Spinoza's strict division of human from non-human affects for his political thought, see Hasana SHARP, *Spinoza and the Politics of Renaturalization,* University of Chicago Press, Chicago, 2011.

by its essence, there can be no meaningful comparisons between them, and it would be irrational, for instance, to envy lions their strength (IIIP55S).

Spinoza's view that humans differ in essence and affects from other animals is plausible, certainly within the context in which he is writing. But Spinoza's next remark is less so. He suggests that the same kind of difference can hold between human beings: "from IIIP57 it follows that there is no small difference between the gladness by which a drunk is led and the gladness a philosopher possesses" (IIIP57S). The drunk's affects differ from the philosopher's, meaning that their essences differ too. The implication is that the two cannot effectively communicate their motions as a composite individual, and cannot strive together. Each one is content in his own nature, and cannot compare his perfection to that of the other. The remark about the drunk and the philosopher is puzzling, first because in general Spinoza indicates that there is *one* human nature and *one* human essence; and second, because the broad message of the *Ethics* is that *all* people have the potential to gain understanding, overcome the passions, and become more rational. What prevents them from doing so is not their "nature", but external circumstances. Is the drunk, then, understood to be non-human? IIIP57S suggests that drunks and philosophers are of two different species, like horses and men. (As if to reinforce this point, Spinoza calls rational people "individuals of the same species" at IVApp.IX.) Spinoza clearly wants to draw a distinction between those who agree in nature and those who do not. But it is odd to do this in a way that presents the circumstantially disenabled as having a nature so at odds with human nature that they cannot share the desires or goals of the latter.

On the other hand, drunkenness is not a permanent condition. Someone is "a drunk" only as long as their affects – and their actions and thoughts – are determined (in ways specific to their essence) by alcohol. Maybe Spinoza's point is that the drunk, *insofar as he is drunk*, is as incapable of joining a rational human community as a lion is; for the duration of his drunkenness, his affects, desires, and strivings are so different from those of others that, like a lion, he cannot communicate with them. The drunk is indeed "non-human" for these purposes. Young children similarly seem to be of a different species: it is difficult for "men of advanced years" to believe that infants are of the same nature as themselves (IVP39S). The implication, I think, is that there are human beings who, for some indefinite period of time, are unable to communicate their strivings and affects with others, and who are therefore perceived to be outside of "human nature". Such people are characterized by strong passions, imaginative, confused, or hallucinatory ways of perceiving, and severely restricted bodily and mental abilities. Spinoza calls this condition "unhappy":

> [W]e live in continuous change, and … as we change for the better or worse, we are called happy or unhappy. For he who has passed from being an infant or child to being a corpse is called unhappy. On the other hand, if we pass the whole length of our life with a sound mind in a sound body, that is considered happiness. And really, he who, like an infant or child, has a body capable of very few things, and [is] very heavily dependent on external causes, has a mind which considered solely in itself is conscious of almost nothing of itself, or of God, or of things. (VP39S)

Someone whose body and mind are "unsound" is, for Spinoza, like an infant or a horse in being unable to agree in nature or communicate with others.[5] All of us live through this condition in childhood, and any of us, in the grip of emotional breakdown, serious illness, coercive control, or substance abuse, may experience it again. Perhaps this is the meaning of Spinoza's story of the Spanish poet, who in suffering amnesia is "changed into another nature entirely different from [his] own" (IVP39S). The poet loses his personal identity and with it his human nature. He regains the latter, not because he remembers his past life but because he remembers his native language: language is one of the ways in which we communicate our motions to each other and affirm our membership of a human community.

We must, therefore, reassess what it means to "disagree in nature" for Spinoza. The category of those who disagree in nature includes the envious, the ambitious, the resentful, the disdainful, and the self-regarding: those who suffer from the passions that make us troublesome to one another (IIIP55C). But this category also includes those who are, for some indefinite time, unable to agree or communicate effectively with others: young children, drug addicts, and the severely disabled. Spinoza suggests that people in these groups are perceived to stand outside of human nature. To be unable to agree with others is not necessarily to be disagreeable, but it is to be powerfully affected and determined by external causes in an irreducibly specific and uncommunicable way. To use a later (Kantian) idiom, it is to be outside the *sensus communis*, the realm of "common sense". Those who disagree in nature disrupt the "consensus" that we all feel and want the same things: the sense of security which a strong community evokes.[6] Spinoza suggests that we ward off the threat of this

[5] The melancholic (depressive) person, for instance, is said to "disdain men and admire the lower animals" (IVP35S). I would like to thank Ruben Endendijk for drawing my attention to this passage and for prompting some of the ideas in this paragraph.

[6] The idea of the community as a realm of "common sense" – that is, common feeling – is explored, differently, by Arendt and Rancière. See Hannah ARENDT, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Harvester Press, Brighton 1982, and Jacques RANCIÈRE, *Dissensus: On Politics and Aesthetics*, Bloomsbury, London 2015, tr. Steven Corcoran. I have compared Spinoza and Rancière on the subject of disagreement in Beth LORD, *Disagreement in the Political Philosophy of Spinoza and Rancière*, in "Proceedings of the Aristotelian Society", v. 117 n. 1, year 2017, pp. 61-80.

disruption by conceptually excluding from human nature those whose strivings and feelings cannot be communicated in the rational community.

This does not sound like the Spinoza we love and approve of. Excluding children, drug addicts, the seriously ill and the severely disabled, and people with depression and dementia (among others) from human nature strikes us as objectionable and even abhorrent. Perhaps, at this point, we simply part company with Spinoza, just as we do when he claims that women are unsuited "by nature" for political office.[7] However, there are two important points to add to this discussion. First, to perceive a person as standing outside of human nature does not amount to a judgment of inferiority. Indeed, it removes them from such comparisons of status and worth. Judgments about who is more or less virtuous or powerful can be made only between those of the same nature. This is what Spinoza means when he states at IIIP55C that only "equals" can envy one another's virtues and abilities. The drunk and the philosopher are not equals, because, *pro tem*, they are not considered as having the same nature. Like a man and a lion, they have different virtues, strivings, and abilities. The philosopher is therefore not superior to the drunk – or to the infant or the melancholic.

Second, Spinoza does not suggest that those outside of the rational community should be cast out of human society. On the contrary, it is good for the more rational to help those who are temporarily unable to agree with human nature to (re)accommodate themselves to it. That is because it is in the interest of the human community to increase the number and proportion of its rational members:

> Nothing can agree more with the nature of any thing than other individuals of the same species. And so nothing is more useful to man in preserving his being and enjoying a rational life than a man who is guided by reason. … [W]e can show best how much our skill and understanding are worth by educating men so that at last they live according to the command of their own reason. (IVApp.IX)

It is not in anyone's interest that any person should live outside of human society, like a hermit "among the lower animals" (IVApp.XIII). Rational people should therefore strive to educate those who disagree in nature, so that they may live as agreeably as possible within the community.[8] This programme of education will be

[7] *Political Treatise* XI.4, in SPINOZA, *Collected Works*, Vol. 2, p. 603. I discuss Spinoza's exclusion of women in Beth LORD, *"Disempowered by Nature": Spinoza on the Political Capabilities of Women*, in "British Journal for the History of Philosophy", v. 19 n. 6, year 2011, pp. 1085-1106.

[8] Spinoza's contribution to a theory of education has recently become a topic of interest. See, for example, Justin STEINBERG, *Politics as a model of pedagogy in Spinoza*, in "Ethics and Education", v. 15 n. 2, year 2020, pp. 158-72, and Heidi M. RAVVEN, *Spinoza's ethics of ratio: discovering and applying a Spinozan model of human nature*, in "Ethics and Education", v. 15 n. 2, year 2020, pp. 232-46.

challenging, because of the communicative impasse between the rational and the ignorant. Furthermore, the rational must remain vigilant lest they fall prey to the passions of those they seek to help. Spinoza alludes to some of the difficulties of such interactions in the "free man" passages (IVP67-73). To guard against these dangers we must develop fortitude or "strength of character", from which we rationally desire to preserve our being ("tenacity") and help others to join in rational friendship ("nobility") (IIIP59S). Fortitude, therefore, causes us to preserve "human nature" both in ourselves and in others, and is an effective shield against disagreement. It is also an effective shield against the *concept* of disagreement: the person of strong character knows that the perceived imperfections of others "arise from the fact that [she] conceives the things themselves in a way which is disordered, mutilated, and confused" (IVP73S). Her own increasing understanding leads her "to remove the obstacles to true knowledge", including her own perception that human beings who disagree in nature are of a different species. It leads her to understand that people in these groups are indeed human and have potential to align their strivings and desires with those of the community whole. The community should strive to help them improve their bodies and minds to develop the affective and communicative capabilities through which they will realize that potential.[9]

> In this life, then, we strive especially that the infant's body may change (as much as its nature allows and assists) into another, capable of a great many things and related to a mind very much conscious of itself, of God, and of things. We strive, that is, that whatever is related to its memory or imagination is of hardly any moment in relation to the intellect. (VP39S)

What goes for infants also applies to others considered "outside of human nature". It is our task to understand and realize our human nature as perfectly as we can. We perform that task best by developing our reason and communicating our striving and active affects with others who do the same. We aim for a community of reasoning, striving, and feeling alike: a community of those strong in character, who share and communicate the active affects of fortitude – tenacity and nobility – among themselves. Spinoza recognizes that certain people may, for an indefinite time, appear to fall outside of human nature by virtue of being unable to agree in these ways. But this condition does not carry with it the denial of moral respect that we associate with "dehumanization". Instead, it obliges others to help that person (back) into the rational community. If we, today, find the conceptual exclusion of certain people from human

[9] By contrast, we owe no such care or consideration to non-human animals, since Spinoza sees no possibility of their communicating with us at all (IVApp.XXVI).

nature abhorrent, it is because other philosophical traditions have made moral worth contingent on human nature. Spinoza does not see things that way. Human nature is, after all, nothing special, and God does not privilege human essence above any other (IApp.). It is not better to be human than to be non-human. But it is better for human beings to agree in nature with as many as possible, to strive and to feel with as many as possible, and to encourage fortitude as widely as possible. We must use our powers to bring as many as possible into this communion.

A further word on feeling together. Spinoza thinks it is important that a political community enjoys shared feeling, a common *ingenia*.[10] Nowadays, the *distinctiveness* of feeling is widely held to be important: taking seriously the irreducible specificity of feeling is a way of respecting the experiences and identities of specific, often marginalized, groups. Spinoza's approach, to get the people in such groups to assimilate their feelings and strivings to those of the dominant rational community, might be taken to be a strategy of universalization typical of Enlightenment philosophy.[11] While Spinoza does not assign lower moral status to the person who experiences different affects, he does believe that affective differences are ethically bad: they detract from rational thinking, and should be eliminated where possible. We strive, after all, "that whatever is related to memory or imagination" – including our affects – "is of hardly any moment in relation to the intellect" (VP39S). It is entirely consistent with Spinoza's philosophy to accept affective differences and to support those experiencing them within a population. But it is not, I think, possible to live as a Spinozist and to uphold and preserve affective difference as a marker of one's essence – because that essence would, for Spinoza, be outside of human nature. Whether we want to be Spinozists might be determined by where we stand on that question.

References

Hannah ARENDT, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Harvester Press, Brighton 1982.

[10] This theme is explored in Justin STEINBERG, *Spinoza's Political Psychology: The Taming of Fortune and Fear*, Cambridge University Press, Cambridge 2018.

[11] For the classic statement of this argument, see Iris Marion YOUNG, *Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship*, in "Ethics" v. 99 n. 2, year 1989, pp. 250-74. Susan James discusses how Spinoza's political philosophy accommodates difference in Susan JAMES, *Power and Difference: Spinoza's Conception of Freedom*, in "Journal of Political Philosophy" v. 4 n. 3, year 1996, pp. 207-28.

Don GARRETT, *Spinoza on the Essence of the Human Body and the Part of the Mind That Is Eternal*, in Olli KOISTINEN (ed.), *The Cambridge Companion to Spinoza's Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, pp. 284-302.

Thomas HOBBES, *Leviathan.* Penguin, Harmondsworth 1974.

Karolina HÜBNER, *Spinoza on Being Human and Human Perfection*, in Matthew J. KISNER and Andrew YOUPA (eds.), *Essays on Spinoza's Ethical Theory*, Oxford University Press, Oxford 2014, pp.124-42.

Susan JAMES, *Power and Difference: Spinoza's Conception of Freedom*, in "Journal of Political Philosophy" v. 4 n. 3, year 1996, pp. 207-28.

Mogens LAERKE, *Aspects of Spinoza's Theory of Essence.* In Mark SINCLAIR (ed.), *The Actual and the Possible*, Oxford University Press, Oxford 2017.

Beth LORD, *Disagreement in the Political Philosophy of Spinoza and Rancière*, in "Proceedings of the Aristotelian Society", v. 117 n. 1, year 2017, pp. 61-80.

Beth LORD, *"Disempowered by Nature": Spinoza on the Political Capabilities of Women*, in "British Journal for the History of Philosophy", v. 19 n. 6, year 2011, pp. 1085-1106.

Jacques RANCIERE, *Dissensus: On Politics and Aesthetics*, Trans. Steven Corcoran. Bloomsbury, London 2015.

Heidi M. RAVVEN, *Spinoza's ethics of ratio: discovering and applying a Spinozan model of human nature*, in "Ethics and Education", v. 15 n. 2, year 2020, pp. 232-46.

Hasana SHARP, *Spinoza and the Politics of Renaturalization*, University of Chicago Press, Chicago 2011.

Benedict de SPINOZA, *Collected Works*. 2 vols. Ed. and trans. Edwin Curley. Princeton University Press, Princeton 1985 and 2016.

Justin STEINBERG, *Politics as a model of pedagogy in Spinoza*. In "Ethics and Education", v. 15 n. 2, year 2020, pp. 158-72.

Justin STEINBERG, *Spinoza's Political Psychology: The Taming of Fortune and Fear*, Cambridge University Press, Cambridge 2018.

Iris Marion, YOUNG, *Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship*, in "Ethics", v. 99 n. 2, year 1989, pp. 250-74.

THE CONSOLATIONS OF SPINOZISM

Ericka TUCKER

(Marquette University)

Abstract: Reflecting on the practice of being a Spinoza scholar and Spinozist in Trump's Pandemic America, I argue that we can find consolation in Spinoza's insistent norm -- to understand rather than to blame, to banish free will as explanans so we can fully understand the explanandum. Just as Boethius reflected on human misunderstanding of luck, so Spinoza teaches that we need, in moments of despair, to look not to superstition, but to the recognition of the causal forces that yield our triumphs and failures, and to understand them. While we are unmoored in the chaos of Trump's America, in the joyful expression of popular emancipatory power in the Black Lives Matters mass demonstrations and marches through American cities and suburbs, and the nightly horror of demonstrators murdered by police, I reach back to another moment of chaos with liberatory and nightmarish potential -- the years just after the U.S. Civil War described in *Leaves of Grass.* We can find Spinozist moments in Whitman's poem and philosophical memoir -- a kind of American Spinozism. As he travels among the horrors and the new possibilities of American life, Whitman insists on seeing and feeling the world as it is -- terrible, wonderful, in all its fleshy imperfection, while finding hope in these same flawed particulars. In 2020, Trump's America, Spinoza and Spinozism are not just relevant, are not just consolations in the Boethian sense, but they are essential epistemic survival tools for a world quite obviously in motion.

Keywords: Spinoza, Boethius, Whitman, naturalism, determinism, hope.

1. This is America

I began writing this on the 4th of July, America's Independence Day. Four years into the Trump regime, over a hundred thousand Americans dead from COVID-19, after months of a politically charged quarantine where politicians and courts struck attacked basic public health safety measures, with another video of a Black man killed by police, celebrating the 4th seemed to me particularly perverse, even if there had been a place to do so safely. Significant days create their own pull, however, and I felt I needed to do something to mark the day, to think about it, and to think through the chaos of 2020. Tired of staring out the window feeling useless while the country burned, I picked Whitman's *Leaves of Grass* off my bookshelf.

Whitman wrote the poems in *Leaves of Grass* in the Late 19th century, reflecting on the Civil War and the times before. He wrote during some of the worst moments of Reconstruction — when the hope of the Emancipation Proclamation that ended

Slavery in the United States was dulled by the early Jim Crow era's terror and legal limitations on Black Americans.

The lack of respect for the dignity of Black and indigenous lives that continues today is told in Whitman's I Sing the Body Electric, where he writes of the slave auctions and the lack of recognition of the value of human lives and miscalculation of the value and sacredness of bodies. In Whitman's rhapsody for life, for all of life, in Leaves of Grass he answers ignorance, hate and political turmoil with an extended appreciation for bodies and what bodies are capable of, reminding us, that in a world that refuses to celebrate the life of all existing human beings, we can. We must. There is no one else. It's just us.

I'm writing about Whitman because reading Whitman reminded me of the Spinozist lessons that had become hazy through months of quarantine and pandemic. Like most of my fellow Americans, by July 2020 and likely much earlier, I had become overwhelmed by anger, fear, frustration, indignation and finally despair. Whitman's Spinozism helped me back to my own.

I find three major lessons in Spinoza:

Lesson 1: We are not free, and neither are those who commit the horrors that steal our hope through their brutality, stupidity and craven actions and inaction.

Lesson 2: We don't know where this all going; we do not know how it will end. We can, at minimum, understand. This understanding may lead to better ideas, but it will increase our power and diminish our despair. Sadness and its correlates diminish our power to act and think and are in themselves harmful. Despair, fear and sadness themselves can be endless — there is endless horror if we look at the present or the past. But looking only at this horror in despair diminishes the little power that we have as humans. When hope seems impossible, when the world's ugliness and horror is unavoidable — dig in. Look at the horror and ugliness and try to understand, to list, to feel, and to see what it is, without marking what is good and bad. Remember that we are all part of a system of Nature we barely understand. We are not free, and we become less free the less we understand. Do not fear or hate, understand.

Lesson 3: Chastened hope is essential for understanding, which is necessary for effective collective action and collective liberation. When one understands and can act with others, one can create an individual with the power of all to make change. Successful intervention requires both understanding and acting with as large a group of individuals one can organize.

In this essay, I want to set out the Spinozist lessons that Whitman reminded me of, and to set them out with the passages that woke me from a pessimistic slumber in the summer of 2020, and reminded me of what I first found in Spinoza and what it means

to be a Spinozist. I propose that Whitman, in *Leaves of Grass*, breathes life into these Spinozist lessons: that we are part of nature, along with every other individual; that judgment of good or evil only yield misunderstandings of what exists; that we have some power, as embodied, and that since we do not know yet what the body can do, so we must investigate and understand. Whitman's words are like the gorgeous weeds growing through the bars of the geometric method. While they feed on the essential insights of Spinoza, they bloom in ways that remind us what an application of these lessons looks like.

> Without, perhaps, ever having read Spinoza, he is a Spinozist.[1]

2. Whitman's Spinozism

Whitman's America of late 19th Century was a time of war, hope, destruction, hate, freedom and terror. The Abolition movement, chaos and finally war, slavery, fugitive slave bounty hunters, the Underground railroad, the Emancipation Proclamation, Juneteenth and the devastation of the southern states. The terra nullius justifications of 'westward expansion' -- like breath in the lungs after suffocating in the battlefields and cities of the east, hungry European Americans grasped at the west, grabbing what they could. The west pulled the humans of the pressurized east, creating new problems for old peoples. To the ugliness of his own time, Whitman responded and rebelled with joyous rhapsodies on the inherent value of every living thing. William Carlos Williams describes Whitman's approach as a "rebel viewpoint and American viewpoint."[2] In Whitman's free verse, I propose, we can find moments of Spinozism, and Spinozism expressed in ways that inspire and revive a Spinozan spirit necessary for surviving these times.

Whitman traveled through the war zones, the pre-War south, and watched the reinforcement of racial status in the reconstruction and the genocidal western expansion. In *Leaves of Grass* he refers to these moments of horror and destruction and debasement of human lives. Although Whitman clearly abhors these events, it is not anger that he expresses through his poems. We find in his poems not despair, but rather a unique and ecstatic appreciation for the human beings and natural world. Jane

---

[1] [Unknown]. "[Review of Leaves of Grass (1855)]." 18 February 1856. *The Walt Whitman Archive*. Gen. ed. Matt Cohen, Ed Folsom, and Kenneth M. Price. Accessed 2 July 2020. <http://www.whitmanarchive.org>.

[2] William Carlos WILLIAMS, *An essay on Leaves of Grass*, in *Leaves of Grass: A hundred years after*, M. HINDUS (ed.) Stanford University Press, Stanford, Calif 1955, p. 22.

Bennet calls it a 'sympathy'.[3] Whitman writes of us as part of Nature, of the body as sacred and of all bodies as equal. In what follows, I will set out some pieces of Leaves of Grass that exemplify Whitman's Spinozism.

In "To Think of Time" we can see a Spinozist movement from the recognition of the worth of each being, to the recognition of a soul in each — where we know the soul and the body are one for Whitman.[4] Whitman uses the term 'perfect' which we know Spinoza rejects as a normative term,[5] but does use in this way that Whitman does — that each thing is 'perfect' in itself. From this recognition Whitman moves to reject the idea of good and sin — writing that what is called good and sin are 'just as perfect'. He then moves to attribute to each natural object a soul, an immortal soul at that, and one that all are part of a continually regenerating nature.

> How beautiful and perfect are the animals! How perfect is my soul!
> How perfect the earth, and the minutest thing upon it!
> What is called good is perfect, and what is called sin is just as perfect;
> The vegetables and minerals are all perfect… and the imponderable fluids are perfect;
> Slowly and surely they have passed on to this, and slowly and surely they will yet pass on. […]
> I swear I see now that every thing has an eternal soul!
> The trees have, rooted in the ground… the weeds of the sea have… the animals.
> I swear I think there is nothing but immortality!
> That the exquisite scheme is for it, and the nebulous float is for it, and the cohering is for it, And all preparation is for it… and identity is for it… and life and death are for it.[6]

These themes are made more or less explicit throughout Leaves of Grass, but here we find the movement from the equal worth of each natural being, from humans to the *corpora simplicissima*, to the notion of a soul or idea of each, to the rejection of the reality of objective values of good and evil, to the idea of the immortality in Nature — that as all are in nature, and nature is immortal, so are we all. Since the idea of immortality here and the reference to an immortal soul do not have as evident a naturalism as one finds elsewhere in Whitman, I'll add this quotation from "Song of Myself", where the idea that immortality is fully naturalized is clearer:

> The smallest sprout shows there is really no death,

[3] Jane BENNETT, *Influx and Efflux: writing up with Walt Whitman*, Duke University Press, Durham and London 2020, p. 27.
[4] Walt WHITMAN, *Leaves of Grass: the "Death Bed" Edition*, Modern Library, New York 1993, p.1/pp.119-130.
[5] SPINOZA, *Complete Works,* Shirley (trans.) Hackett, Indianapolis, 2002, 240 (Ethics, Part 1, appendix).
[6] WHITMAN, *Leaves of Grass,* pp. 545-546.

And if ever there was it led forward life, and does not wait at the end to arrest it,
And ceas'd the moment life appear'd.
All goes onward and outward, nothing collapses,
And to die is different from what any one supposed, and luckier.[7]

Whitman's identification of the soul and body, while found above and in the Invocation to Leaves of grass, made explicit in "Song of Myself", "I have said that the soul is not more than the body,"[8] is set out at length in section 9 of "I Sing The Body Electric":

O my body! I dare not desert the likes of you in other men and women, nor the likes of the parts of you,
I believe the likes of you are to stand or fall with the likes of the soul, (and that they are the soul,)
I believe the likes of you shall stand or fall with my poems, and that they are my poems,
Man's, woman's, child's, youth's, wife's, husband's, mother's, father's, young man's, young woman's poems,
Head, neck, hair, ears, drop and tympan of the ears,
Eyes, eye-fringes, iris of the eye, eyebrows, and the waking or sleeping of the lids,
Mouth, tongue, lips, teeth, roof of the mouth, jaws, and the jaw-hinges,
Nose, nostrils of the nose, and the partition,
Cheeks, temples, forehead, chin, throat, back of the neck, neck-slue,
Strong shoulders, manly beard, scapula, hind-shoulders, and the ample side-round of the chest,
Upper-arm, armpit, elbow-socket, lower-arm, arm-sinews, arm-bones,
Wrist and wrist-joints, hand, palm, knuckles, thumb, forefinger, finger-joints, finger-nails,
Broad breast-front, curling hair of the breast, breast-bone, breast-side,
Ribs, belly, backbone, joints of the backbone,
Hips, hip-sockets, hip-strength, inward and outward round, man-balls, man-root,
Strong set of thighs, well carrying the trunk above,
Leg fibres, knee, knee-pan, upper-leg, under-leg,
Ankles, instep, foot-ball, toes, toe-joints, the heel;
All attitudes, all the shapeliness, all the belongings of my or your body or of any one's body, male or female,
The lung-sponges, the stomach-sac, the bowels sweet and clean,
The brain in its folds inside the skull-frame,
Sympathies, heart-valves, palate-valves, sexuality, maternity,
Womanhood, and all that is a woman, and the man that comes from woman,
The womb, the teats, nipples, breast-milk, tears, laughter, weeping, love-looks, love-perturbations and risings,
The voice, articulation, language, whispering, shouting aloud,
Food, drink, pulse, digestion, sweat, sleep, walking, swimming,
Poise on the hips, leaping, reclining, embracing, arm-curving and tightening,
The continual changes of the flex of the mouth, and around the eyes,
The skin, the sunburnt shade, freckles, hair,

[7] WHITMAN, *Leaves of Grass,* pp. 39-41.
[8] WHITMAN, *Leaves of Grass,* p. 39.

> The curious sympathy one feels when feeling with the hand the naked meat of the body,
> The circling rivers the breath, and breathing it in and out,
> The beauty of the waist, and thence of the hips, and thence downward toward the knees,
> The thin red jellies within you or within me, the bones and the marrow in the bones,
> The exquisite realization of health;
> O I say these are not the parts and poems of the body only, but of the soul,
> O I say now these are the soul!

This listing of the parts of the body and identifying them with the soul shows not just one possibility of what a Spinozan soul might be, but it expresses Whitman's valuing of each part of nature as 'sacred', as worthy of note, or in his words as worthy of his 'singing'. Each part of the body gets its due — and this reflects one of Whitman's overall goals — to express the equality of all beings and all parts of all beings and to celebrate them by this listing or, what Whitman calls "tallying". This is one way that we might think of what a thoroughgoing naturalism might look like, what it might mean to use the term 'soul' and mean body. There are no doubt some who are tallying Whitman's divergences from Spinoza, here, and that is, of course, possible. My aim here is not to prove Whitman's Spinozism, but to show how we can see in his work an expression of a variety of Spinozism. This version of Spinozism reinvigorated my own, and so I ask the reader's indulgence to follow the next step, from the idea that we are each part of nature, our bodies our souls, and each action and movement worthy of note to the insistence that any refusal to recognize the value of each part of the human body, or any part of Nature is a mistake.

From this listing of all the parts of human bodies that Whitman calls the soul we can then turn to the first part of this poem — Whitman's reflections on the slave markets before the war, and his insistence that the value of enslaved humans cannot be valued high enough — that there is no price that would be adequate for a human body and soul. He seems to argue with those who clearly think that there is a hierarchy of beings, which he rejects.

> The man's body is sacred and the woman's body is sacred…. it is no matter who, Is it a slave? Is it one of the dullfaced immigrants just landed on the wharf?
> Each belongs here or anywhere just as much as the welloff…. just as much as you, Each has his or her place in the procession.
> (All is a procession,
> The universe is a procession with measured and beautiful motion.)
> Do you know so much that you call the slave or the dullface ignorant?
> Do you suppose you have a right to a good sight…. and he or she has no right to a sight?
> Do you think matter has cohered together from its diffused float, and the soil is on the surface and water runs and vegetation sprouts for you… and not for him and her? […]

> Exquisite senses, lifelit eyes, pluck, volition,
> Flakes of breastmuscle, pliant backbone and neck, flesh not flabby, goodsized arms and legs,
> And wonders within there yet.
> Within there runs his blood… the same old blood… the same red running blood; There swells and jets his heart…. There all passions and desires… all reachings and aspirations:
> Do you think they are not there because they are not expressed in parlors and lecture-rooms? […]
> "Whatever the bids of the bidders they cannot be high enough for him,
> For him the globe lay preparing quintillions of years without one animal or plant, For him the revolving cycles truly and steadily rolled.[9]

"I sing the body electric" is about witnessing a slave auction in pre-Civil War America. While we find in his poem an implicit rejection of the notion of putting price on human life and the practice of unequally valuing human life, we might hope for something stronger — for example, a condemnation of slavery. We know that Whitman was an abolitionist, but we don't get that intensity of condemnation for the evil of slavery here. Instead, we get a celebration of human bodies. We might see the lack of judgment, this lack of denunciation of the horrors of his time as perverse and immoral. Surely, we might think, one ought to explicitly reject slavery at the very least. This is the kind of critique one finds of Spinoza, as well,[10] and Spinoza wrestled with the problem that Nature does not seem to forbid the terrible things we find in the world.

Whitman hated slavery. Spinoza hated superstition and religious bigotry. But to simply say something monstrous 'ought not' exist does not change the fact of its existence. Whitman makes clear that he is watching efforts to dehumanize immigrants and indigenous peoples and enslaved humans, but instead of condemnation he appears to be engaged in a process of rehumanizing, but in a way that avoids species chauvinism and moral judgment — we might as well judge the sun.[11] In her book on Whitman's, Jane Bennett examines Whitman's view of judgment as one that avoids 'trigger-happy' moralism, but that Whitman is by no means insensitive to the horrors he sees.[12] Whitman recognizes humans and animals and all of nature as interconnected. Whitman's restraint on negative judgment in order to understand, explore and lovingly describe, is not an easy restraint — he clearly finds the destruction of human life in all its forms painful. He argues for the equality of all beings, offering rebuke to those who

[9] WHITMAN, *Leaves of Grass,* pp. 119-130.
[10] Edwin CURLEY, *Kissinger, Spinoza, and Genghis Khan*, in *The Cambridge Companion to Spinoza*, Don GARRETT (ed.), Cambridge University Press, Cambridge 1995, pp. 315–342. Curley defends Spinoza from such arguments.
[11] BENNETT, *Influx and Efflux,* pp. 45-59.
[12] BENNETT, *Influx and Efflux,* pp. 58-59.

would treat them unequally. I find Spinoza and Spinozism not just in the content of these reflections but also in their defiance of the utility of judgment. What goes beyond Spinoza is Whitman's defiant appreciation and encomium to those reviled parts of nature and human lives that are disrespected and degraded. Whitman's Spinozism gives us a flamboyantly active naturalism, one that does not just describe but "sings" and praises and appreciates the world as it is. While there is, no doubt, room here for further academic study, there is nothing dead about Whitman's matter, and we might take Whitman to be offering an extended study of what a Spinozist vital materialism might look like, wherein, as Charles Wolfe puts it, "Matter is active but not spiritualized".[13]

While I cannot do justice to a full engagement of the question of the connections and similarities of Spinoza and Whitman, it would be foolish not to note the apparent and real differences. Whitman is a poet. He's writing about the world he finds in free verse — unencumbered by even the relatively loose restrictions of poetry. He is lusty, earthy, and wild. His writing is rhapsodical, indulgent, meandering and sensual. (Who can imagine Spinoza using so many exclamation points?) We do not use any of these words to describe Spinoza. Spinoza chose the formal structure of the geometry proof, the strict and somewhat unnatural mode of exposition. Spinoza sought to preserve truth through the structure of this geometric method. As Euclid survived centuries, so would the Ethics. Even in the form of their work it would appear that we have two diametrically opposed spirits— the Dionysian Whitman to the Apollonian Spinoza. Can the man who insisted on the geometric method have anything in common with this sensualist writing in free verse? The image we have of the cautious Benedict, as he chose to call himself, is not a Whitmanesque wild man, indulging in passion or passionate exploration and appreciation of nature. However, there are hints of this version of Spinoza if we follow just a few paths. If some look at Spinoza and find a God-intoxicated man, we need only to substitute (*salva veritate*) for Deus, Nature, making Spinoza a Nature-intoxicated man, an appellation that would surely suit both Spinoza and Whitman.[14]

---

[13] Charles WOLFE, *Varieties of Vital Materialism*, in John Zammito and Sarah Ellenzweig (eds.), *The New Politics of Materialism: History, Philosophy, Science*, Routledge, London 2017, pp. 44–65.

[14] The source of this quotation, Novalis, would have no doubt have been open to the latter interpretation. One of the difficulties of the present moment in Spinoza studies is rescuing Spinoza from those who would interpret him as an idealist, without losing the insight of those Romantics who understood something of the spirit of Spinoza, but resisted attributing to him what to their eyes would have seemed a base materialism. Seeing Spinoza through his echoes in Whitman, I hope, helps us recognize that spirit in the flesh.

While Whitman tells us more about himself than, perhaps, we want to know, we don't know much about Spinoza the man. One reason that we lack evidence for a full understanding of Spinoza's motivations is that after his death, his friends burned his letters, most of them. They cut off from us a piece of who Spinoza was, that we will never get back (barring some truly wonderful archival discovery). They did so, no doubt, to protect their friend's legacy, but no doubt also to protect themselves and their preferred view of what he and his work meant. What we can learn of Spinoza has been limited by his friends.

I propose that we might be able to learn something from Spinoza's enemies. One enemy in particular, Stensen, gives us an account of Spinoza and Spinoza's philosophy that paints a very different picture.

When a copy of Spinoza's Ethics was discovered in the Vatican archives in 2010, along with it Totaro and Spruit found the letter from Niels Stensen. Stensen, formerly a student of anatomy and acquaintance of Spinoza, had converted to Roman Catholicism and found the teachings of Spinoza a danger to the faith. In 1677, he sent the manuscript of the Ethics to the Vatican, for it to be placed on the Index of Forbidden Books, which it was in 1678.[15] In this denunciation, we find a fascinating take on Spinoza's views. Stensen writes, with liberal use of italics, that Spinoza seeks to show that there is one substance, that all individuals are part of it, that he calls this substance God, and denies to God providence freedom. While simplified, this is a recognizable gloss on Spinoza's metaphysics. But what is less recognizable are the following:

> The basis of all their evil is a pretentious overestimation of their understanding and their desire of sensual joys…Concerning the joys of the senses they teach that true wisdom consists in enjoying the pleasures of each sense, and of theaters, smells, foods, etc. to the extent that they do not cause nuisance to themselves or damage to others; nor is there any need for thinking of penance or fear of God or other ways to sadden the souls…the followers of this apostasy place all their joy and happiness in the enjoyment of every sense as well as in the delight of fantasy, and in order to obtain this enjoyment they seek to learn as many natural and mathematical truths as possible.[16]

While mathematics is today an underrated pleasure, Stensen also notes the more conventional vices of one of Spinoza's followers: "I found him smoking a pipe, surrounded by glasses of wine and beer." And thus, "it was with great compassion that

[15] Pina TOTARO and Leen SPRUIT, *The Vatican Manuscript of Spinoza's Ethica*, Brill, Leiden, Boston 2011, p. 7.
[16] TOTARO, *The Vatican Manuscript of Spinoza's Ethica*, p. 12.

I saw a half-drunk boasting of being perfect in every virtue."[17] So, to Stensen, Spinoza's philosophy is a dangerously vice-inducing sensualism. While we might dismiss Stensen's descriptions as denunciation buzzwords meant to categorize Spinoza's complex views as mere sensualism,[18] I think Stensen's description also shows us a version of Spinoza that is at least possible, and one that brings him closer to Whitman than their apparent differences may suggest.

2.1. Ultimi barbarorum

We have one other piece of evidence of who Spinoza was and why he wrote, which puts a bit more flesh on the bones of our Benedict and brings us back to the present moment.

In 1672, according to the story, Spinoza, enraged, he had written "ultimi barbarorum" on a sign and was headed into the streets in rage to combat the mobs that had murdered the leaders of his time. These leaders that had held for Spinoza some hope for the expansion of understanding of the natural world and for a more natural or democratic state. He had to be held back by his landlord, who feared he would be killed if he entered the fray. Those of us who have kept protest signs in our cars this summer, just in case, understand this desire to run into the streets and scream, hoping that throwing ourselves at the horror of our times will do something. Spinoza, though he counsels us to understand our emotions and to seek joy rather than pain, was, of course, able to feel anger and moral indignation. Spinoza would understand our times and Whitman's. He would have understood the moment of anger, rage and despair when we want to shout moral condemnation and have that condemnation change the world. He felt fear at the political turmoil, the brief hope of progress and then rage watching the symbols of that progress be torn limb from limb in the town square. However, feeling indignation, fear, and rage is natural, but these feelings do not yield in the kind of understanding of other humans we need to affect their actions. Moreover, blame, hatred and anger diminish our power,[19] and we need all the power we can get to understand these phenomena.

From Spinoza's moment of rage and indignation, we can find a central motivation of Spinoza's that is rarely noted: that Spinoza wanted to change his world, and wanted

[17] *Ibid.*
[18] *Ivi*, p. 3.
[19] SPINOZA, *Complete Works*, (E3P11S), p.285 / (E3P59S), p. 310.

to intervene into his own political times, with his action and his writing.[20] I argue that he offers useful lessons for intervention.[21] Although we feel anger and hatred and despair about our present and the actions of humans near and far, we must follow Spinoza and "take[] great care to understand human actions, and not to deride, deplore, or denounce them." To make real change, we need to understand "human passions (…) not as vices of human nature, but rather as properties which belong to it in the same way as heat, cold, storm, thunder and the like belong to the nature of the atmosphere."[22]

3. The Consolations of Spinoza: Hope in Chaotic Times

In 523, Anicius Manlius Severinus Boethius found himself confined to house-arrest and waiting for death. His thoughts at that time have come down to us as *The Consolations of Philosophy.*[23] *Consolations* is an extended reflection on the role of hope, luck and knowledge in human life. In it, Boethius explains the consolation that philosophy can bring to our understanding that the universe does not lean toward our individual success, towards the satisfaction of our desires, and that to live well and to avoid despair requires knowing this. Boethius's personification of Philosophy consoles us that we should put our trust, not in luck but in understanding, and that we should "bear philosophically" the vicissitudes of our times and fortunes.[24] I have argued that Spinoza offers us a similar lesson, but one that pushes us always to understand more. But it is not just the search for knowledge and understanding those that cause of our despair so that we can emerge from this enervating emotion that Spinoza teaches. Spinoza teaches us, what I have called before, a chastened hope[25] and an insistence on understanding. This chastened hope is not for renouncing the world and accepting our fate as Boethius must, but for understanding the world, engaging in it, and finally, for making it better.

In the United States during the summer of 2020, despair, anger and fear gripped the country in a way that was overwhelming for many. Locked down in quarantine for months, I, like many of my fellow citizens, watched as our government failed to act to

---

[20] Ericka TUCKER, *Affective Disorders of the State: A Spinozan Diagnosis and Cure*, in "Journal of East-West Thought", Vol. 3, No. 3 (Summer 2013): 97-120.
[21] Ericka TUCKER, *Spinoza's Hobbesian Naturalism and Its Promise for a Feminist Theory of Power*, in "Revista Conatus", Volume 7, No. 13, July 2013, pp. 11-22.
[22] SPINOZA, *Complete Works*, (TP 1.4), p. 681.
[23] BOETHIUS, *The Consolations of Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 1999.
[24] BOETHIUS, *The Consolations of Philosophy,* p. 20.
[25] Ericka TUCKER, *Hope, Hate and Indignation: Spinoza and Political Emotion in the Trump Era*, in M. B. Sable and A. J. Torres (eds.), *Trump and Political Philosophy*, Palgrave, New York 2018, pp. 157-8.

prevent the spread of the virus, watched as the US courts made it more and more difficult to vote, watched as Black citizens were gunned down by police on video, watched as protesters were run down by off-duty police SUVs and shot in the face with rubber bullets and tear-gassed for photoshoots. As we watched these things hope seemed to vanish. Isolated, alone and scared, the mood of the country was one of despair.

In this moment, when it did seem like there was so little to hope for, a group of people with seemingly nothing to lose started marching—walking in the streets. With no jobs, with sick relatives, with no hope for police protection or press interest, they marched. They marched every day. They marched in cities, in streets, over highways, and into suburbs. They are still marching. The summer of 2020 was a moment of massive public protest and political engagement — it is reckoned by some as the largest social movement in American History.[26] The 'Black Lives Matter Summer' of 2020, as it has started to be called, brought out another lesson of Spinoza, that we don't find in Boethius. While we are small parts of nature, together we have more power than we do alone.[27] If we act together, we have more power to make things happen. We make change. We don't get to decide the meaning of that change — but in June and July and August of 2020 — there was just no other option. Sit sad and afraid at home or walk in the city streets and call for change. And so, week after week this summer, with sometimes dozens, sometimes hundreds and on at least one occasions over a thousand of my fellow citizens, I knelt on hot blacktop for moments of silence. For miles, we chanted, "Black Lives Matter", "Say Her Name", "Say His Name", "George Floyd", "Breonna Taylor", "No Justice, No Peace", "If We Don't Get it, Shut It Down" and "March with us." Then, at a moment chosen by different organizers at different times, the group stopped chanting. We knelt or sat on the hot pavement and took a moment of silence to remember how many lives have been taken, families destroyed, and communities injured by police violence and organized racial hatred and anti-Black violence. In those moments, it was hard not to feel the potential power of individuals

[26] Larry BUCHANAN, B. QUOCTRUNG e J. K. PATEL, *Black Lives Matter May Be the Largest Movement in U.S. History*, in "The New York Times" (2020), (accessed July 9, 2020) https://www.nytimes.com/interactive/2020/07/03/us/george-floyd-protests-crowd-size.html; Lara PUTMAN, J. PRESSMAN and E. CHENOWETH, *Black Lives Matter beyond America's big cities* (Accessed: July 9, 2020) in "The Washington Post" (2020) [https://www.washingtonpost.com/politics/2020/07/08/black-lives-matter-beyond-americas-big-cities/].

[27] SPINOZA, *Complete Works,* (E4P18S) pp. 330-331; (TP 2.13) p. 694; (TP, 2.15) p. 695; Alexandre MATHERON, *Le « Droit du plus fort » : Hobbes contre Spinoza*, in ""Revue Philosophique de la France Et de l'Etranger" 175 (2):149 - 176 (1985).

acting in concert — the power of a multitude shaped momentarily into an individual for the purpose of silent witness in the middle of a city street.

No one knows how this will end. Some fear the President will not vacate his office. Some fear that he will call upon militant white nationalists to take up arms against their neighbors. Some arm themselves in fear of this possibility. Others hope that the election will lead to an unexciting but competent leader who will possibly rebuild the institutions that have been destroyed in the last four years, others hope to rebuild institutions that were destroyed over the last forty. We are on the edge of our seats. Expectant, terrified, absorbed -- we are watching one of the greatest car crashes of all time in real time and with effects that span the globe, but with parts that are uniquely made in America. Anti-Black racism that is so American, stupidity and anti-intellectualism that are so American, notions of freedom that are selfish, bizarre and self-destructive that are so American, as the popular sign says of racism: these things are so American, that when you protest them, people think you are protesting America.

I live in Milwaukee, WI — one of the most racially segregated cities in the US.[28] The protest marches began in late June and have not stopped. I did not go every march, but I did go on some BLM marches this summer. In the middle of the march, hope exists. In the middle of that much human life, and sometimes on the edges as a little round white shield, hope exists. The marches involved sadness and tears and anger and joy. For many involved, it was the first time in a long time that we had been around other humans. This was hopeful. Even just seeing large numbers of Americans march in their own streets and post signs in their windows and lawns in white conservative neighborhoods—these were the first signs of hope many of us had had for months, or even years. This hope was, of course, limited to the time between marching and seeing protesters brutalized and sometimes killed by police and white supremacists on tv or live-streamed. This summer was one of chastened hope rising from despair. Briefly organized multitudes walked together in relatively common purpose, creating a source of power, a source of political power that changed American's views of the Black Lives Matter movement dramatically, led to mainstream calls for defunding the police, and restructuring police organizations to combat racism.[29]

---

[28] Mary SPICUZZA, *Milwaukee is the most racially segregated metro area in the country*, in "Milwaukee Journal Sentinel", 8 January, 2019; William H. FREY, *Analysis of the 2000 Census and 2013-2017 American Community Survey*, Dec 6, 2018, https://www.brookings.edu/blog/the-avenue/2018/12/17/black-white-segregation-edges-downward-since-2000-census-shows/

[29] Kim PARKER et al, *Amid Protests, Majorities Across Racial and Ethnic Groups Express Support for the Black Lives Matter Movement*, in *Pew Research Center 2020* (accessed 8/10/2020) https://www.pewsocialtrends.org/2020/06/12/amid-protests-majorities-across-racial-and-ethnic-groups-express-support-for-the-black-lives-matter-movement/.

Spinoza wrote the *Theological-Political Treatise (TTP)* to intervene in the politics of his time.[30] He recognized, at least at the end, that the passions of the people need to be understood not just for political peace, but also for individual flourishing. In a chaotic state, it's not easy to be a free individual—the individual path to freedom that Spinoza set out in the *Ethics* could not be completed without some degree of social peace.[31] Spinoza's intervention was not a huge success.[32] He revised his views on politics in his final and unfinished work, the *Political Treatise*, which is not on its face a particularly hopeful book. In it, Spinoza changes his appellation for democracy from most "natural" in the TTP to "most absolute", which is somewhat chilling. The sections of the book on the Democracy are unfinished, and thus, it seems that the problem of democracy Spinoza was too hard for Spinoza to solve.

The *Political Treatise* isn't a hopeless book, however. In it, I find, the lessons that culminate in what I take to be the consolations of Spinoza. While democracy may be should be the most natural form of state, and while it would be the most absolute, it's also hard to create.[33] It requires understanding so much about human beings, individually and collectively, and finding genuine and convincing ways to get them to cooperate. Justice is hard. Cooperation among equals is hard. Combatting inequality is hard. Changing racism and racist imaginations is hard. The fear that is part of all hope, for Spinoza, is always ready to undermine collective goals and actions.[34] The lesson of Spinoza is to solve these hard problems, we need some hope — though not naive hope. We need the kind of hope that relies on understanding the causes of our collective problems and doesn't wish them away. Hope needs truth. Realistic and chastened hope requires that individual humans work together. Success in our goals is not likely, of course. Spinoza insists that we are small parts of an infinite universe, which does not seek what's best for us. However, Spinoza does not leave us in despair, nor does he counsel that we retreat from the world. While he doesn't give us a blueprint for collective action, he does argue it's necessary, and that a little bit of hope and an enormous amount of understanding and knowledge of ourselves, other humans and the world in which we live. Why study Spinoza? Because Spinoza was right about things we still get wrong. Because hating your neighbors is a bad way to get to know them,

---

[30] SPINOZA, *Complete Works, (Theological-Political Treatise*, Preface), p. 387-394.
[31] Ericka TUCKER, *Spinoza's Social Sage: Emotion And The Power Of Reason In Spinoza's Social Theory*, in "Revista Conatus", Vol. 9, No. 17 (July 2015): 23-41.
[32] Steven NADLER, *A Book Forged in Hell: Spinoza's Scandalous Treatise and the Birth of the Secular Age*, Princeton University Press, Princeton 2011; Susan JAMES, *Spinoza on Philosophy, Religion and Politics: The Theologico-Political Treatise,* Oxford University Press, Oxford 2012.
[33] SPINOZA, *Complete Works* (TTP, Ch 16), p. 531/ (TP 11.1) p. 752.
[34] SPINOZA, *Complete Works* (E3P50S), p. 303.

because human actions are caused. Because we can't change them if we don't understand them and even then, we might not be able to. Because Spinoza understood that hope was essential for political life, but essentially destructive, particularly if it is based on limited understanding. The more we understand, the more that we work with others, and the more others that we work with, the better our hopes can be.

Bearing our times philosophically, for Spinoza and Spinozists, means resisting those fears and anger and despair and hatred of the actions of those in political power and the ignorant masses that follow them. Fear, hatred, anger and despair diminish our power and make it harder to understand what causes the ignorance of other humans and the actions of those in power or what makes such actions possible. Hating injustice, while natural, is not enough to create justice. Hate only diminishes us — and we need all the power we can muster to understand and to stop the forces in our own time that seek to diminish the power of human beings and to keep them ignorant and fearful. Spinoza would have recognized our times.

> As for the populace being devoid of truth and judgment, that is nothing to wonder at, since the chief business of the dominion is transacted behind its back, and it can but make conjectures from the little, which cannot be hidden. For it is an uncommon virtue to suspend one's judgment. So it is supreme folly to wish to transact everything behind the backs of the citizens, and to expect that they will not judge ill of the same, and will not give everything an unfavourable interpretation. For if the populace could moderate itself, and suspend its judgment about things with which it is imperfectly acquainted, or judge rightly of things by the little it knows already, it would surely be more fit to govern, than to be governed. But, as we said, all have the same nature. All grow haughty with rule, and cause fear if they do not feel it, and everywhere truth is generally transgressed by enemies or guilty people; especially where one or a few have mastery, and have respect in trials not to justice or truth, but to amount of wealth.[35]

References

Armed Conflict Location & Event Data Project (ACLED), *Demonstrations and Political Violence in America: New Data for Summer 2020*. Accessed October 1, 2020. https://acleddata.com/2020/09/03/demonstrations-political-violence-in-america-new-data-for-summer-2020/.

Jane BENNETT, *Influx and Efflux: writing up with Walt Whitman*, Duke University Press, Durham and London 2020.

BOETHIUS, *The Consolations of Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 1999.

[35] SPINOZA, *Complete Works* (TP 7.27), pp. 719-720.

Larry BUCHANAN, B. QUOCTRUNG e J. K. PATEL, *Black Lives Matter May Be the Largest Movement in U.S. History*, in "The New York Times", (2020), July 3, 2020, Digital edition. https://www.nytimes.com/interactive/2020/07/03/us/george-floyd-protests-crowd-size.html

Edwin CURLEY, *Kissinger, Spinoza, and Genghis Khan* in Don GARRETT (Ed.), *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, pp. 315–342.

William H. FREY, *Analysis of the 2000 Census and 2013-2017 American Community Survey*, Dec 6, 2018, https://www.brookings.edu/blog/the-avenue/2018/12/17/black-white-segregation-edges-downward-since-2000-census-shows/

Susan JAMES, *Spinoza on Philosophy, Religion and Politics: The Theologico-Political Treatise,* Oxford University Press, Oxford 2012

Alexandre MATHERON, *Le « Droit du plus fort » : Hobbes contre Spinoza*, in ""*Revue Philosophique de la France Et de l'Etranger*", 175 (2):149 - 176 (1985)

Kim PARKER, J. M. HOROWITZ e Monica ANDERSON, *Amid Protests, Majorities Across Racial and Ethnic Groups Express Support for the Black Lives Matter Movement*, Pew Research Center 2020, https://www.pewsocialtrends.org/2020/06/12/amid-protests-majorities-across-racial-and-ethnic-groups-express-support-for-the-black-lives-matter-movement/, consultato il 8/10/2020.

Lara PUTMAN, J. PRESSMAN e E. CHENOWETH, *Black Lives Matter beyond America's big cities*. July 8, 2020 at 5:00 a.m. CDT, in "Washington Post", (2020). [https://www.washingtonpost.com/politics/2020/07/08/black-lives-matter-beyond-americas-big-cities/].

Benedict de SPINOZA, *Complete Works,* Shirley (trans.), Hackett, Indianapolis, 2002.

Mary SPICUZZA, *Milwaukee is the most racially segregated metro area in the country*, in "Milwaukee Journal Sentinel", 8 January, 2019.

Pina TOTARO and Leen SPRUIT, *The Vatican Manuscript of Spinoza's Ethica*, Brill, Leiden, Boston 2011.

Ericka TUCKER, "Affective Disorders of the State: A Spinozan Diagnosis and Cure," Journal of East-West Thought, Vol. 3, No. 3 (Summer 2013): 97-120.

Ericka TUCKER, "Hope, Hate, and Indignation: Spinoza on Political Emotion in the Trump Era," M. Sable and A. J. Torres (Eds.) *Political Philosophy in the Age of Trump*. Palgrave Macmillan, New York 2018, pp. 131-158.

Ericka TUCKER, "Spinoza's Hobbesian Naturalism and Its Promise for a Feminist Theory of Power," *Revista Conatus,* Volume 7, No. 13, July 2013, pp. 11-22.

Ericka TUCKER, "Spinoza's Social Sage: Emotion and the Power of Reason in Spinoza's Social Theory," *Revista Conatus*, Vol. 9, No. 17, July 2015, pp. 23-41.

[Unknown]. *[Review of Leaves of Grass (1855)]* 18 February 1856. The Walt Whitman Archive. Gen. ed. Matt Cohen.

Walt WHITMAN, *Leaves of Grass: the "Death Bed› Edition"*, Modern Library, New York 1993.

William Carlos WILLIAMS, An essay on Leaves of Grass. in *Leaves of Grass: A hundred years after*, M. Hindus (Ed.) Stanford University Press, Stanford, Calif 1955, pp. 22–31.

Charles WOLFE, Varieties of Vital Materialism, in John Zammito and Sarah Ellenzweig (eds.), *The New Politics of Materialism : History, Philosophy, Science*, Routledge, London 2017, pp. 44–65.

Sezione sesta

Corrispondenze

NIJMEGEN, A WRITTEN ACCOUNT

Sofia QUAGLIA

(Università degli Studi di Milano)

Right at the start of our era, around 100AD, Nijmegen was founded by the Romans as a Castrum Legionari due to its quite strategic location used to defend the river Waal. Nijmegen was further funded during the reign of Augustus and renamed Ulpia Noviomagus Batavorum. The town transformed in this time, from a lowly army barracks, to a bustling market city. In its long history as the oldest city in the Netherlands, it has seen itself change hands many times, from once being under the rule of the Charlemagne Empire to being a Nazi occupied town during World War II, that was almost completely destroyed when bombed by allied forces.

Nowadays, Nijmegen's history is still reflected in this old town. Each layer of it is worn like a badge of pride. However, there is a dichotomy to this town, brought about by its inhabitants. Its purpose nowadays, primarily as a university town, has attracted a much younger and more energetic demographic. An old city with a young vibe. The oldest parts of the town are home to affordable restaurants and cafes packed with freshmen, expressing themselves freely through the very coffee they drink. Vibrant and spirited, it plays host to gatherings of students and societies (groups of students with common interests) at events such as concerts, beach parties and barbecues. In August, around late evening, immense groups of students can be seen cycling and singing together on the way to such events. In fact, the bicycle itself is the cornerstone of the student experience in Nijmegen, a shining symbol of student life. You are initiated into this city by means of the bicycle.

September arrives and with it the beginning of the academic year. It feels like the entire city is attending classes. There is an eeriness that sweeps over the town as coffeeshops are replaced by libraries, social gatherings are replaced by study groups, parties are replaced by team sports. Nonetheless, those expressive coffees remain. In Italy, it is very stereotypical that the day traditionally revolves around mealtime, yet, in Nijmegen the day revolves around college. When leaving for class in the morning, you meet all the same people that were, only a few weeks ago, on the way to nightclubs and

events. Now, they are up at the crack of dawn, causing a literal traffic jam of bikes, on the streets of this old town.

Radboud University has its campus located about twenty minutes (by bike, of course) outside of the old district. It is the most well renowned institution in both Nijmegen and in all of the Netherlands. I had a period of study here as an Erasmus student during part of my two-year master's in philosophy program in the University of Milan. What follows is an account of my academic experiences at Radboud during the months of August 2019 to January 2020.

On my first day of University, I was invited to the department of the faculty of Philosophy, Theology and Religious study to meet the head of the department as well as other staff members of the faculty including lecturers and postgrads. I immediately felt the difference in the relationship that would be experienced here between student and teacher. It was much more informal, relaxed, and horizontal in its structure as opposed to the more hierarchical structures I was used to. Even though the master's programmes in Radboud are organised into extremely strict and predetermined pathways of study, I was fortunate enough to be able to participate in classes from each of these different pathways. This was to enable my academic profile at Radboud to mirror my plan of study at UNIMI.

When classes started, the taster I had of Radboud and how it differed from my university back home, became highlighted further. Firstly, when receiving the timetable of lessons, it was clear that each class had only one lecture of around three hours, per week. These lessons took place in classrooms and lecture halls that hosted a maximum of fifteen students at a time. The classes, I myself, attended had no more than half this capacity for any given lesson. In stark contrast to UNIMI, where lessons take place in auditoriums packed with students and where, if you are late, you are designated a pleasant space on the floor rather than a seat. The programmes of the courses contained much less material than I was used to. The literature was not composed of the works of any one author but instead was a series of extracts from certain authors and papers summarizing an author's entire collection of work. (For example, papers that had titles such as: "What Immanuel Kant meant when he wrote the Critique"). Lectures revolved around a discussion, helmed by the lecturer, on these sorts of papers, read in our own time without any further explanation in class.

My reason for going on an Erasmus was to experience another way of learning Philosophy. I wished to learn how to discuss, write, present, and express my educated and philosophical thoughts and arguments in proper, scientific and academic English. Something I had not yet had the opportunity to do in Milan. Utilitaristic purposes by all means. I achieved these goals via the techniques of teaching used in Radboud, which

rigorously embedded, in me, the ways of how to express myself in these new mediums. I was required, on a weekly basis, to produce formal papers and popularizing articles on topics covered in class. I was instructed to present certain arguments or theses, either sustaining or debating them, both orally amongst peers and in more formal manners through exhibitions such as Ted Talks. I learned the importance of being understood and knowing my audience. Formulating an idea or thought that can not only be expressed to a highly educated professional but understood and learned by a broader group of people. To sum it up, in Milan when something is not understood what is perceived to be lacking is knowledge on the pupils' part. However, in Nijmegen if you are misunderstood (which happened so often to me) the blame rests squarely on the shoulders of the speaker for not being clear enough with their explanation of a topic.

This brings us to the fact that topics covered in this system are much more simplified and lowered down to a layman's understanding. This is down to two simple facts. Firstly, lecturers do not explicitly teach, they conduct and lead debates, which are, secondly; autonomously formulated, prepared, and analysed solely by the students. This surprised me in two ways, it showed me that the analysis of the student had the same weight and importance as the professors. It also made me realize that I myself, have ideas and opinions that when composed in a proper way can have an impact and spark thought and discussion something I never experienced in Milan, as speaking out against the teachings of a much more experienced, educated and renowned scholar is not practiced or encouraged. To me personally, this behaviour was not impulsive or natural to begin with and I had to learn it through my time in Radboud (a literal necessity as twenty percent of the grade for the course was awarded for such participation in class).

Going to Radboud was to me, an occasion to start to prepare myself for being a philosophy major in an international context. Since the language and teaching methodologies are very much sided with analytical philosophy juxtaposed to my continental background. I concluded my last semester of master at UNIMI and there I realised how much I missed the content being fully explained and analysed in its broader entirety. Now, going into the final year of my masters and currently in the process of writing my thesis, I have really grown to understand how much I learned throughout my Erasmus experience and how it impacted my way of thinking.

Overall, this experience abroad, in such a varying academic system to my own, gave me a new perspective on how I would like to combine certain aspects from both approaches in my future endeavours in philosophy. Not only this, but as any experience abroad, it gave me a whole new outlook, a different viewpoint on how teaching, learning and research can be approached.

Sezione settima

Pratiche filosofiche

PASSAGGI

Tracciare e confondere i confini della *Philosophy for children*

Pierpaolo CASARIN

(Università degli Studi di Milano)

Non impariamo nulla da chi ci dice: "fa come me"
I nostri unici maestri sono coloro che ci dicono:
"fallo con me" e che anziché proporci dei gesti da riprodurre,
sanno emettere segnali che si dispiegano nell'eterogeneo

G. Deleuze

Quando si parla di filosofia a scuola si pensa immediatamente alla materia, alla disciplina, nel suo versante per lo più storico o tematico, che compare al terzo anno nella scuola secondaria di II grado ed esclusivamente nei licei. In questo senso e con queste modalità la filosofia ha preso posto nel nostro orizzonte scolastico. Sono, infatti, i licei e, più avanti nel percorso di studi, le università le abituali residenze dove siamo soliti incontrare la filosofia. Ad accompagnare l'incontro con la materia vi sono i manuali, importanti lavori di rivisitazione storico filosofica che ognuno di noi ricorda non senza un certo affetto insieme alle opere di filosofe e filosofi. Tale rapporto con la filosofia finisce per determinare un certo tipo di immaginario diffuso che conferisce alla stessa filosofia una particolare fisionomia, persino una precisa identità. Tuttavia accade che possano sorgere, intorno al concetto stesso di filosofia, una serie di interrogativi che ne intendano esplorare e indagare ulteriormente lo statuto teoretico ed epistemologico. Come se, nella ricerca filosofica stessa, si facessero strada l'idea e il desiderio di trasformarne e allentarne i confini metodologici, didattici e disciplinari.

Per meglio mettere a fuoco tale desiderio è bene ricorrere ad alcune domande, strumenti fondamentali in ogni percorso di ricerca e di osservazione critica dell'esistente. Immediatamente, per primo, si fa avanti il quesito: *Che cos'è la filosofia?* Domanda che diviene anche titolo di importanti scritti del periodo filosofico contemporaneo e che ripropone proprio il "Ti esti?", così caro alla filosofia socratica. Domanda radicale che non interroga certo solo i contenuti della filosofia, il pensato dai

grandi filosofi, ma che spinge ad esplorare, senza protezione, l'essenza stessa della filosofia.

Il ricorso all'indagine etimologica, per quanto affascinante, non sembra dirimere la questione una volta per tutte, ma rinnovare l'incessante e invitante esplorazione; interrogare cosa sia la filosofia è quesito convocante, richiesta permanente e al tempo stesso capace di esigere un movimento riflessivo in chi la pone. Attraverso tale domandare scopriamo che si tesse una trama da cui trarre beneficio proprio nell'incessante "pratica artigianale" che si acquisisce con l'esercizio. Con l'esercizio della domanda e della riflessione si va al cuore della nostra questione, perché è proprio a partire dalla domanda: *Che cos'è la filosofia*? che si giunge a una seconda: *Cosa si fa quando si fa filosofia?* Si tratta dell'invito che fa Rossella Fabbrichesi spostando l'attenzione, più che sulle pretese definitorie della disciplina, sulla strada che si percorre, sulla nostra posizione, sul nostro orizzonte desiderante, sulla nostra prassi agente:

> Occorrerà rimanere concentrati sulla postura…la filosofia è l'unica disciplina teoretica in cui contano più il cammino e il modo in cui lo si percorre che l'approdo. In essa sono cruciali lo stile della camminata e l'allenamento a mantenere l'andatura calibrata. Non esiste dunque la filosofia, ma la pratica filosofica. Che evidentemente non si può insegnare, ma mostrare in atto. La filosofia è infatti, da sempre, formazione paidetica: necessita di maestri consapevoli e di allievi che sappiano stare produttivamente nel cerchio dell'ascolto. In questo cerchio si è prodotto il nome che gli antichi hanno scelto per la nostra disciplina: *philo-sophia*, attrazione per il sapere esaltata dall'amicizia comune.[1]

Queste e molte altre riflessioni di Rossella Fabbrichesi permettono di proseguire la riflessione intorno ai *modi della filosofia* intesa anche come *fenomeno filosofico*. Fenomeno che presenta una molteplicità di piani, un territorio meno delimitato di quanto previsto. Si tratta, come dicevamo poco sopra, di fare spazio alla possibilità di praticare la filosofia in *altri* contesti e situazioni dove non è abituale neppure immaginarla. Fra questi, certamente, quelli che prevedono, l'incontro con i *children* (l'infanzia e l'adolescenza). Tale fenomeno già rappresenta una galassia variegata di esperienze, talvolta sensibilmente differenti fra loro, ma con l'idea comune di una possibile relazione fra infanzia e filosofia. Questa spinta giunge in particolare dal programma della *Philosophy for children* promosso e pensato da Matthew Lipman e Margareth Ann Sharp. Nel corso degli ultimi venti anni ho avuto la possibilità di approfondire la *Philosophy for children* da un lato attraverso un percorso di ricerca e riflessione dall'altro

[1] Rossella FABBRICHESI, *Cosa si fa quando si fa filosofia?*, Raffaello Cortina editore, Milano 2017, p. XIII.

impegnandomi nel tentativo di realizzare progetti in una pluralità di contesti.[2] La *Philosophy for children* sorge sul finire degli anni Sessanta del secolo scorso e può, a buon diritto, considerarsi un vero e proprio movimento di trasformazione pedagogica e filosofica che coinvolge anche l'idea di scuola. Fu lo stesso Lipman ad accorgersi della complessità della proposta e della perplessità che avrebbe potuto sollevare, infatti, con una certa dose di ironia, scrisse nella sua autobiografia filosofica:

> pensai che la prima cosa da fare fosse di trovare un nome per l'attività nella quale eravamo impegnati. Non fu difficile convergere sull'espressione "*Philosophy for children*", che mi piaceva soprattutto perché sembrava contraddirsi in modo plateale: se si fosse trattato veramente di filosofia, la gente avrebbe detto che i bambini non erano in grado di farla; e se i bambini fossero stati in grado di farla, allora la gente avrebbe detto che non poteva essere davvero filosofia.[3]

Lipman sembra già intuire il fatto che l'idea di una *Philosophy for children* possa mettere in questione sia l'idea di filosofia sia l'idea d'infanzia. In questi anni, attraverso la messa in gioco di una molteplicità di progettazioni in una pluralità di contesti, abbiamo scommesso sulla generatività di questo incontro solo apparentemente paradossale fra infanzia e filosofia. Pertanto, *Philosophy for children,* non vuole essere solo un metodo pedagogico e filosofico, ma l'occasione per ripensare il nostro rapporto con il fare filosofia e con il sapere ad essa connesso. Si tratta di capire se *fare filosofia con l'infanzia* possa inaugurare un nuovo rapporto con il sapere e con il pensare filosofico; non si tratta dunque solo di un'attività *for children*, ma anche e soprattutto la possibilità di rivivere un'infanzia della filosofia.[4] In questo contributo non intendo tanto soffermarmi sulle linee di fondo e sui presupposti filosofici di riferimento della *Philosophy for children,* ne farò solo cenno, quanto piuttosto condividerne alcuni suoi *passaggi* per seguire alcune delle traiettorie teoriche e pratiche che, proprio a partire dai suggerimenti di Lipman, possono ulteriormente prendere forma. La prospettiva che intendiamo proporre ha preso forma, per la prima volta, con il nome di *post philosophy for children* proprio nel volume *Philosophy for chidren in gioco*:

> un tragitto che intende valorizzare alcuni aspetti della *philosophy for children*, ma desidera, al tempo stesso, articolare altre occasioni di comprensione, riflessione e pratica. Inoltre si

[2] In questo senso si possono consultare le pubblicazioni della collana *Passaggi,* Mimesis edizioni. In particolare il volume *Philosophy for children in gioco. Esperienze di filosofia a scuola: le bambine e i bambini (ci) pensano* curato da chi vi scrive e Silvia Bevilacqua.

[3] Mattew LIPMAN, *L'impegno di una vita: insegnare a pensare*, Mimesis, Milano 2018, pp. 184-185.

[4] Intorno a tale questione si prenda in considerazione il lavoro di Walter KOHAN a cura di Chiara CHIAPPERINI *Infanzia e filosofia*, Morlacchi, Perugia 2006.

> intende lavorare nei limiti della abituale modalità di formazione della *philosophy for children* per sottoporla a vaglio critico, rinnovarla.[5]

Già Lipman a partire dalla *Prefazione* del manuale del dialogo *Elfie* rivolgendosi direttamente a genitori e insegnanti, invitava a rompere gli indugi e compiere un vero viaggio filosofico al fine di immergersi nell'esperienza della filosofia per costruire una comunità di ricerca e accettare il conseguente stupore; e in alcuni passaggi di *Educare al pensiero* invita tutti gli appassionati compagni della comunità di ricerca a promuovere percorsi di riflessione, rivisitazione e trasformazione:

> dobbiamo riesaminare con attenzione ciò che stiamo facendo. Riflettere sulla pratica in uso rappresenta la base per arrivare per arrivare a concepire pratiche migliori, che a loro volta, inviteranno ad ulteriore riflessione.[6]

Una esplicita esortazione a non adagiarsi sulla ripetizione di un processo, ma un incoraggiamento a scorgere nuove possibilità, a generare trasformazioni e movimenti. Post è termine capace di implicare la temporalità, il venir dopo di qualcosa, ma chiama in causa anche la spazialità il movimento se assunto nella sua accezione anglosassone. Pertanto *post philosophy for children* vuole essere qualcosa che fa seguito alla pratica della *philosphy for children* mantenendone la sensibilità e al tempo stesso divenendo permanente cantiere aperto. In questo contributo si intende condividere alcuni dei possibili ulteriori passaggi, senza la pretesa che sostituiscano prassi consolidate, al fine di interrogare in modo sempre più proficuo la pratica della comunità di ricerca filosofica. L'intenzione è quella di presentare alcuni esercizi da proporre nelle sessioni di *philosophy for children*. Un invito che vuole essere anche desiderio di condivisione e confronto con ulteriori altre ipotesi di lavoro provenienti da tutti i compagni e le compagne di viaggio filosofico impegnati/e nella realizzazione di progetti di *philosophy for children*.

1. Le linee di fondo della proposta di Lipman

Prima di passare in rassegna tali ipotesi di lavoro vale forse la pena di ricordare alcuni aspetti salienti della proposta di Lipman che prende corpo nelle attività della comunità di ricerca o meglio nel continuo tentativo di trasformazione del gruppo classe in comunità di ricerca. Forse il più significativo degli inviti lipmaniani alla trasformazione unitamente a quello che prevede il passaggio da docente a facilitatore. Nel corso della sua attività didattica, Lipman si era reso conto che i suoi studenti mostravano alcune

[5] Silvia BEVILACQUA, Pierpaolo CASARIN, *Philosophy for children in gioco. Esperienze di filosofia a scuola: le bambine e i bambini (ci) pensano, Mimesis, Milano-Udine 2016, P. 28.*
[6] Matthew LIPMAN, *Educare al Pensiero*, Vita e pensiero, Milano, 2005, p. 37.

significative lacune in ambito logico argomentativo. Va tenuto fra l'altro presente che solitamente la filosofia non veniva approfondita in modo particolare nelle scuole superiori statunitensi. Lipman al fine di ridurre questa criticità pensò opportuno dedicare particolare attenzione alla creazione di un processo in grado di favorire la riflessione critica e la sensibilità filosofica. Cominciò a scrivere dei racconti in forma dialogica che inducessero i lettori a porsi delle domande, a discutere, ad argomentare, a dialogare. Il primo racconto pubblicato fu Harry Stottlesmeier's Discovery[7] adatto ai ragazzi della scuola media e, dopo una sperimentazione condotta con successo, Lipman scrisse, aiutato da collaboratori e collaboratrici in particolare da Ann Margaret Sharp ma anche da Frederick Oscanian e Ann Gazzard, racconti rivolti ai bambini e alle bambine dellascuola materna, della scuola elementare, e ai ragazzi e alle ragazze delle medie e dei primi due anni delle scuole superiori.[8] Ogni racconto è affiancato da un manuale, consistente materiale a sostegno del lavoro del facilitatore costituito di idee-guida ed esercizi. Nacque così il curricolo Lipman, una metodologia didattica che trova, come accennato sopra, uno dei punti di forza nell'idea di *Comunità di ricerca.* Si tratta di un concetto che Lipman mutua dalla filosofia pragmatista statunitense e in particolare da Charles Sanders Peirce e prevede che ogni gruppo di apprendimento possa costruire conoscenza attraverso un percorso di ricerca condivisa. Come si evince da quanto appena sottolineato si coglie anche la eco del pensiero costruttivista di Vygotskij che rappresenta un altro rilevante sfondo di riferimento del progetto di Lipman. Una comunità di ricerca, per mantenere fede alla sua natura, deve

> saper essere *indagatrice* (sul pensiero, sulla conoscenza, sullo sforzo dedicato a trovare soluzioni, sia pure parziali), *dialogica* (nel senso che tutti i membri della comunità pongono domande), *cooperativa* (apertura autentica alle ragioni dell'altro e promozione di una conoscenza intesa come frutto dell'"agire comunicativo"), *individualizzata* (capace di riconoscere le diversità di posizione).[9]

2. La facilitazione

La sessione di *philosophy for children* pensata da Lipman prevede alcune fasi. Ci pare importante rivisitare tali fasi con alcune note a margine non prima però di aver

[7] Tradotto in lingua italiana da Caterina Iannuzzi con il titolo *Il prisma dei perché* e pubblicato Da Armando Editore di Roma e ora anche da Liguori di Napoli.

[8] I testi-pretesti del curricolo Lipman con i relativi manuali tradotti in italiano e pubblicati dalla casa editrice Liguori di Napoli sono i seguenti: *L'ospedale delle bambole* (scuola materna, prima Elementare), *Elfie* (seconda elementare) *Kio e Gus* (terza elementare) *Pixie* (quarta e quinta elementare), *Il prisma dei perché* (scuola media), *Lisa e Mark* (biennio scuola superiore).

[9] Pierpaolo CASARIN, *Quei libertari della philosophy for children*, in *Libertaria*, Anno 8 N° 1, P. 31.

osservato, da vicino, la figura che promuove l'attività: il facilitatore o la facilitatrice. Si tratta di un ruolo che testimonia, come già abbiamo avuto modo di accennare, una dei più rilevanti inviti alla trasformazione proposti da Lipman: da insegnante a *facilitatore* appunto. Un termine discutibile va detto, c'è chi ritiene che il suo ruolo non sia in fondo quello di semplificare, quanto piuttosto quello di rendere più articolato e profondo il ragionamento e quindi la sua funzione diviene quella di chi complica di chi invita a scavare ulteriormente e non accontentarsi di semplici approdi. In questo senso si è più volte espresso Walter Kohan che preferisce parlare[10] di "complicatore" o "complicatrice". In ogni caso in questa prospettiva il docente cessa di essere colui che intende trasmettere nozioni e competenze a chi non le possiede e diviene parte integrante della comunità di ricerca. Egli è membro della comunità di ricerca non nel senso di chi detiene potere, ma con un ruolo paritario, capace di porsi in modo confidenziale, mostrandosi in grado di riconoscere le varie identità e di valorizzare i talenti di ogni partecipante. Senza imporsi o imporre regole, diviene un modello, chiede la parola alzando la mano, non emette giudizi di valore. Ascolta, non fornisce risposte, sollecita, facilita il dialogo. Egli vigila sulla correttezza e sull'efficacia dei procedimenti di ricerca, chiede ragione delle posizioni espresse dai membri della comunità di ricerca. Utilizzando in modo consapevole le domande, magari in luogo di risposte rassicuranti o scontate, non solo prolunga il processo di riflessione e orienta la comunità verso un ulteriore approfondimento, mettendo gli studenti nelle condizioni di assumere la responsabilità del percorso di ricerca. In sintesi il facilitatore, così facendo, svolge la sua funzione "per sottrazione". È proprio facendo un passo indietro o forse sarebbe meglio dire a lato che il facilitatore permette al gruppo di crescere e di acquisire coraggio e autonomia. In questa prospettiva l'insegnante ri-visita la sua identità e la sua funzione. L'idea di fondo è che l'insegnante si trasformi in un co-ricercatore, in un compagno di ricerca, parafrasando Paul Goodman, a bassa densità autoritaria; un facilitatore con una funzione di negoziazione e controllo sulla qualità e la direzione della ricerca. Per controllo non intendiamo il condizionamento dei processi, ma la possibilità di far emergere, far svelare i punti significativi, le criticità epistemologiche, gli eventuali errori commessi nei processi argomentativi. In sintesi il facilitatore svolge due funzioni fondamentali: regolativa ed epistemica. La funzione regolativa prevede che il facilitatore sappia far rispettare i turni, gestisca il flusso delle comunicazioni all'interno della comunità di ricerca, richiami, se necessario, alle regole,

[10] Ci riferiamo ad alcune occasioni formative come i seminari residenziali organizzati da Propositi di filosofia o durante la docenza presso il master di secondo livello in *Pratiche di filosofia a scuola nelle comunità, nelle organizzazioni* promosso dall'Università degli studi di Genova e da Propositi di filosofia nelle quali Walter Kohan ha formulato questo pensiero.

crei le condizioni di pari opportunità fra i partecipanti all'esperienza. La funzione epistemica prevede che il facilitatore presieda il dialogo con attente focalizzazioni e puntualizzazioni, ponendo attenzione ai passaggi del processo di ricerca con richieste di esempi, definizioni, chiarimenti, argomentazioni approfondimenti. Nella discussione esercita poi una molteplicità di ruoli, la cui analisi, anche a posteriori, risulta molto importante per aumentare i livelli di consapevolezza e funge da importante occasione autocorrettiva e auto-formativa. Tali ruoli variano con il variare del contesto nel quale risulta impegnato nel processo di facilitazione. Possiamo avere il *facilitatore facilitatore* quando mantiene aperta la circolazione facendo circolare le idee consentendone la fluidità; in questo frangente offre a tutti la possibilità di intervenire per esprimere liberamente i propri pensieri, controlla i tempi evitando che alcuni si dilunghino eccessivamente, controlla i tempi di lavoro e spesso cerca di ripetere i concetti espressi dai partecipanti al fine di garantirne sia l'adeguata comprensione a tutta la comunità sia il corretto risalto. Abbiamo poi la circostanza in cui il facilitatore assume il ruolo del *facilitatore provocatore.* In questo caso si sforza per giungere all'approfondimento facendo avanzare l'argomentazione anche contrapponendosi, offrendo nuovi spunti alla discussione e/o chiedendo ragioni e i criteri che spingono i partecipanti a determinate definizioni o approdi. Tale ruolo è probabile che venga maggiormente esercitato quando una comunità di ricerca sembra essere attraversata da una fase di stallo e si riscontra pertanto la necessità di un pungolo più incisivo. Altro ruolo è quello del *facilitatore modulatore* ovvero quando il facilitatore mostra attenzione nel promuovere la coesione del discorso e cura l'articolazione del dialogo. In questa circostanza il facilitatore fa si che ogni circostanza, anche quella apparentemente casuale, possa trasformarsi in opportunità conoscitiva o in prospettiva di ricerca. In questo ruolo si nota il tentativo di superamento di eventuali conflitti presenti nel gruppo e si mette in gioco una particolare attenzione verso alcuni passaggi del percorso di ricerca sollecitando interventi di collegamento fra quanto affermato, invitando pertanto a creare condizioni di approfondimento capaci di porre anche a confronto differenti posizioni. Il ruolo del *facilitatore monitor* prevede il controllo procedurale, la correttezza dell'argomentazione e invita ad un'operazione di rivisitazione metacognitiva, chiedendo al gruppo i passaggi compiuti per giungere, ad esempio, ad una particolare posizione concettuale. Abbiamo poi il *facilitatore scaffolding* (termine di bruneriana memoria e strettamente connesso alle teorie di Vigotskij)[11] il ruolo di chi supporta le

[11] Il termine *scaffolding* venne utilizzato per la prima volta in ambito psicologico in un articolo scritto da Jerome Bruner, David Wood e Gail Ross nel 1976 e pubblicato dal *Journal of child Psychology and Psichiatry*. Nell'articolo venivano descritti dei modi di interazione fra un tutor ed un bambino

operazioni cognitive; si tratta di un ruolo particolarmente importante e delicato in quanto permette l'espressione di potenzialità latenti che senza il suo impegno correrebbero il rischio di rimanere inespresse. Il *facilitatore scaffolding* tende a scomparire all'aumentare delle capacità della comunità di ricerca per poi ricomparire in un'altra zona o in un altro momento della sessione qualora alcune criticità del gruppo dovessero riaffiorare. Una sorta di efficacia per sottrazione, un favorire la crescita e l'autonomia dei partecipanti. Qualora la stessa comunità di ricerca raggiungesse un adeguato grado di autodeterminazione si potrebbe parlare di facilitazione diffusa e l'originario facilitatore diverrebbe così semplicemente un compagno di ricerca, un membro della comunità stessa. Altro ruolo del facilitatore è quello che lo vede nella veste di *liberatore*. Si allude alla sua capacità di liberare i soggetti dalla paura dell'errore e di favorire l'espressione di idee ed emozioni. Sappiamo bene quanto in un contesto classe siano frequenti alcune tensioni di origine emotiva e quanto la proposta di Lipman lavori per giungere alla creazione di un clima dove si offra la giusta attenzione alla dimensione *caring*. Un'attenzione rivolta ai processi di pensiero in gioco, ma anche a lavorare per la creazione di un clima solidale di fiducia ove ognuno si senta a proprio agio nell'esprimere ciò che pensa e ciò che sente. Ulteriore ruolo è quello del *facilitatore promotore* che rinforza l'autostima individuale e di gruppo sollecitando la partecipazione, valorizzando gli interventi e coinvolgendo il più possibile ogni membro della comunità di ricerca.

---

impegnato nella costruzione una piramide di legno. Il termine venne utilizzato come analogia per indicare l'intervento di una persona più esperta che ne aiuta una meno esperta ad effettuare un compito, risolvere un problema o raggiungere un obiettivo che non riuscirebbe a raggiungere senza un adeguato sostegno, così come le impalcature sostengono i muratori durante i lavori edili. Si tratta pertanto di un sostegno che un esperto offre ad un soggetto in fase di crescita o di formazione durante la costruzione attiva del suo percorso di apprendimento. Per comprendere sino in fondo il concetto di *scaffolding* ci pare importante fare riferimento, in particolare nell'orizzonte lipmaniano che stiamo prendendo in considerazione, al concetto di *zona di sviluppo prossimale* teorizzato da Lev Semenovic Vygotskij. Vengono distinte due aree che riguardano lo sviluppo individuale di un soggetto: l'*area effettiva di sviluppo* ovvero le competenze effettivamente acquisite ad un certo momento dello sviluppo cognitivo di un soggetto e l'*area potenziale di sviluppo* ovvero l'orizzonte delle competenze potenzialmente acquisibili in un futuro ravvicinato da parte di un individuo o che potrebbe raggiungere attraverso l'aiuto di un esperto. L'attività didattica deve essere effettuata fra l'area effettiva di sviluppo e quella potenziale, che viene detta zona di sviluppo prossimale, che rappresenta la distanza fra il livello effettivo di sviluppo e quello potenziale. Lo *scaffolding* di Bruner e la *zona di sviluppo prossimale* di Vygotskij sono complementari: l'insegnante, in questo caso il facilitatore di *philosophy for children*, compie un'attività di mediazione e lo studente viene sostenuto da tale mediazione mentre opera ad un livello leggermente superiore ai limiti della propria area di sviluppo (zona di sviluppo prossimale). L'aiuto dell'insegnate-facilitatore o del compagno in quel momento più esperto o addirittura del lavoro collettivo della comunità di ricerca fornito al partecipante nella propria zona di sviluppo prossimale è detto appunto *scaffolding*.

3. Le fasi della sessione di *Philosophy for children*

Passiamo ora a prendere in esame le fasi della sessione di philosophy for children:

a) Anzitutto la rilevanza attribuita all'*organizzazione dello spazio educativo-relazionale.* Il setting risulta essere circolare al fine di prevedere un'equidistanza fisica a garanzia del maggiore impegno possibile per il raggiungimento di un'interazione paritaria. Si spostano banchi e cattedra al fine da permettere un registro comunicativo colloquiale in modo tale da rendere possibile un'azione condivisa. Va aggiunto però che non sempre la circolarità risulta essere punto di partenza quanto piuttosto approdo. Inizialmente alcuni gruppi classe potrebbero manifestare riluttanza verso la disposizione circolare che è certamente, per le intenzioni sopra ricordate, garanzia di equità; tuttavia non sempre si trova tale consapevolezza e in particolare nella scuola media la postazione dietro al banco in qualche caso "garantisce" agli studenti la giusta tranquillità per conoscere un'esperienza. Sarà il tempo che permetterà la libera adesione alla proposta di collocazione circolare. Insistere troppo in questa direzione e forzare il gruppo alla circolarità obbligatoria è certamente paradossale oltre che controproducente.

b) Spostiamo ora il fuoco della nostra attenzione sui *testi-pretesti* ovvero sugli gli scritti che Lipman ha pensato per l'attività. Le storie propongono situazioni emergenti dall'esperienza quotidiana che i protagonisti (adolescenti, adulti, bambini, animali) tentano di interpretare attraverso la riflessione e la discussione in comune, partendo dall'episodio particolare fino a raggiungere questioni generali, di natura filosofica. Il testo, proposto dal facilitatore, viene letto per brevi periodi a turno da tutti i membri della comunità di ricerca. L'alternarsi dei lettori rappresenta la divisione dei lavori all'interno della comunità. I dialoghi di Lipman non hanno un unico tema di discussione e quasi mai indicano una morale alla fine dell'episodio o del capitolo. Hanno la funzione di favorire un processo d'indagine di accendere una scintilla e una volta suscitato l'interesse lasciano spazio. In questo senso vengono chiamati testi di transito proprio perché il loro scopo è quello di favorire un passaggio dagli spunti che il testo stesso può sorgere allo sviluppo degli stessi nella discussione della comunità di ricerca.

c) Concentriamoci ora su una fase fondamentale della sessione ovvero la *costruzione dell'agenda.* Il facilitatore, dopo aver condiviso la lettura del testo, svolge la sua specifica funzione di stimolo, ponendo domande per acquisire le prime reazioni dei lettori al testo. I membri della comunità porranno delle questioni, muoveranno delle convinzioni, giungeranno alla formulazione di alcuni quesiti. La raccolta dei quesiti, l'insieme delle domande dei soggetti coinvolti costituiranno l'agenda. Il facilitatore

scrive su di un cartellone la domanda con accanto il nome dell'alunno che l'ha proposta. Talora le domande sono esito di lavori di sottogruppi. Potrebbe accadere che non si raccolgano solo domande ma anche affermazioni. L'agenda costituisce il prodotto del lavoro cooperativo della comunità, è la mappa delle aree di interesse dei membri della comunità di ricerca.

d) Siamo così giunti alla fase rappresentata dall'*esame di gruppo delle reazioni individuali mediante discussione guidata*. Si tratta di un momento particolarmente importante; l'intera comunità di ricerca osserva l'agenda e attraverso gli stimoli del facilitatore svolge un'analisi tematica delle domande presenti nell'agenda stessa. Viene poi dedicata attenzione anche all'analisi strutturale delle domande, al loro taglio euristico. A questo punto è possibile che il facilitatore inviti la comunità di ricerca a domandarsi se all'interno dell'agenda esista un prevalente tema d'indagine e una prevalente posizione euristica. Se esistono queste prevalenze ecco che si possono formulare delle nuove domande in grado di coniugare il tema o i temi più indagati con la posizione euristica più ricorrente. In questo modo la comunità prosegue nel suo cammino di ricerca tenendo insieme il percorso di ognuno, ma al tempo stesso valorizzando soprattutto il sentire collettivo.

e) Prendiamo in esame il *piano di discussione*. Non è facile sollecitare a pensare, è più un'arte che una tecnica; si tratta di far emergere le questioni. Il facilitatore ricorrerà alla domanda come strumento utile ad innescare processi di approfondimento e argomentazione. Gli approdi raggiunti è bene che non abbiano la caratteristica della assoluta perentorietà, ma aprano ad ulteriori traiettorie di ricerca. Importante è la coerenza della discussione, e la sua profondità filosofica che la differenzia da una semplice chiacchierata. Come sostiene Lipman la filosofia trova la sua identità nel fatto che mira a chiarire significati, analizzare concetti, indagare sulle implicazioni delle idee e sulle conseguenze delle stesse rispetto alla vita umana. In questa fase i partecipanti possono approfondire i concetti in questione e talvolta provare a ripensare una situazione anche in modi ulteriore o quanto hanno fatto fino a quel momento. È il tempo, auspicabile della creazione concettuale oltre che dell'argomentazione priva di fallace.

f) Ultimo momento è dedicato alla *auto-valutazione*. Solitamente si dedicano al momento auto-valutativo gli ultimi dieci minuti della sessione. Il facilitatore chiede al resto della comunità di ricerca di esprimere una valutazione sul percorso intrapreso, sulla stessa facilitazione, sui livelli di ascolto, di approfondimenti e partecipazione e si esplora anche la dimensione socio-emotiva; un momento meta-riflessivo oltre che auto-valutativo che intende cercare di migliorare il livello di consapevolezza e responsabilità della comunità di ricerca.

4. Philosophy for children in viaggio

La pratica della *Philosophy for children* solleva in certi ambiti alcune critiche e le fasi della pratica qui sopra brevemente descritte vengono considerate da taluni la prova di un uno schematismo eccessivo. Anche il ricorso quasi esclusivo ai testi scritti e pensati da Lipman lascia alcuni interlocutori poco soddisfatti. Riteniamo dal nostro canto che siano soprattutto lo stile della facilitazione e le modalità di partecipazione a determinarne l'esito più o meno favorevole dell'esperienza; si tratta di differenze di stile, a volte minime, che determinano inevitabilmente esiti diversi e persino, in alcune circostanze, opposti. Gli esercizi che andrò a proporre hanno l'intenzione di creare, in continuità con quanto precedentemente scritto in merito alla post *Philosophy for children*, delle variazioni sul tema. Si tratta di movimenti che desiderano tracciare e confondere i confini di una pratica, passaggi non previsti, ma in grado, crediamo, di generare delle ulteriori possibili riletture dell'attività stessa. Attività talvolta preparate a priori, talora suggerite dal lavoro di amici e compagni di ricerca, altre volte ancora scaturite dall'andamento della sessione stessa e che si aggiungono, senza la pretesa di sostituirle, alle sollecitazioni contenute nei manuali che Lipman e i suoi compagni di ricerca hanno creato a beneficio del lavoro dei facilitatori e delle facilitatrici. Si tratta di proposte di lavoro che hanno certamente la possibilità di svilupparsi in particolare in contesti formativi o auto-formativi e che potrebbero, qualora le circostanze fossero propizie, essere proposti anche in contesti scolastici.

5. Primo passaggio: "testo filosofico lacunoso" e circolarità dei ruoli nel corso della sessione

A partire dall'individuazione di due passi filosofici si scrive sul cartellone o alla lavagna le due frasi con evidenti spazi vuoti. Si invita la comunità di ricerca a lavorare sulla parte mancante non con l'intenzione di recuperare il pensiero dell'autore o ricordare quanto è stato scritto dai pensatori presi in considerazione, ma con il duplice obiettivo di pensare la cornice visibile e riflettere sullo spazio lacunoso, giungendo poi a scrivere quel che si pensa opportuno inserire. Per meglio chiarire questo passaggio forse può risultare utile fare un esempio. Qualora scegliessimo da una parte la celeberrima frase socratica *"una vita senza ricerca non è degna di essere vissuta"* e dall'altra la altrettanto nota affermazione kantiana posta all'inizio di *Che cos'è l'Illuminismo?* Ovvero *L'illuminismo è l'uscita dall'uomo dallo stato di minorità di cui egli stesso è colpevole. Minorità è l'incapacità di servirsi della propria intelligenza senza la guida di un altro. Colpevole è questa minorità, se la sua causa non dipende da un difetto di intelligenza, ma dalla mancanza di decisione e del coraggio*

di servirsi di essa senza essere guidati da un altro. Ecco che si tratterebbe di "cancellare" parte del contenuto di entrambe le frasi. In quella socratica potremmo, ad esempio, nascondere il termine ricerca e in quella kantiana tutto ciò che svela la sua idea di minorità. Ci troveremmo così con le due seguenti frasi: *Una vita senza …… non è degna di essere vissuta* e *L'illuminismo è l'uscita dall'uomo dallo stato di minorità di cui egli stesso è colpevole. Minorità è ……. Colpevole è questa minorità, se la sua causa non dipende da un difetto di intelligenza, ma dalla* …… I partecipanti della comunità di ricerca potranno riflettere sia intorno al "visibile" sia intorno all'"invisibile" delle proposizioni e poi verranno invitati a compilare la parte mancante. Il facilitatore raccoglierà alcune di tali inserimenti. Non è necessario che tutti compilino entrambi le parti mancanti delle due frasi quel che conta è che oltre agli inserimenti vengano messe in luce le ragioni che spingono i membri della comunità ad inserire quella determinata parola o quel particolare periodo. Ne nasce una nuova mappa capace di trasformare la frase iniziale in una molteplicità di linee di riflessione. La lavagna diviene appunto mappa articolata e densa di argomentazioni non sempre in sintonia fra loro. I contributi dei partecipanti non solo contribuiscono a ri-definire le originarie frasi dei filosofi, ma determinano un ulteriore pretesto per nuove riflessioni per il gruppo. La comunità di ricerca, in questo caso, con i propri interventi diviene nuovo testo pretesto, "si fa testo". Non tutti i partecipanti potrebbero aver contribuito a questa fase del lavoro e potrebbero, a questo punto, contribuire al lavoro collettivo sostenendo l'attività del facilitatore o addirittura prendendone il posto. In questo caso ciò risulta possibile solo se la comunità di ricerca ha elevati livelli di consapevolezza complessiva e un movimento di questo tipo potrebbe risultare un valido momento formativo per permettere alla comunità di ricerca di vivere nella stessa sessione più di un ruolo. Si potrebbe pensare anche ad una duplice facilitazione nel senso che un membro della comunità di ricerca potrebbe dedicarsi alla facilitazione delle riflessioni intorno alla frase socratica e agli sviluppi in corso e un altro rivolgere la sua facilitazione a quella kantiana. I due percorsi di facilitazione dovrebbero trovare un linguaggio comune e prevedere sia percorsi autonomi sia movimenti di confluenza fra alcuni aspetti ritenuti confrontabili. Potrebbe risultare interessante prevedere la presenza di due ulteriori figure facilitanti impegnate rispettivamente nell'evidenziare le convergenze fra le riflessioni in corso a partire dalle due sollecitazioni (*facilitatore pontiere*) e nel notare, al contrario, gli elementi di incompatibilità (*facilitatore detonatore*). Emergeranno così le parole della convergenza e le parole della divergenza capaci di generare ulteriori mappe in grado di testimoniare il percorso del gruppo. Un gruppo che, strada facendo, muta di ruolo e permette una circolarità significativa di funzioni e di posture e soprattutto una distribuzione delle responsabilità. Gli approdi raggiunti

potrebbero ulteriormente essere esplorati attraverso domande per divenire a loro volta nuovo pretesto per una ulteriore discussione magari con una ulteriore ridefinizione dei ruoli nella comunità di ricerca. Questa possibilità di lavoro che dedica attenzione alla "parte affiorante", ma soprattutto alle "invisibilità" di un passo ha l'intenzione di generare le condizioni per una riflessione con il pensatore e non sul pensatore; si cerca di riflettere, con le modalità della comunità di ricerca, a partire da una sollecitazione che però risulta incompleta, lacunosa, aperta a molteplicità di traiettorie. Un esercizio che vuole divenire laboratorio di facilitazione; assistiamo infatti alla mobilità della facilitazione. Il ruolo di facilitazione viene vissuto da più componenti del gruppo e in alcune fasi assistiamo alla co-facilitazione. Chi prima facilita diviene successivamente parte della comunità di ricerca e viceversa; nel corso della sessione ai due facilitatori si affiancano altre due figure con compiti di facilitazione precisa: gettare i ponti indicare le confluenze da un lato, segnare le divergenze evidenziare le distanze dall'altro. In questa circolarità di ruoli in questo "gioco della facilitazione diffusa" vacilla l'autorità nel senso della sua fissità, diviene, riprendendo Foucault, un fenomeno reversibile, non cristallizzato.

6. Secondo passaggio. Al cuore delle domande.

Ricordo che anni durante un seminario formativo, insieme ad altri compagni di ricerca, operammo alcune variazioni all'abituale procedura che scandisce le fasi della sessione di *Philosophy for children*. Si trattava di un esercizio di approfondimento di alcuni momenti del lavoro. Eravamo concentrati sul domandare e sulla costruzione dell'agenda. Prendemmo in esame un pretesto di Lipman e intorno a quelle righe raccogliemmo alcune domande. I quesiti, in quella circostanza, erano espressione di piccoli sottogruppi. A quel punto non ci concentrammo, come quasi sempre si verifica, per cercare elementi comuni fra le varie domande presenti in agenda oppure per scorgere possibili elementi di evidente divergenza. Indagammo, al contrario, la domanda posta, anzi le domande poste. Si cercò di cogliere *il cuore*, di tali domande. Per "cuore" intendevamo ciò che ci sembrava l'elemento principale

> non tanto in riferimento all'apparente senso del domandare che avevamo sotto gli occhi, ma piuttosto, facendo uno sforzo un po' visionario, l'elemento principale rispetto alla fecondità d'indagine che tale iniziale interrogare poteva racchiudere. Cuore, giocando

> con le parole, come ciò che realmente sta a cuore nella mente del soggetto, a prescindere dalla sua prima posizione che spesso trova espressione nell'iniziale domandare.[12]

Tale approccio sperimentale, nato quasi casualmente di fronte alla sensazione che le domande venissero prese solo parzialmente in considerazione e non si scavasse sino in fondo la loro "radicalità interrogante", ricordo che destò promettente curiosità in alcuni e molto scetticismo in altri. Risultava interessante constatare che non vi fosse necessariamente accordo in merito all'"individuazione del cuore" delle varie domande fra chi quelle domande le aveva poste e chi le stava esaminando, ovvero il resto della comunità di ricerca. Talvolta, sempre riferendomi a quanto sostenuto nel contributo sopra citato

> le riflessioni degli "altri" convincevano "i proprietari della domanda in questione" in merito al cuore di quell' interrogare. Ciò che vorrei sostenere è che, una volta raggiunti "i cuori", risultava evidente la produzione di uno slittamento di pensiero fra il momento del primo domandare e il raggiungimento del cuore, che non di rado aveva la forma di una ulteriore domanda. A partire da una iniziale posizione di indagine si passava ad un'altra, grazie soprattutto allo sguardo dell'altro. La sensazione era che un tale esercizio non invitava a riprendere nuovamente la vecchia rotta identificabile con l'individuazione di un piano di discussione, talvolta davvero raggiunto con fatica seguendo criteri solo formalmente adeguati. Di fronte a questi cuori ci rendiamo consapevoli di una ristrutturazione delle nostre iniziali posizioni, diamo avvio ad un processo decostruttivo, ad uno smascheramento di un discreto tasso di retoricità presente nel nostro iniziale domandare.[13]

Che fare a questo punto? Come generare ulteriori occasioni di riflessione a partire da questi slittamenti? Tali domande aperte nel corso di questi anni in cui abbiamo più volte sperimentato questo esercizio non hanno certo trovato risposta definitiva. È certamente sorta la consapevolezza che tale movimento mostri la capacità di invitare da un lato a un ripensamento delle nostre intenzionalità interrogative e da un altro, in linea con le convinzioni di Lipman, alla possibilità di pensare di nuovo il nostro pensare. Ri-abitare la domanda per generare ripensamenti. Un movimento che metaforicamente permette di avvicinare, con maggiore agio, processi autocritici e autocorrettivi. Ci paiono di particolare interesse anche a sostegno di questo passaggio alcune riflessioni di Walter Kohan. Quelle di Kohan emergono direttamente dalla condivisione di esercizi o, come ama definirle egli stesso, esperienze di pensiero ove a margine dell'attività ha ribadito più volte l'importanza di un confronto fra orizzonte conosciuto e sconosciuto fra nuovo e vecchio, fra ciò che riteniamo appartenerci e ciò

---

[12] Pierpaolo CASARIN, *Una filosofia con i bambini?* in *Consulente e filosofo*, Pier Aldo ROVATTI [a cura di], Mimesis, Udine- Milano 2009. P. 107
[13] *Ibidem*, pp.107-108

che pensiamo sia altro da noi. È in questo crinale che la filosofia trova spazio, nei limiti fra pensabile e impensabile si rintraccia l'impensabile. Un esercizio che non mira, come spesso accade in alcune interpretazioni delle sessioni di *Philosophy for children* alla sistematizzazione dell'essere di una pratica, ma intende piuttosto coglierne il divenire il suo essere altrimenti. In questione le trasformazioni, anche la nostra di facilitatori o facilitatrici. Con questo passaggio si lavora pertanto sul domandare, ma in particolare si cerca di portare alla luce eventuali posture retoriche che non permettono l'avvio di percorsi di ricerca adeguati.

7. Terzo passaggio. Domandare il domandare

Anche in questo caso si tratta di un esercizio che pone massima attenzione intorno al processo interrogativo della sessione. Dopo la lettura di un testo si invita la comunità di ricerca a formulare una domanda individuale senza renderla esplicita al resto del gruppo. Quando tutti quanti avranno scritto il quesito su un foglietto si procede alla lettura delladomanda di un partecipante. A questo punto si procede domandando la domanda. Un membro della comunità di ricerca formulerà una domanda a partire dal primo quesito; così farà il terzo a partire dal secondo e così via sino al punto in cui tutti hanno avuto modo di dire una frase interrogativa. Naturalmente ora si avrà a disposizione un concatenamento di domande scaturito dalla prima domanda di un esponente del gruppo che ha chiesto direttamente sul testo e gli altri hanno, invece, domandato a partire dai successivi quesiti. Si chiede a questo puto alla comunità di ricerca di formulare, individualmente, un'analisi delle variazioni avvenute di domanda in domanda; potrebbe risultare interessante invitare ogni singolo del gruppo a disegnare una mappa dove evidenziare i concetti in movimento. Un esercizio che determina una moltiplicazione di possibilità. Si potrà procedere condividendo le singole mappe concettuali in movimento dei vari appartenenti alla comunità sottolineando sia le continuità sia le discontinuità. Altrettanto importante oltre alla mappa è l'argomentazione che ogni soggetto svilupperà. Ta da tale rilettura potrebbe nascere un confronto con il gruppo fatto di domande e richieste di precisazione oppure una vera e propria nuova sessione utilizzando la mappa e l'argomentazione condivisa come pretesto. Va ricordato che tale lavoro, potenzialmente risulterebbe moltiplicabile per il numero dei soggetti che compongono la comunità di ricerca. Domandare la domanda è in particolare un esercizio che intende portare l'attenzione sui margini di "esplorabilità" piuttosto che sulle pretese definitorie. Un processo che anche in questa circostanza privilegia il divenire che l'essere del concetto.

8. Quarto passaggio. I criteri di transito

Un aspetto molto delicato e al tempo stesso affascinante delle sessioni di *Philosophy for children* è dato dal lavoro sui criteri utilizzati per scegliere le domande nei sottogruppi o per transitare dalla fase dell'agenda al piano di discussione. Una proposta che ho avuto modi di proporre a molte comunità di ricerca nei contesti della scuola primaria di primo e secondo grado. Dopo la lettura del pretesto è possibile dividere il gruppo, in particolare qualora le classi fossero composte di tanti studenti, in sottogruppi di tre quattro o cinque soggetti. L'invito solitamente è quello di trovare l'accordo nella formulazione di un'unica domanda. In realtà non sempre risulta facile i gruppi non di rado formulano molte domande e persino in numero maggiore dei membri del sottogruppo stesso. Una situazione persino paradossale se rapportata alla nostra intenzione iniziale che mira a invitare ad un processo di negoziazione interna al fine di avere un numero di domande adeguato proprio per riuscire a gestire l'agenda. In ogni caso ci pare importante che un gruppo di quattro studenti si confronti a partire dal testo e trovi una domanda di gruppo capace di raccogliere l'interesse prevalente. L'esplicitazione dei criteri che permette tale passaggio è un momento cruciale. Molto spesso i bambini indicano le modalità adottate senza nemmeno avere consapevolezza del termine che definisce tale processo e senza neppure avere assoluta consapevolezza della bontà di tale processo. Non di rado nelle scuole elementari si sente dire da un sottogruppo formato da quattro elementi che la decisione è avvenuta per il fatto che tre bambine su quattro si trovavano d'accordo nella scelta e il fatto di essere tre su quatto pareva motivo sufficiente. Forse istintiva capacità dii cogliere il senso del criterio di maggioranza senza essere nemmeno avere consapevolezza terminologica e talora senza nemmeno capire fino in fondo le ragioni della legittimazione di tale principio. In altre circostanze palesare le dinamiche che hanno condotto alla scelta denota aspetti visibilmente contraddittori o addirittura insensati (come le scelte che non trovano reale negoziazione e vengono operate casualmente o per decisione di un unico membro del sottogruppo). Importanti elementi di consapevolezza per il facilitatore su cui potrà insistere nel lavoro di chiarificazione e confronto. Una volta che vengono resi manifesti i criteri utilizzati per giungere all'identificazione di un quesito ecco che l'agenda si compone di alcune domande, provenienti da ogni sottogruppo. Può risultare interessante tenere in giusta considerazione proprio i criteri anche nell'ulteriore movimento che conduce dall'agenda al piano di discussione. Talvolta sono i criteri adottati che divengono occasione di approfondimento per l'intera comunità che si concentra proprio nel piano di discussione su questi aspetti. In questo caso ciò che si pensava costituisse strumento e mezzo diviene occasione di approfondimento quasi a

divenire fine dell'indagine della comunità. In fondo la *Philosophy for children* attribuisce rilevanza al processo quasi in modo maggiore che rispetto al contenuto. Una sorta di primato dei mezzi sui fini che ci sembra, talvolta, permettere un paragone con alcune prospettive educative di matrice libertaria.

9. Quinto passaggio. L'inversione delle fasi

Si tratta di un esercizio sorto quasi casualmente. Durante l'attività di formazione e tutoraggio al corso di perfezionamento in *Philosophy for children* presso l'Università degli studi di Padova mi sono trovato costretto, per mancanza di tempo a disposizione, ad indicare ad una corsista (ora facilitatrice esperta e coordinatrice di numerosi progetti di pratica di filosofia nel territorio trevigiano) una modalità di facilitazione mai sperimentata prima che prendeva forma modificando le fasi previste. La invitai a leggere il testo rapidamente per poi chiedere alla comunità di ricerca di individuare un nucleo concettuale ritenuto centrale nel testo preso in esame fornendo le ragioni di tale scelta. Si trattava, contrariamente alle attese, di partire dal tema di discussione o dai temi di discussione indicati dai membri della comunità per poi successivamente, qualora vi fosse tempo, dare spazio al domandare. Questa inversione delle fasi della sessione avvenne per necessità, ma il favorevole esito dell'attività mi spinse a lavorare anche successivamente in questa direzione. In questione un lavoro di individuazione dei nuclei concettuali ritenuti più significativi presenti nel testo di Lipman, l'esplicitazione delle ragioni di tale scelta per poi giungere all'ulteriore loro esplorazione attraverso una molteplicità di domande. La differenza più evidente rispetto alla prassi abituale consiste nel fatto che in questo caso i temi di approfondimento non sono l'esito di un percorso di condivisione a partire dai quesiti della comunità di ricerca, ma una scelta dei membri della comunità di ricerca che stessa senza alcun passaggio intermedio o negoziato. Una volta emersi tali termini o nuclei problematici ci sarà lo spazio per la loro interrogazione attraverso le domande che finiranno per costruire ulteriori e molteplici agende. Risulta interessante verificare se alla fine dell'intero percorso, dopo che le domande hanno trovato sviluppo in ulteriori approfondimenti, i concetti inizialmente individuati mostrino nuove possibili riletture, se, in altri termini, il percorso della comunità di ricerca permette a i singoli membri o al gruppo stesso la rivisitazione di alcuni concetti manifestandone ulteriori linee di approfondimento.

10. Sesto passaggio. Dal testo filosofico verso ri-creazioni concettuali.

Per certi aspetti si tratta di uno sviluppo del precedente passaggio. Un esercizio che prevede di avere un tempo rilevante a disposizione. A partire da alcuni testi filosofici oppure anche da passaggi narrativi con delle particolari sollecitazioni filosofiche invitare a una lettura silenziosa e individuale. Un approccio al testo decisamente differente rispetto all'abituale pratica della *Philosophy for children* che privilegia la lettura condivisa. Si tratta di creare le migliori condizioni per un elevato livello di concentrazione e per permettere ad ogni membro della comunità di ricerca di trovare il tempo necessario per una presa di coscienza dei passi in questione. Il facilitatore invita il gruppo a formulare in modo autonomo una serie di passaggi proprio a partire dal brano preso in considerazione. Ogni partecipante è invitato a svolgere, alla luce della lettura del testo a disposizione, una molteplicità di attività: sottolineatura di parole-termini ritenuti importanti; individuazione di concetti (espliciti o impliciti) considerati significativi; formulazione di alcune domande a partire dai termini e dai concetti individuati. Lo sviluppo del lavoro può prevedere la scrittura nel senso che i partecipanti sono invitati a scrivere lo sviluppo del proprio percorso riflessivo indicando le ragioni delle scelte compiute ed eventuali altri aspetti che si reputa rilevante segnalare. A questo punto ogni partecipante presenta il proprio lavoro al resto della comunità e presentandolo diviene facilitatore e al tempo stesso testo-pretesto della discussione che ne deriva. L'andamento della riflessione viene attraversato da interventi della comunità che entreranno in relazione con il materiale presentato anche alla luce del proprio lavoro e pertanto si verificano interventi di confronto e differenziazione. Si tratta di lavorare sull'evidenziazione delle differenze di prospettiva in questione e anche sui possibili spazi di componibilità epistemica in merito ai contributi emersi. Risulta di estremo interesse cogliere, in questo continuo confronto argomentato che si suppone articolato e complesso, non tanto le rivendicazioni di differenza esplicita o di concordanza, ma le eventuali alterazioni del proprio sguardo filosofico in merito ai concetti. Alterazioni che potrebbero portare a spostamenti o a delle rivisitazioni che ci piace pensare come ri-creazioni concettuali. Un mutamento di prospettiva anche alla luce del pensiero degli altri. Un divenire della comunità di ricerca filosofica.

Abbiamo presentato alcuni esercizi, passaggi che intendono, come annunciato fin dal titolo del contributo, tracciare e confondere i confini di una pratica. In gioco la *Philosophy for children* e ciò che potrà ulteriormente divenire. Va detto che la proposta di Lipman si mostra di per sé come una vera e propria esperienza educativa e filosofica in movimento e pertanto ciò che abbiamo provato a immaginare e molto spesso anche ad

organizzare nei progetti a scuola e nelle occasioni formative non è altro che il desiderio di portare avanti, con impegno e passione, il prezioso suggerimento di Lipman.

DALL'INFANZIA, LA FILOSOFIA

Alcune prospettive[1]

Silvia BEVILACQUA

(Propositi di filosofia snc, Trezzo sull'Adda)

"Caro mio", disse, sbuffando ancora un tantino,
"Prima dei dieci anni conoscerai
tutto quello che c'è da conoscere sulla condizione umana.
Non so proprio se invidiarti o meno."

S. King, *Shining*

Si vedeva il suo cuore battere, si vedevano
i suoi pensieri guizzare come
pesci colorati nella loro vasca

G. Rodari, *Giacomo di cristallo*

Esiste una vignetta, disegnata Dave Coverly,[2] che raffigura un signore di fronte ad una mappa. L'uomo si trova nell'INSTITUTE OF PHILOSOPHY e diversamente da quanto potremmo attenderci, sulla mappa, non vi è l'indicazione:

You are here,

ma la domanda:

Why are you here?

[1] Il contributo che segue è frutto di una sintesi di alcuni estratti della ricerca di dottorato in Scienze Sociali, curricolo di Migrazioni e processi culturali che sto terminando presso l'Università di Genova. Per approfondire www.philosophyforchildreningioco.it

[2] Nativo di Plainwell, Michigann, è il creatore del cartone animato "Speed Bump", collabora con il *Washington Post, The Globe & Mail e il Detroit Free Press*. Scrive fumetti e si è laureato con una doppia specializzazione in *Scrittura e Filosofia immaginativa*.

In pochi secondi comprendiamo quanto posizionarci nel territorio della filosofia possa essere un esercizio ilare e tragico al tempo stesso. Infatti chi intende addentrarsi nell'edifico filosofico si troverà spesso di fronte ad alcuni interrogativi: Come fare filosofia? Dove fare filosofia? Perché fare filosofia? Quando fare filosofia? Interrogativi che nella storia del pensiero filosofico ne hanno trasformato il modo di concepirla e praticarla cambiando così la mappa che possiamo averne. Uno di questi momenti, per chi scrive, è rappresentato dallo sviluppo, negli anni '70, della pratica della *philosophy for children*. Infatti è a partire dalla proposta che M. Lipman e A. M. Sharp che si avvia la costruzione di un ponte fra infanzia a filosofia[3] che offre un occasione irrinunciabile per attraversare una nuova idea di filosofia o come sostiene un collaboratore di Limpan, Alex Andonov, una nuova tipologia di filosofia definibile come al *rovescio* poiché esprime un nuovo rapporto di termini: ciò che è interno diviene esterno e ciò che è esterno diviene interno.[4] Ed è risaputo che anche il tessuto più consunto se mostrato alla rovescia rivive, molti nonni e nonne ricordano di come un vecchio cappotto potesse essere buono una stagione ancora se rovesciato. Con ciò non s'intende sostenere che la filosofia sia qualcosa di vecchio e consunto, ma che mettendola al rovescio potrebbe rivelare un rapporto di termini diverso da quelli comunemente intesi. Per questa ragione nello scritto che segue ci soffermeremo qualche istante sul concetto di infanzia nel suo rapporto con la filosofia e non solo.

1. L'infantile

Quando imparai a leggere e scrivere,
divoravo i libri!
Pensavo che fossero come gli alberi,
come gli animali, una cosa che nasce!
Non svevo scoperto della storia dell'autore!
Allora, dissi voglio scrivere anch'io!

C. Lispector

Se, sin dall'inizio del secolo scorso, in particolare nel mondo *ricco e produttivo,* abbiamo assistito ad una lenta trasformazione della condizione esistenziale infantile, oggi, nel nuovo millennio ci troviamo di fronte al pensiero di una bambina che, pubblicamente e politicamente, chiede la salvaguardia di un pianeta da parte dell'umanità adulta che

[3] Silvia BEVILACQUA, Pierpaolo CASARIN, *Philosophy for children in gioco. I bambini e le bambine (ci) pensano*, Mimesis, Milano 2011.
[4] Matthew LIPMAN, *L'impegno di una vita. Insegnare a pensare*, Mimesis, Milano 2008, p. 159.

lo abita. Questo evento, tuttavia, non dovrebbe trarci in inganno. Infatti, ancora oggi, l'infanzia si trova ad occupare, dal punto di vista sociale e politico, spazi e tempi subalterni. Essa, nelle *geografie politiche ed esistenziali umane,* più che soggetto che pensa, è soggetta ad essere pensata.

L'infanzia è un termine di per sé ambiguo, sia essa intesa come un'età, un ricordo, una metafora o un concetto, sembra appartenere e al tempo stesso no, si manifesta come un proprio e come un altro da noi, è tesoro conosciuto e misterioso, suscita e vive il meraviglioso e il perturbante, sembra appartenere all'irreali ed è irreale. L'infanzia è *sapere migrante*, cangiante e in divenire, portatrice di un linguaggio "quasi alfabetizzato" o "quasi assente" e rappresenta, dal punto di vista epistemologico, politico e ontologico, una condizione esistenziale umana che, a quanto pare, *può fare filosofia*. Se, infatti, la *pensosità infantile*, è vista, ancora in molto casi come un tabù sociale e culturale, recentemente si intravede in questo senso più che uno spiraglio che fa luce sulla possibilità che essa sia un soggetto del territorio filosofico.[5] L*'infantile e la sua pensosità* non divengono più termine per indicare un grado di complessità o teoria della mente inferiore, ma scenario entro cui ripensare concetti e pratiche educative e filosofiche immaginando che, come sostiene Rodari, che *il meglio da fare sia darla ai bambini che non si fanno pagare a giocare coi palloncini.*

2. Pensa te!

> Di questo debito verso l'infanzia, non si libera.
> Ma è sufficiente non dimenticarlo per resistere e, forse, per non essere ingiusti.
> Tentare di darne testimonianza è lo scopo della scrittura, del pensiero, della letteratura delle arti.
>
> J.F. Lyotard, *L'inumano*, 1988

Il pensiero, o il sentimento per l'infanzia, come lo definisce lo storico Philippe Ariès, è stato per lungo tempo un sogno nel cassetto.[6] L'idea diffusa che la "vera vita" fosse

[5] In merito segnalo anche il saggio di Alison GOPNIK, *Il bambino filosofo*, Bollati Boringhieri, Milano 2006. Questo saggio non è direttamente connesso alle pratiche di filosofia per bambini/e e alla philosophy for children, ma sviluppa temi di teoria della mente in questa direzione, mettendo in discussione la tradizionale visione piagetiana dello sviluppo si una teoria della mente dall'età adolescenziale.

[6] Segnalo in: *Il bambino estraneo* la critica mossa ad Ariès da Dieter Richter il quale mette in evidenza il fatto che spesso i concetti dello storico abbiano creato una confusione fra la vita dei bambini, la loro

"fuori dall'infanzia" determinava una certa indifferenza verso di essa. Tuttavia, la forza di questi piccoli esserini vitali, soggetti a condizioni sociali sfavorevoli è riuscita ad attraversare i secoli. Negli *Essais* di Montaigne, l'infanzia ancora si legge come un passatempo, *uno spettacolo ameno come di scimmiette*, per adulti. I bambini e le bambine sono nella storia, e nei modi di dire, l'esempio dell'incertezza discorsiva, dell'assenza di saperi, difficili da capire e cogliere, spesso simbolo dello *sconosciuto*. L'infanzia è altro e spesso si inscrive nelle figure dei *minori della storia*.

Se oggi sembra che la considerazione per il mondo dei bambini e delle bambine sia un tratto di vanto della cultura democratica dell'occidente, la filigrana in controluce la vede al centro di innumerevoli strumentalizzazioni economiche e utilitaristiche. L'infanzia, oltre ad essere a rischio in buona parte del territorio mondiale in condizioni di fame, guerra e malattie lo è anche dove il benessere ne ha determinato un'esistenza solo in parte a sua misura. Il XXI secolo, il post- secolo del fanciullo, conferma l'idea di Neil Postman che ne denunciava la scomparsa già all'inizio deli anni '80 del XX secolo. Infatti, per Postman all'infanzia non è più riservata quella sua condizione esistenziale di dubbio, non sapere e curiosità. L'infanzia è più oggetto di colonizzazione e assimilazione al mondo adulto piuttosto che libera esperienza di crescita. Una denuncia che Joel Bakan, fa propria che con un grido di allarme, nel suo volume *Assalto all'infanzia* in cui sottolinea che è in atto una guerra all'infanzia il cui terreno di scontro è quello del consumo, della comunicazione e della medicalizzazione. *Il secolo del bambino* annunciato dal saggio della pensatrice Ellen Key all'inizio del '900, è ancora un miraggio poiché il popolo dell'infanzia, ancora oggi, può essere rapito dagli adulti. Il popolo dell'infanzia ancora sembra essere visto come senza parola e non capace di impegnare la mente, dai toni bassi e villani, in una dialettica sociale di dominio. Esso è spesso un soggetto accettato solo a condizione che *viva da adulto, sin dalla sua stessa infanzia*.

La pensosità infantile sembra così ritenersi una figura sconosciuta, come Diotima, arriva da fuori, e come Socrate è la straniera e maestro di ignoranza e ironia. La cifra infantile del non-ancora sembra, almeno nel suo inizio, condizione per fare filosofia. E se la filosofia di fronte alla realtà il mondo domanda, pensa, conosce, riflette, l'infanzia stessa urta con i significati, in una sorta di *rivolgimento che è inseparabile* da noi stessi sia nella storia umana e personale. Come per la filosofia, inoltre, la domanda che radicalmente ne interroga il che cosa essa sia è sempre aperta al dubbio sia che si parli di essa come la "nostra" infanzia sia che essa appartenga al bambino o bambina che abbiamo di

realtà sociale con l'immagine dell'epoca e le sue rappresentazioni, questi due piani, infatti, non necessariamente corrispondono.

fronte. *Che cos'è l'infanzia?* Chiede Handke dell'introduzione alle lettere di Kolleritsch, lo stesso Handke citato all'inizio dell'opera cinematografica di Wim Wendres *Il cielo sopra Berlino*:

> Il mio amico A.K. non lo sa ma cerca le parole per dirlo. Ad occhi chiusi recita il suo testo sull'essere bambino […] Chiudete gli occhi nell'ascolto, bambini, lettori, e vedete vostro padre che, come fosse vostro figlio, siete nell'angolo della sua stanza su un mucchio di cuscini e tiene i suoi discorsi. Che cos'è un bambino? Un essere di cui non hai il diritto di pensare nulla – devi solo cercare di parlarne con fervore, negli attimi di lucidità, di una lucidità tanto più grande.[7]

Pensare all'infanzia, in particolare nella sua pensosità vitale, è un quasi del sapere, del conoscere, del nulla, è solo la lucidità di un rivolgimento, a ciò che da noi stessi è inseparabile, e di non possediamo alcun sapere. Il problema, come osserva Anna Antoniazzi, è ancora quello di una questione che sembra certa e che tuttavia ci appare misteriosa, di cui molti pensatori hanno cercato di definirne l'essenza o di coglierne la stupefacente complessità.

Forse per trovarla, si dovranno trovare macchine del tempo e congegni straordinari in grado da far vibrare velocemente, in un senso e nell'altro le corde del tempo?

Oppure strumenti che permettono di accelerare o far regredire il ritmo della propria vita, rendendosi autonomi rispetto a una scansione rigida e rigorosa così avulsa dal proprio sentire?[8]

3. Manutenzioni

Tutto è pensato […].
Pernottare in un pensiero.
Se ho passato la notte al suo interno,
so qualcosa di esso che nemmeno il suo autore presagiva

W. Benjamin

Sembra prepararsi nel territorio dell'infanzia (metaforico o esistenziale) un tracciato di saggezza filosofica intesa come capacità di rappresentazione, modo del rapporto fra il soggetto e le cose del mondo. Ed è per un pensatore come Walter Benjamin che essa divine la facoltà di saggezza che si esprime nel gesto spontaneo ed è gravida di creatività e ricezione, potenzialità di rinnovamento. Benjamin, sembra essere alla ricerca di

[7] *Ivi*, p. 10.

[8] Anna ANTONIAZZI, Adalinda GASPARINI, *Nella stanza dei bambini*, Clueb, Bologna 2009, pp. 18-11.

un'infanzia come disciplina interiore e didattica in cui la coscienza del soggetto si ponesse il rapporto al mondo per riuscire a vedere e rappresentare la sua potenzialità, accendendo così ad una sorta di realismo antipositivista perché fantastico. Per Benjamin, questo soggetto "veramente rivoluzionario", perché capace di un ribaltamento e accesso al mondo intermedio è l'accesso a questo mondo intermedio:

> Il mondo intermedio ridona la saggezza dell'infanzia come dimensione universale originaria che non prevede ogni evento storico, ma che vive al suo interno come possibile e imprevedibile rovesciamento […] Liberare l'infanzia dall'incantesimo che l'ha resa muta e l'ha stregata in un sonno secolare è un compito che Benjamin aveva assunto per sé.[9]

Per Benjamin i gesti dell'infanzia appartengono ad essa, come qualcosa che può perdurare se ripensati attraverso un ricordo, che non ha una tensione nostalgica, ma di ri-apprendimento per il soggetto adulto:

> Ripensando a quei giorni lontani, prima che i cancelli si chiudesse alle mie spalle, mi rendo conto che dei bambini adeguatamente equipaggiati di genitori avrebbero guardati tutto con occhi completamente diversi […] Che cos'era la vita reale avremmo potuto dirglielo noi illuminati, che continuavamo a mangiare in silenzio con in mente un vulcano di progetti e cospirazioni![10]

Benjamin è alla ricerca del segreto di quelle *idee infantili*. La sua sembra essere una riconfigurazione allegorica del passato in cui:

> Non è il passato che banalmente viene a proiettarsi sul presente, ma è l'immagine che ora mi raggiunge a riconfigurare il passato, permettendomi così di accedere all'esperienza complementare, residuale del tempo con l'azione intermittente oscillante" del ricordo. È questa intimità con il passato che le figure "cariche di tempo" dell'infanzia consentono di sperimentare.[11]

Per Benjamin *ripensare e rifare* questi gesti infantili, deflagra i confini temporali della pensosità infantile. Il filosofo Benjamin è debitore di quelle immagini ed è grato al loro enigma, al loro essere rompicapo di significati, a cui nessuno sa, e può, rispondere. Benjamin *traduce l'infanzia* provando a far emergere un significato stabilendo con essa un intimo rapporto (attingendo al ricordo) perché sopravviva (ci sia ancora): *dall'originale che è stata per essere ancora adesso che non c'è più e così sopravvivere*. Se infatti, l'infanzia sembra

---

[9] *Ivi*, p. 170.

[10] Kenneth GRAHAME, *L'età dell'oro*, Adelphi, Milano 1984, p. 13.

[11] Walter BENJAMIN, *Figure dell'infanzia*, a cura di F. Cappa e M. Negri, Raffaello Cortina, Milano 2012, p. 17-18.

scomparire e dis-conoscersi, essa ci è propria e per ri-conoscerla sarà necessario, non solo ricordarla, ma ri-apprenderla. Il recpero del Lago dell'infanzia come lo descriverebbe la scrittrice Ingeborg Bachmann, è recupero del mondo familiare scomparso e i sentieri che in essa abbiamo percorso non ci sono più, ripercorrerli significa farli di nuovo, trovare in essi esplorazioni che ne riprendono il cammino.[12]

La *traduzione o il ri-apprendimento della pensosità infantile* è azione di pensiero di *manutenzione* e *intrattenimento* con essa. L'infanzia diviene, per Benjamin, una nuova forma per pensiero, che *brigante ai bordi della strada*, è una *guida* per pensare. Sebbene il mondo sia preda della rovina del tempo, in un processo di decomposizione, storico o esistenziale, permane un processo che, cristallizzato nel fondo degli abissi, attende un pescatore di perle. Arriverà il giorno in cui si scenderà per ricondurre quel tesoro al mondo dei vivi – in quei frammenti di pensiero, in quelle cose ricche e strane vi sono infatti gli eterni *Urphänomene*, fenomeni originari.[13] L'esercizio di *manutenzione* dell'infanzia, nell'officina di pensiero poetico-politico-filosofico, è un luogo in cui sentiamo di essere stati, luogo immaginario in cui possiamo tornare, in cui continuiamo ad essere, ancora più che a stare, si tratta dell'occasione per essere qui e altrove.[14] Benjamin filosofo, che si *fa manutenzione* della pensosità infantile *ha un*'occasione irrinunciabile di rapporto infanzia e filosofia. Il filosofo Benjamin è debitore di quel modo dell'infanzia e ne è grato proprio in relazione all' enigma e al rompicapo di significati che lo rende consapevole di non sapere, di non saper rispondere. La stessa opera, Infanzia berlinese è *gesto di pensiero infantile, un pensiero in transito,* che Benjamin decide di scrivere proprio lì sul bordo dell'esilio, dove capirà che in fondo dovrà fare a meno della sicurezza che gli era toccata nella sua tenera età. Così genera un cortocircuito che farà nascere nuove tensioni fra esercizio mnemonico dell'infanzia, pensiero e filosofia.

Un cortocircuito che accompagnerà molti dei pensatori e pensatrici che nel '900 hanno fatto esercizio filosofico nel luogo dell'esilio.

I Benjamin,[15] non è sempre messo in evidenza, erano tre: una sorella Dora, e due fratelli Walter e Georg di una famiglia ebrea tedesca altoborghese, tutti vissuti in opposizione alla dittatura-totalitaria nazista e militanza che pagarono con le loro vite. Erano uniti da questa lotta e dall'infanzia. La loro d'infanzia fu felice, una sorta

---

[12] M.L. KNOTT, Hannah ARENDT, *Un ritratto controcorrente*, Raffaello Cortina, Milano 2011 e Ingeborg BACHMANN, *Tre sentieri per il lago*, Adelphi, Milano 2000.

[13] Hannah ARENDT, *Walter Benjamin*, Se, Milano 2004, p. 78.

[14] BENJAMIN, *Figure dell'infanzia*, p. 29.

[15] Si veda per una trattazione biografica completa: Uwe-Karsten HEYE, *I Benjamin. Una famiglia tedesca*, Sellerio, Palermo 2015.

"rappresentazione di contentezza borghese" che, Benjamin ha trascritto in una lingua densa e libera di cose che spesso ci appaiono in una luce per cui l'adulto è miope. Descritto come un giovane strano e solitario, sicuro nelle sue condizioni materiali, Benjamin, come Georg e Dora, vedeva intorno a sé *infanzie medicanti* che vivevano le loro esistenze come *molluschi nella conchiglia del XX secolo*, le osservava dalle *bow window della casa delle sue zie che* sempre sedute, sulla stessa poltrona, come fate, esercitavano il loro influsso su un'intera vallata di strade senza mai mostrarsi.

4. La festa dei tesori nascosti

Il bambino non risponde.
Quand'è che torniamo indietro? chiede
Indietro di là dal mare? Non torniamo.
Adesso siamo qui.
È qui che viviamo

J.M. Coetzee, *L'infanzia di Gesù*, 2003

"Quando sono nato, non avevo visto niente. […]
Quando sono nato, era tutto nuovo.
Tutto stava per cominciare."

I.M. Martins, *Quando sono nato*, 2019

Vivere un'epoca interessante è una maledizione

H. Arendt

È con il concetto di natalità che Hannah Arendt sembra spostare il baricentro di uno degli assi principali dell'architettura della filosofia. Se, infatti, l'esistenza dell'uomo è stata vista, come essere per la morte, questa pensatrice lo annuncia anche per la nascita.[16] Già in una sua dissertazione giovanile, Arendt, sviluppa l'idea che la nascita sia una condizione umana importante poiché da ciò che siamo per nascita, non possiamo più nasconderci riportandoci continuamente a domandare: Chi sono io? Chi sei? Chi si è? Tuttavia è nell'opera *Vita Activa* (*Sulla condizione umana*), che appare nel Stati Uniti nel 1958, che la pensatrice approfondisce il concetto di *cominciamento*.

Il principio di cominciamento, che risiede nell'azione, porta con sè *l'attesa dell'inatteso, dell'infinitamente improbabile, il nuovo nella sua unicità*. La facoltà di cominciamento per Arendt è atto libero di un corpo e di una voce, intreccio di cui nessuno è autore, ma

[16] E. YOUNG-BRUEHL, *Hannah Arendt. Una biografia*, Bollati Boringhieri, Torino 1990, p. 107.

storia che un soggetto narra.[17] Questa facoltà di cominciamento, propria della natalità, ha alcune caratteristiche che le sono proprie: il coraggio e l'audacia di uscire da un riparo, l'esporsi oltre sé stessi nel flusso vivente dell'agire e del parlare. In essa risiede un germe di *interferenza*:

> Se lasciate a loro stesse, le faccende umane possono solo seguire la legge della mortalità, che è la più certa e implacabile legge di una vita spesa fra la nascita e la morte. È la facoltà dell'azione che interferisce con questa legge perché interrompe l'inesorabile corso automatico della vita quotidiana, che a sua volta abbiamo visto interferisce col ciclo del processo vitale biologico, e interromperlo. Il corso della vita umana diretto verso la morte condurrebbe inevitabilmente ogni essere umano alla rovina e alla distruzione se non fosse per la facoltà di interromperlo e di iniziare qualcosa di nuovo, una facoltà che è inerente all'azione, e ci ricorda in permanenza che gli uomini, anche se devono morire, non sono nati per morire ma per incominciare" […] Un bambino è nato fra noi.[18]

Essere lì, sul punto di nascere senza sapere cosa sarà il futuro è la *lisière* in cui ci si trova come soggetti umani nella propria azione, nel proprio discorso, nella narrazione dell'esistenza che non è propria e originaria, ma comune e plurale, sconosciuta e sempre da cercare. Non si viene dalla nascita, ma si va verso di essa. Non si va solo verso il fine o la fine, ma verso più natalità e inizi.

Potremmo forse dire, che con Arendt la maturazione dell'essere umano procede verso la facoltà di cominciamento o interruzione, *verso l'infanzia*?

Questo essere per la nascita rappresenta un termine della condizione umana per la filosofia, e le sue pratiche, indispensabile almeno quanto l'essere per la morte. Ciò significa che il fine ha centralità per l'umano quanto il suo inizio, sono solo finalità, dunque, ma *inizialità* di pensiero.

Alla nascita, quando il mondo ha avuto inizio, qualcosa si interrompe a favore del nuovo:

> Striscio ancora un momento cigolando verso un'uscita glutinosa come una cera ed eccomi qua, gettato nudo nel regno. Come il prode Cortés (ricordo una poesia recitata una volta da mio padre), sono strabiliato. Guardo giù meraviglia e la curiosità possibili, alla spugnosa superficie di un telo da bagno azzurro […]. Il fedele cordone, la cima di salvataggio che non ha voluto uccidermi, all'improvviso muore la sua morte annunciata. Sto respirando che meraviglia. Un consiglio ai neonati: non piangete guardatevi intorno, assaporate l'aria.[19]

---

[17] *Ivi*, p.140.

[18] *Ivi,* p. 182.

[19] Ian McEwan, *Nel guscio*, Einaudi, Torino 2016, p. 173.

Questa idea d'inizio non è tanto il principio originario fondante a cui poter ancorare e assicurare il proprio essere identitario, non è la propria presenza, la ragione di se stessi, l'autoevidenza dell'io-coscienza; ma è quella iniziale ed essenziale debolezza, passività e fragilità che è forma dell'incompiuto, uno sforzo infinito che si deve rinnovare per divenire presente. Esso è ciò che lascia vedere la speranza.[20] Questa passività, che corre nella condizione umana, per tutta la vita, si candida ad essere una nuova figura della pratica della filosofia. Se prendiamo in considerazione lo stesso invito di *incipit vita nova* e di *disnascita* che offre la pensatrice *Maria Zambrano* ritroviamo questa idea di facoltà di inizio intesa, in particolare, come disfacimento identitario e tratto essenziale del processo di conoscenza e di pensiero filosofico e umano. Pensiero umano che, in quanto tale, in ogni singolarità appartiene allo sconosciuto, all'orfano, alla condizione sradicata da una comune patria di sogno a cui ognuno di noi è appartenuto, sogno di chi ci ha sognati prima della nostra nascita.

Il conoscere e il pensare filosofico assumono le facoltà della nascita: si procede verso ciò che è in sospeso, ciò che si annuncia, ciò che abbandona immagini nitide e identità. Questo modo del pensare, che riguarda l'essere umano, retrocede per Zambrano sino allo stato larvale dove si ritrova un riscatto pari ad *una pagliuzza d'essere, un po'di polvere smaniosa che entra nella luce*. Un *desnacer*:

> Un movimento regressivo che, disfacendo un'identità non più rispondente a sé, riporta verso una nudità dell'essere simile a quella sperimentata al momento della nascita: viene disfatta quell'immagine di sé che tendeva a convertirsi in personaggio, in maschera che copriva e irrigidiva l'impulso ad essere autenticamente sé stessi".[21]

Non si nasce una sola volta ma più volte, nulla di cronologico dunque, o almeno non solo. Nascere è una sorta di movimento del pensiero e dell'identità della persona nei confronti della vita stessa e questa identità, proprio perché incontra le domande della vita, si manifesta con più risposte. Sperimentare nascite, più volte, non significa dunque per Zambrano rinascere, ma *desnacer* ovvero sperimentare un allentamento delle rigidità, delle fissazioni dell'immagine del nostro personaggio identitario e di pensiero. Questa sorta di regressione, alla condizione della nascita, fa riemergere uno strato elementare della persona e offre una visione della nascita come evento ripetibile, fuori

[20] *Ivi*, p.121.

[21] AA. VV., *La passività, Un tema filosofico-politico in Marìa Zambrano*, Bruno Mondadori, Milano 2006, p. 157.

dal tempo biologico una rappresentazione più adeguata dell'essere umano, del suo proprio essere-in-vita, del suo abitare il tempo e la luce.[22]

Lo stesso Lyotard avvicina le sue riflession all'idea che l'infanzia sia un tempo non solo cronologico:

> Batteziamola *infantia* ciò che non si parla. Un'infanzia che non è un'età della vita e che non trascorre. Ossessiona il discorso. Quest'ultimo non cessa di metterla in disparte, è la sua separazione. Con ciò stesso, si ostina però a costituirla, come perduta. La ospita dunque, a propria insaputa. Essa è il suo resto. Se l'infanzia rimane presso di sé, non è nonostante, ma proprio perché essa abita presso l'adulto. Blanchot scriveva: *Noli me legere*, non mi leggerai affatto. Ciò che non si lascia scrivere, nello scritto, chiama forse un lettore che non sa più o non sa ancora leggere: vecchi, bambini dell'asilo, che farneticano sul loro libro aperto.[23]

Questo passaggio, contenuto nella prefazione, *Infans,* alla raccolta di saggi del volume citato, ci aiuta comprendere, nella sua seppur complicata espressione, che l'infanzia è un nome (una parola) che l'autore utilizza come qualcosa che non si lascia afferrare, un dentro e fuori al contempo, qualcosa che non si parla: che non trova le parole per dirsi? che non è un'età della vita, ma una temporalità spaziale? Perduta, ma che permane? Quel qualcosa ci ri-chiama il compito e la capacità di non sapere ancora? Si battezza *infantia* una condizione umana, un *tempo umano*, rintracciabile nei modi con cui afferriamo la vita e pratichiamo le nostre attività quotidiane. Lyotard avvicina questo concetto anche in un altro testo, *L'inumano*, pubblicato nel 1988. [24] mettendolo a confronto con l'idea dell'uomo nella sua dimensione adulta, inteso come espressione di un "valore certo" e come "autorità a sospendere e vietare ogni domanda, ogni sospetto, ogni pensiero ruminante". Per Lyotard l'infanzia è protezione di questo pensiero ruminante. Concetto che possiamo sentire vicino a quello che Deleuze indica come un *divenire bambino*. Divenire infanzia che non è l'infanzia stessa, non è tanto il suo territorio, ma piuttosto una sua de-territorializzazione, una nuova linea che non rappresenta alcunché. Per tala ragione secondo Deleuze, *divenire infanzia*, non è e un'imitazione e neppure il conformarsi a un modello. Nel divenire non vi è un termine da cui si parte, né uno a cuisi dovrebbe arrivare. *Diventare* per Deleuze non significa riferirsi a *qualcosa* o *qualcuno*, ma essere nel mutare impercettibile, espressione di uno stile e modo che non segue un modello appropriato ad un valore dato. Per questo, per *divenire infanzia*, è necessario essere quasi ostili verso la propria d'infanzia, verso l'unico modello che

---

[22] Rossella PREZZO, *Pensare in un'altra luce. L'opera aperta di Marìa Zambrano*, Raffaelo Cortina, Milano 2006, p. 118.

[23] Jean-François LYOTARD, *Letture d'infanzia*, Anabasi, Piacenza 1993, p. 6.

[24] Jean-François LYOTARD, *L'inumano. Divagazioni sul tempo*, Lanfranchi, Milano 2001, p. 17.

abbiamo di essa. Per *divenire infanzia* bisogna essere stranieri all'infanzia che siamo stati. Il *divenire infanzia*, pensato da Deleuze non possiede obiettivi ontologici, metafisici, fenomenologici o educativi, nulla ha a che fare con l'identificazione, con la proporzione ad una forma. Il divenire-bambino è creare una gioventù universale e "il divenire stesso è bambino" ovvero il divenire-giovane di ogni età. Ricordare l'infanzia non basta, nel divenire-infanzia/bambino/giovane i ricordi, secondo Deleuze, sono soggetti ad un sapere maggioritario di potere che influenza la lettura e la significazione dei ricordi stessi, perciò va attivato un processo di anti-memoria in cui come Orlando diremo che "Sarà l'infanzia e non deve essere la mia infanzia".

Seguendo questi indizi del rapporto fra infanzia e filosofia avremmo dovuto percorrere parallelamente, un percorso che tenesse conto della letteratura. Infatti è lì che spesso si è introdotto nell'immaginario un soggetto infantile pensoso. Qui mi soffermerò solo su un'autrice che, nella mia ricerca, riveste un ruolo fondamentale per questa prospettiva e segna un cambiamento di direzione nella letteratura per adulti. Si tratta di Elsa Morante. Le sue opere, *Aracoeli,* quasi sconosciuta (1982), quella più celebre, *La Storia* (1974), quella politica *Il mondo salvato dai ragazzini* (1968), e infine, *L'isola di Arturo* (1957) nei suoi *Racconti dimenticati* scritti fra il 1939 e il 1940 narrano l'infanzia che pensa come un personaggio/soggetto autonomo, dotato di proprie capacità riflessive "uno dei" soggetti, se non IL soggetto che "pensa" guardano il mondo.

Elsa Morante inizia a scrivere, a tredici anni, ne è prova il racconto: *Le straordinarie avventure di Caterina* (1925). Ma non è questo l'inizio che la fa essere la prima autrice *della pensosità infantile*. Un indizio significativo è dato da una sua affermazione: "La mia intenzione di fare la scrittrice nacque per così dire insieme a me". Quel "nacque insieme a me" già rivela un'attenzione alla capacità che è nel nascente a ciò che esso "può". Morante, anche per questo suo riconoscere al nascente capacità e modi, non si sostituisce alla voce dei bambini e delle bambine, ma li mostra *in realtà* nel loro pensare e sapere nascosto anche ai più dotti e ai grandi adulti. In questo mondo reale e storico ci rivela, attraverso l'infanzia, un rapporto con lo straordinario, un'inedita esperienza con il mondo, una *festa di tesori nascosti*.[25] Come sottolinea Cesare Garboli, in Morante, nell'offrirci suoi personaggi del sottosuolo, c'è un:

> Favoleggiare ampio, circostanziale, minuzioso, preciso, sprofondato nella tenebra di un pozzo immaginario e fantastico come nel solo luogo centrale di questa terra, mi aveva già fatto dimenticare ciò che sapevo e mi stava guidando verso un romanzo che non avevo mai letto. Per tutta la durata della lettura mi sono sentito prigioniero di una concorrenza

[25] In merito si veda l'importante contributo di Cristina SANTINELLI, *La festa del tesoro nascosto. Spinoza dentro la poetica di Elsa Morante*, "Philonsorbonne", 2012-2013, pp.147-169.

> sorprendente tra due impressioni diverse, e ho viaggiato ininterrottamente tra il noto e l'ignoto.[26]

In Elsa Morante il reale si manifesta nella sua intensità agli occhi di "un bambino o bambina", in un rapporto continuo far visione del reale e del fantastico, profondità del meraviglioso inteso come orrore e gioia al tempo stesso. Si tratta di una metamorfosi del reale, altro, alterato, che ai nostri occhi di adulti, non è riconoscibile e riconosciuto come degno d'esistenza. Anche con, *La salvezza dei ragazzini* Morante, non intende esprimere una forma di ipoteca sul futuro, tipica di un'idea illuminista, adulto-centrica e positivista, e neppure ad una romantica visione di un passato infantile che riscatta il futuro adulto proprio sul passato, ma un'azione presente e attiva dell'infanzia, in sé stessa, nel suo tempo infantile. Il suo punto di vista è una decisa azione trasfigurante del mondo che, anche l'adulto, dovrà assumere la pensosità infantile nel paesaggio umano. Del pensare dell'infanzia, Morante non solo mostra i contenuti, le idee, ma il modo attraverso cui queste idee e contenuti sono pensati. Questo suo *raccontare la storia di un'infanzia che pensa* è sia politico che filosofico ed è una questione già preannunciato dalla pubblicazione, su "*Nuovi argomenti*" della Canzone degli F.P. e degli I. M. che scrive sollecitata dallo psicoanalista Elvio Facchinelli. E non a caso Elvio Facchinelli il 16 dicembre 1984 scriveva queste parole per L'Espresso:

> Giuditta, trottolino di neanche due anni, cerca la spugna per cancellare graffiti tracciati sul muro. La trova e comincia a cancellate. Poi si rende conto, forse, che la spugna secca è leggera e la usa come palla da scagliare dappertutto. Infine, la usa come proiettile nei confronti di "babele", una torre di cubi di plastica che il padre chiama Babele. È la straordinaria capacità infantile di demolire in un attimo ogni fissità funzionale degli oggetti e delle situazioni. Tutto è preso, cambiato, lasciato in una rapida corsa. E ogni giocattolo dotato di anima – se ce ne sono al corteo luccicante dei prodotti industriali – è destinato a vivere periodicamente la disperazione dell'abbandono. Da questo punto di vista, *détournement* predicato dai situazionisti, è prima che enunciato teorico, un tentativo di recuperare e praticare il gesto infantile del gioco. E come nelle attività di provocazione situazionista, il bambino usa le occasioni della vita quotidiana, più che il mondo dei giocattoli a lui espressamente destinato della vita dagli adulti. Mentre ci affanniamo a costruire per loro un universo fittizio, facsimile ridotto e talora grottesco e insufficiente, i bambini, aprono gli occhi sul più meraviglioso Paese dei Balocchi che si sia mai visto.[27]

Facchinelli e la sua "psicoanalisi della domanda invece che della risposta", come la definisce Dario Borso, va proprio *al cuore delle cose infantili* e del loro pensiero. Per Morante l'infanzia assume un atteggiamento di pensiero che è *simpatia per la realtà*.[28] I

---

[26] Elsa MORANTE, *La Storia*, Einaudi, Torino 2014, p. VI.

[27] Elvio FACCHINELLI, *Al cuore delle cose*, a cura di Dario Borso, Derive e Approdi, Roma 2018.

[28] Elsa MORANTE, *Pro e contro la bomba atomica,* Adelphi, Milano 2014, p. 152.

suoi romanzi riverberano di meditazione filosofica infantile. Anche per un evidente riferimento a Simone Weil, che Morante amava molto, l'infanzia è orientata a vuoto, perché anche debole sospendendo l'idea che il pensare filosofico possa essere riconosciuto solo in presenza di un sistema di forze. Antiposotivista e anticartesiana, l'infanzia di Morante, è in balia della combinazione fra incontri, gioia anche di fronte alla disperazione. Si tratta di una forza ad esistere, un doloroso e gioioso esercizio che stringe un legame di pensiero con il reale che è composizione, relazione.

La saggezza di Useppe in *La Storia* risiede in ciò "di cui è capace un corpo", sapere "di cosa sia capace un corpo". L'infanzia, soglia di intensità di affezioni, provoca ed è provocata. La gioia è l'elemento che fa da movente in questo slancio di pensiero filosofico:

> Il suo sguardo sempre intento e parlante, come in un dialogo universale, era un divertimento a vederlo. La sua bocca sdentata, dai labbri sporgenti, cercava i bacetti con la stessa domanda ansiosa con cui cercava il latte. E la sua testa era nera; però non riccia come quella di Nino; ma a ciuffetti lisci, umidi, e lustri, come quelle di certe anatre migratrici note col nome di *morette*. Fra i suoi tanti ciuffetti, poi già fino ad allora, ce n'era uno più spavaldo, proprio al centro della testa, che gli stava sempre ritto, come un punto esclamativo, né si lasciava pettinare in giù. Prestissimo imparò i nomi della famiglia: Ida era *mà*; Nino era *ino* oppure *aiè* (Ninnarieddu) e Blitz era *ì*. […].
> Useppe è un *bandito* in un *nascondiglio*. Il reale è tutte le cose in cui entra, è tutto ciò che gli da forma e lo rende informe, ciò che lo definisce e in-definisce, che ha fondamento e non ha fondamento, ogni specie di cose. L'infanzia nata bastarda, polimorfa, ignota, ha una percentuale troppo alta nel suo albero genealogico di ebraismo, anarchismo e femminile.

Il modo di pensare di Useppe, la sua saggezza, è allegrezza di un godimento perpetuo di conoscenza e boicottaggio sistematico del quotidiano, in una festa della parola. Lui entra nello spettacolo del mondo con un pensare, direbbe Spinoza, *adeguato*, perché non è conoscenza del male e della tristezza, ma incontro con la bellezza infinita con cui non è possibile alienarsi perché costantemente coinvolta in un realismo, che è esercizio di immaginazione e intelligenza. Questo esercizio conduce Useppe alla letizia del conoscere.

Nell'immaginario della letteratura, l'infanzia è termine interlocutorio e fine, e si sviluppa una generosa creazione di opere narrative per adulti che hanno privilegiato il soggetto pensoso infantile. A partire da Shinning di Stephen King sino al recentissimo *Archivio dei bambini perduti* di Valeria Luiselli, passando per *La strada* di McCarty la pensosità infantile ha avuto un duplice ruolo: essere personaggio e soggetto delle storie e rappresentare per lo scrittore/scrittrice ricordo e pratica di pensiero, modo di guardare/narrare il mondo.

Lo stesso Rodari, noto soprattutto per la sua produzione letteraria per l'infanzia, fa del rapporto infanzia e filosofia un elemento centrale della sua ricerca e della sua pratica. *Vi è una condivisione* indiretta di un progetto politico, poetico-filosofico, sociale, educativo a favore della condizione esistenziale della filosofia e dell'infanzia. Rodari riconosce all'infanzia quel delicato rapporto fra verità e soggetto di cui non solo è capace, ma ne è capace senza attenersi a un sistema di conoscenze tirannico, dato, dogmatico, nel senso della sua ostinata ricerca. Rodari mantiene quel sapore di pensosità infantile nel metodo e nei modi di un multiforme ingegno, attento, paradossale, fatto di quell'oltraggioso *coraggio della verità infantile*, caratterizzata dalla fantastica risata della pensosità infantile, va alla continua ricerca della sua umanità nelle storie e nella storia *sgranando gli occhi limpidi sul quel fragile giocattolo che è il mappamondo:*

> Un solo colore,
> quello della felicità.
> Allora sarà vostra,
> come una palla, come una trottola,
> come il cuore che vi fa vivi e buoni.
> La prenderete allegri sulle spalle,
> Vi presteremo noi la nostra forza
> Che non conosce nemici:
> perché voi siete gli olmi nuovi
> e noi siamo le vostre radici
>
> G. Rodari, *Compagni fratelli Cervi*

Dall'infanzia, la filosofia non è dunque riconducibile solo ad alcune pratiche dedicate all'infanzia, ma all'inversione politica e teoretica che questa derivazione richiede ovvero che la filosofia possa *essere e farsi*, *proprio dall'infanzia*:

> L'infanzia è, tra tutti, il luogo che si porta sempre con sé nel bene e nel male. Si esce da essa inesorabilmente, ma deve accadere in modo che non la si consideri sepolta e neppure abbandonata ma semplicemente cine la tappa iniziale della vita che dev'essere superata come tutte le altre, e non solo in virtù della nostalgia ma per il fatto che è l'infanzia il luogo in cui ci siamo risvegliati alla vita, dall'interno della cura, della tenerezza e, quasi sempre, dell'amore. [29]

[29] María ZAMBRANO, *Per l'amore e per la libertà. Scritti sulla filosofia e sull'educazione*, Marietti, Genova 2008, p. 170.

Sezione ottava

Letture e Eventi

RECENSIONE A "ETICA DELLE MACCHINE"

Guglielmo Tamburrini, *Etica delle macchine. Dilemmi morale per robotica e intelligenza artificiale*, Carocci, Roma 2020

Fabio FOSSA

Che la robotica e l'intelligenza artificiale stiano assumendo una posizione sempre più centrale nell'assetto del mondo contemporaneo è ormai un fatto apprezzabile da chiunque. Il loro portato rivoluzionario non influenza solamente l'organizzazione materiale della società, ma esercita un effetto altrettanto conturbante anche sulla dimensione concettuale e culturale. La filosofia ha preso ben presto coscienza dell'impeto innovativo insito nelle due scienze tecnologiche e da sempre osserva con interesse critico i loro risultati. Al tradizionale filone di ricerca di carattere teoretico, epistemologico, o legato ad indagini di scienze cognitive si è via via affiancato il punto di vista proprio delle etiche applicate, in cui l'approfondimento degli impatti morali e sociali dei nuovi prodotti tecnologici è inseparabile dall'indicazione di linee guida, principi di policy e buone pratiche per l'adozione e lo sviluppo eticamente consapevole delle nuove tecnologie.

Guglielmo Tamburrini, professore di filosofia della scienza presso l'Università di Napoli, riassume in sé le due anime principali della ricerca filosofica sulla robotica e l'intelligenza artificiale. Da anni titolare di un corso universitario su *Menti e macchine* presso il dipartimento di Ingegneria Elettrica e Tecnologie dell'Informazione, nel 2002 ha pubblicato per Mondadori *I matematici e le macchine intelligenti. Spiegazione e unificazione nella scienza cognitiva*, dove si affronta il tema della spiegazione del comportamento intelligente immergendosi nel pensiero di Alan Turing e Norbert Wiener. Il suo nuovo libro, *Etica delle macchine. Dilemmi morali per robotica e intelligenza artificiale* (Carocci, 2020), è invece il precipitato di lunghe ricerche di etica applicata, note a livello internazionale, su diversi prodotti della robotica e dell'intelligenza artificiale.

Il libro di Tamburrini accompagna i lettori in un percorso accessibile ma rigoroso che esplora le molte problematiche morali sollevate dall'assoluta novità introdotta dalla

convergenza di robotica ed intelligenza artificiale: la possibilità di realizzare macchine dotate di *autonomia operativa*, ovvero capaci di «svolgere regolarmente uno o più compiti senza richiedere, in corso d'opera, nessun intervento umano». (p. 55).

Sempre attento a non perdere il contatto con lo stato dell'arte e le situazioni concrete – come fin troppo spesso accade in simili analisi – l'autore sposa con decisione una posizione strumentale, secondo cui l'autonomia operativa delle nuove tecnologie non deve essere confusa con il genere di autonomia che caratterizza l'esistenza umana e fa di noi dei soggetti morali, a differenza dei prodotti tecnologici che siamo in grado di costruire.

> È un errore categoriale ascrivere lode, biasimo e responsabilità morali alle macchine attuali che godono solo di autonomia operativa. La riflessione etica sulle attuali macchine autonome è esclusivamente incentrata sull'uomo come agente morale, su ciò che è bene o giusto che l'uomo faccia avvalendosi dell'autonomia operativa delle macchine, sulle responsabilità e sui giudizi di lode o di biasimo morale che riguardano coloro che sono coinvolti nelle attività di impulso politico ed economico, di ideazione, progettazione, realizzazione, diffusione, gestione e uso di queste macchine. (p. 64)

La medesima esigenza di concretezza è riconoscibile alle spalle della forse inusuale ma motivata struttura del libro. Descrivendo un percorso che richiama alla mente le riflessioni metodologiche sull'universale concreto di Hegel e Marx, l'esposizione muove dal particolare all'universale, per poi discendere nuovamente al particolare e ritrovare le determinazioni del concetto nel caso concreto.

Secondo la strategia argomentativa di cui si è detto, i primi due capitoli del libro sono dedicati alla discussione etica e regolativa dei veicoli autonomi; il terzo approfondisce in modo sistematico il tema dell'autonomia operativa e le problematiche etiche e regolative di fondo; i capitoli quarto e quinto focalizzano l'attenzione sulle armi autonome, mentre in conclusione si presentano questioni rimaste parzialmente in ombra nelle altre sezioni quali gli impatti sull'economia e sul mondo del lavoro, il problema della sorveglianza e le difficoltà morali sollevate dalla robotica chirurgica.

Le domande etiche variamente discusse da Tamburrini nel corso della sua trattazione, efficacemente riassunte nell'Introduzione, danno un'idea piuttosto chiara del genere di considerazioni proposte nel volume:

> in quali circostanze si può concedere a un tale sistema di svolgere in autonomia dei compiti che hanno implicazioni significative sul piano del benessere fisico e dei diritti fondamentali delle persone? E quali responsabilità di controllo sulla sua autonomia devono rimanere in capo agli esseri umani? (p. 11)

Il tema della responsabilità, inscindibile nel nostro caso dal tema del controllo, rappresenta il problema focale posto dall'autonomia operativa. L'esigenza di delegare compiti alle nuove tecnologie, data la loro efficienza, senza offuscare o annullare la nostra responsabilità per ciò che per tramite loro viene fatto – nel bene e nel male – è il filo rosso che corre lungo le pagine del libro e dà coesione ad analisi che a prima vista possono sembrare piuttosto eterogenee. La chiave di lettura offerta dall'approccio strumentale, la centralità del problema della responsabilità e il reiterato utilizzo di due principali strumenti di analisi morale – l'etica dei doveri e l'etica delle conseguenze – sono tutti elementi che conferiscono unità al libro e facilitano il compito ai lettori, i quali possono facilmente farsi un'idea accurata delle molte sfide da affrontare.

Almeno due caratteristiche della riflessione di Tamburrini meritano una menzione particolare. La prima riguarda la costante attenzione per la traducibilità regolativa delle proposte etiche, cioè per ciò che l'autore definisce "politiche etiche". Senza la volontà e la disponibilità di aprirsi alla deliberazione democratica, anche la riflessione morale sulle tecnologie autonome corre il rischio di rimanere parola morta. I capitoli dedicati alle politiche etiche relative ai veicoli e alle armi autonome confermano in maniera convincente la lezione delle etiche applicate, per cui il pensiero morale non può esimersi dal partecipare all'arena politica, riconoscendone logiche e movimenti, se vuole tener fede alle proprie convinzioni e avere un ruolo nella costruzione del mondo futuro.

Il secondo punto su cui vale la pena di soffermarsi è la caratterizzazione, forse non solo descrittiva ma anche normativa, del ricercatore come vedetta etica:

> Grazie alla loro capacità di reinterpretazione e di anticipazione creativa, lo scienziato e l'ingegnere si trovano spesso nella posizione di vedetta etica tecnologica, capace di allertare le parti interessate o, più in generale, l'opinione pubblica sulle questioni etiche che nascono alle frontiere della ricerca scientifica e tecnologica. (p. 78)

Ha ragione Tamburrini a sostenere che i ricercatori stessi costituiscono la prima e più efficace linea di difesa su cui la società può contare per mantenere l'allineamento delle nuove tecnologie ai valori etici che dovrebbero guidarne sviluppo e uso. Gli addetti ai lavori godono di una posizione epistemologica e pratica ideale per svolgere il necessario compito di controllo morale. Ma, come è ben noto in etica dell'ingegneria, la libertà di azione dei tecnologi soffre di molte limitazioni di carattere sia soggettivo che oggettivo. Diventa perciò immediatamente fondamentale agire a livello pubblico cosicché si creino le condizioni perché tale compito di vedetta etica possa essere svolto nel migliore dei modi. Perché ciò avvenga, il ricercatore deve almeno poter fare affidamento sulle competenze di base che servono per affrontare in piena

consapevolezza simili casi e su strutture regolative, interne e esterne all'organizzazione lavorativa, che gli permettano di esercitare il compito di vigilanza senza rischiare di doverne pagare le conseguenze sulla propria pelle. Se quest'ultima eventualità deve essere scongiurata a livello legislativo e di cultura del lavoro, spetta al sistema educativo universitario disseminare il sapere morale nelle facoltà tecniche e perseguire attivamente l'integrazione della dimensione etica al profilo professionale dei futuri tecnologi.

Date le caratteristiche passate in rassegna, il libro offre preziosi spunti sia per chi voglia affacciarsi in modo scientificamente adeguato al tanto chiacchierato quanto complesso ambito della roboetica e dell'etica dell'intelligenza artificiale, sia per chi nutre specifici interessi nel campo dell'etica delle self-driving cars, dei dispositivi d'arma autonomi o degli agenti artificiali in generale. La prosa chiara e lo stile accurato fanno sì che la lettura *Etica delle macchine* sia accessibile a tutti, e non solo agli addetti ai lavori, senza semplificare eccessivamente le problematiche o nascondere l'innegabile complessità delle questioni discusse. In conclusione, il libro di Tamburrini è un'utile bussola per navigare le acque insicure dell'etica della robotica e dell'intelligenza artificiale, insidiose tanto per la forza di venti e correnti quanto per la spericolatezza di alcuni naviganti.

RECENSIONE A "LE MYTHE DE LA SINGULARITE"

Jean Gabriel Ganascia, *Le Mythe de la singularité. Faut-il craindre l'intelligence artificielle?*, Editions du Seuil, Paris 2017

Gianni TRIMARCHI

Jean Gabriel Ganascia[1] è professore all'università Pierre et Marie Curie di Parigi. È presidente del comitato etico del CNRS, fa ricerche presso il LIP 6 (Laboratorio informatico di Parigi 6) e ha pubblicato varie opere sull'intelligenza artificiale. Il libro che ora prendiamo in esame ha avuto nel 2017 il *Prix Roberval,*[2] destinato alle opere che fanno conoscere le innovazioni scientifiche e tecniche, al grande pubblico, in genere diffidente nei confronti di questi temi. Ganascia prende qui in considerazione la "Singolarità tecnologica", intesa come un momento critico, in cui l'intelligenza dei computers starebbe superando quella dell'uomo, dando luogo a un rinnovo epocale. Già a partire dal 2050 dovrebbe iniziare l'estinzione della razza umana, ormai inutile, così come a suo tempo i dinosauri (p. 20). Il discorso sembrerebbe avere una sua credibilità, anche in relazione al fatto che in America è stata fondata una *Università della singolarità*, finanziata da una lista impressionante di apparati come NASA, Google, Nokia e via dicendo (p. 27). Questo modo di intendere mette però in atto negli studiosi e nel pubblico in generale «un profondo malessere, inteso come messa in causa dei valori umanisti tradizionali» (p. 28).

La tesi, che il nostro autore si propone di negare, ha la sua origine in una legge, dichiarata da Gordon Moore (uno dei fondatori della Intel) verso il 1965. Secondo questo enunciato l'evoluzione dei processori procede in progressione geometrica, raddoppiando la loro potenza ogni due anni. Ad un certo punto, per forza di cose,

[1] Ganascia presenta personalmente il suo libro in: https://www.youtube.com/watch?v=2C1Y2bD5ZSE&t=552s

[2] http://prixroberval.utc.fr/presentation.html.

dovremmo avere delle macchine più potenti del cervello umano, che invece rimane sempre lo stesso. Questa ipotesi ha trovato molto favore presso i romanzieri, come V. Vance, o I. Asimov, o presso il loro pubblico, ma questo di per sé non implica che abbia un vero e proprio fondamento scientifico.

Anzitutto Ganascia osserva che raramente il futuro obbedisce alle previsioni. In particolare l'espansione delle proprietà dei processori al silicio ha dei limiti, che non garantiscono l'evoluzione continua promessa da Moore (p. 37).

Va inoltre osservato che non c'è legame diretto fra la potenza di calcolo delle macchine e la loro capacità di simulare l'intelligenza. Di conseguenza, anche se la legge di Moore restasse valida, questo non condurrebbe ineluttabilmente alla creazione di macchine ultraintelligenti.

Le macchine peraltro sviluppano un'enorme potenza rispetto alle "normali" possibilità umane. Ricordiamo ad esempio che tutti i libri di cui dispone la *Biblioteque nationale* francese ammontano in totale a 14 miliardi di caratteri, mentre Facebook ne registra in un solo giorno 400 miliardi nei *tweets* che vengono scambiati quotidianamente. Il web nel suo insieme raccoglie a sua volta dati pari a mezzo miliardo di volte rispetto alla raccolta cartacea della biblioteca più grande di Francia! (p. 47) Oggi si impiegano normalmente queste immense masse di dati (*Big data*) ad esempio quando si usa Siri di Apple, o l'automobile autonoma di Google (p. 48).

Questa immensità di orizzonti induce alcuni a pensare che le macchine arriveranno a dominare il mondo, ma i computers potranno davvero liberarsi di noi e sorpassarci addirittura? Il nostro autore ricorda a questo proposito un aneddoto significativo. Poco dopo aver spedito una mail,

> …me parvint la réponse automatique d'un de mes corécipiendaires: absent de son boureau. Il avait programmé un renvoi automatique à l'envoyeur avec copie à tous les colistiers. Puis arrivèrent une seconde et une troisième réponse automatique de deux autres destinataires qui avaient procédé identiquement…Rapidement nous fûmes submergés puisque, à chaque interaction, le nombre de renvois doublait…Cela ressamblait au déclanchement d'une avalanche, lorsque qu'une boule de neige grossit, grossit, jusqu'à rompre l'équilibre d'une plaque qui, en se détachant, provoque un glissement, qui lui-même fait céder les congères… *Sauf l'intervention autoritaire d'ingegneurs*, ayant la main sur le système d'exploitation et sur les protocoles de transmission, rien n'aurait pu arrêter la multiplication des petits messages. (p. 43)

Va infatti tenuto presente che gli algoritmi di apprendimento richiedono dei linguaggi che anche le macchine possono apprendere, però sempre all'interno di un paradigma ben definito e non modificabile automaticamente (p. 48). In conclusione niente autorizza ad affermare che i computers potranno perfezionarsi indefinitamente senza il soccorso degli uomini. (pp. 53-55)

Vera è invece l'ipotesi di un impiego sempre più ampio di protesi informatizzate all'interno del corpo umano. L'uomo bionico, o *cyborg*, già descritto nel 1988 dal romanziere Isac Asimov sta diventando sempre più una realtà, con occhi, gambe, o altri organi artificiali, inseriti nel corpo vivo. Questo non giustifica però l'ipotesi romanzesca di Reimond Kurzweil, secondo il quale sarà possibile caricare per intero la nostra coscienza all'interno di un computer, conseguendo, dopo la morte fisica del cervello, una sorta di immortalità (p. 13).

Sulla base di queste narrazioni nasce l'associazione transumanista mondiale, secondo la quale dovremmo arrivare ad avere degli esseri superiori, dotati di poteri nuovi (p. 14). Il "cataclisma" dovrebbe avvenire non per un fatto violento, come una collisione della terra con un astro misterioso, ma per una propagazione spontanea di macchine che dovrebbero autogenererarsi, prima di divorarci. (p. 17) Questo evento ineluttabile si chiama *singolarità tecnologica*.

Vernor Vinge l'ha popolarizzato nei suoi romanzi (1980-90), ma le sue ipotesi non pretendevano di essere scientifiche; furono altri a inventare la credibilità di una narrazione, investendo su questo tema enormi capitali.

McCarthy e Minsky nei loro studi si proponevano di decomporre metodicamente l'intelligenza in facoltà elementari per mimare ciascuna di esse su delle macchine. Si trattava di uno studio sperimentale del pensiero effettuato verso il 1955, dieci anni dopo il primo computer. (p. 41)

Essi tuttavia erano modesti: non si proponevano di produrre un doppio dell'uomo, o un superuomo.

I loro tentativi sono empirici e pragmatici: comprendere meglio l'intelligenza, simulando certe facoltà cognitive per mezzo delle macchine. Nei seguenti sessant'anni questa disciplina ebbe dei successi inauditi e trasformò il mondo (p. 57), mantenendosi tuttavia entro confini ben definiti.

La definizione di questi confini portò ad esempio John Searle, all'inizio degli anni ottanta, a ipotizzare, in polemica con Turing, l'esperimento della "camera cinese" (p. 60), che mette in discussione le pretese eccessive di intelligenza artificiale e in particolare l'ipotesi di poter riprodurre una coscienza sul computer. Si tratta di una sorta di metafora in cui si prevede di chiudere un uomo in una stanza da cui può comunicare con l'esterno solo attraverso protocolli formali, che escludono ogni espressione in un linguaggio naturale, anche perché il recluso parla solo in inglese, mentre i custodi esterni conoscono soltanto la lingua cinese.

Questo tipo di comunicazione, assimilabile a quello fra uomo e macchina, può dar luogo ad attività meccaniche, in base alle quali si può accedere a un ordine ben definito. Resta però escluso il passaggio dall'ordine sintattico alla costruzione di senso.

La tesi della Singolarità sembra quindi confutata dal punto di vista scientifico, ma il nostro autore vuole approfondire il discorso, cercando di comprendere a quale orizzonte culturale si possa assimilare una tesi ad un tempo così infondata e tanto condivisa; il suo riferimento è la dottrina gnostica, sulla quale egli si sofferma non senza ironia.

Contrariamente alle religioni abramitiche, la Gnosi non vede nel mondo un principio e una fine.

> D'une coté l'être suprême, le vrai Dieu, qui demeure caché. De l'autre un faux Dieu, un usurpateur, qui agirait en démiurge et aurait fabriqué l'univers en cachette, à l'insu du vrai Dieu, à faveur d'une imposture. Selon eux, [les gnostiques], il en résulta toutes sortes d'erreurs et de malfaçons, qui causèrent nos maux, nos souffrances ainsi que notre finitude. Le monde dans lequel nous vivons ne serait qu'un faux-semblant, un ersatz qu'il conviendrait à tout prix de réparer pour accéder à la plenitude de l'être, à ce qu'il qualifient de Plérôme. Pour cela, il faut s'echapper du cours du monde dominé par le démiourge, s'arracher à son autorité et rompre avec sa domination. (p. 67)
> Les ténants de la singularité technologique affirment que la nature est mal faite et qu'il faut la réparer pour permettre à l'ésprit de réaliser son grand dissein. À ce premier point de rapprochement, qui porte sur le rejet de la nature telle qu'elle est,…s'ajoute une seconde idée. Elle tien l'existance d'une hypotéthique connaissance cachée, et à l'occurrance d'une evolution salvatrice masquée, qui conduirait à surpasser la nature, euvre manquée d'un démiurge boiteux, en la corrigeant. (pp. 69-70)

Si tratta in sostanza di una favola dedicata all'iperintelligenza delle macchine, di argomentazioni sottomesse tuttavia all'imperativo narrativo e non alla logica dimostrativa. Queste narrazioni apparvero subito dopo la realizzazione dei primi computers, ma ormai sono vecchi luoghi comuni, facili da spiegare al largo pubblico, ma privi di una loro sostanza, che inducono a fare confusione fra l'orizzonte del mito e il pensiero razionale (pp. 72-74).

Secondo Ganascia, il discorso è malamente argomentato, anche in senso sociale. L'espressione pubblica di una rivolta contro il corso delle cose nega il carattere ineluttabile della stessa evoluzione che annuncia. Gli autori di questo paradigma, a loro volta, riescono a concretizzare la propria volontà, a mobilitare uomini e cose sul loro progetto, proclamando l'impotenza di ogni volontà e la fine della libertà (p. 79).

Anche a prescindere dalla gnosi, secondo il nostro autore si tratta del destino nelle tragedie antiche, che ci priva di ogni influenza sulla nostra sorte, propinato al largo pubblico sotto la forma di una teoria scientifica (p. 92), che crea consenso grazie al suo fascino drammatico.

Tirando le somme, per Ganascia la singolarità non è proprio impossibile, «*mais elle est hautement improbable, si improbable, qu'on ne saurait l'envisager sérieusement*» (p. 90).

Resta da chiedersi perché debba esistere tutto questo avvicendarsi di ideologie e di capitali intorno a una teoria infondata. Tutto ciò tuttavia non è senza ragione: la favola delle macchine che divoreranno l'uomo serve a «*détourner notre attention*» (p. 125) da processi reali già in corso, in cui a cannibalizzare l'uomo in realtà non sono le macchine, ma una nuova classe dirigente, dotata di un enorme potere e di macchine efficaci. Questa nuova classe risulta ormai capace di determinare una *pseudomorfosi,* che qualcuno aveva anche definito in senso storico come *tramonto dell'Occidente* (p. 56). In questo quadro, le istituzioni tradizionali, in primis lo stato, non scompaiono formalmente, ma vengono lentamente erose dall'interno. Le nuove aziende telematiche sono già in grado di essere più efficienti degli stati per quanto riguarda funzioni basilari, come la riscossione delle imposte, la gestione del catasto (p. 123), o del registro di stato civile (p. 120). Addirittura, con i *bitcoin* (p. 122), gli imperi telematici sono arrivati a battere moneta (p. 122), scavalcando un'altra prerogativa di quello stato moderno che ormai anche gli antropologi definiscono come "in polvere".[3]

«*Cela devrait nous inviter à agir et non à fermer les yeux*» (p. 125). I termini determinati di una eventuale contrattazione non sono ancora chiari e soprattutto non compare l'identità di un soggetto storico, definibile come controparte degli imperi informatici. Ganascia ci delinea tuttavia con grande chiarezza i termini di una nuova e dirompente situazione.

[3] Mi sembra interessante notare che Anderson (*Immagined Communities,* 1991, trad. it. *Comunità immaginate*) e Appadurai (*Modernity at large*, 1996, trad. it. *Modernità in polvere*), pur affrontando il discorso da un punto di vista rigorosamente antropologico, giungono a conclusioni molto simili a quelle di Ganascia, per quanto riguarda sia il disgregarsi degli stati moderni, sia la manipolazione del consenso.

RECENSIONE A "L'ALBERO INTRICATO"

David Quammen, *L'albero intricato*, trad. it. di Milena Zemira Ciccimarra, Adelphi, Milano 2020.

Marco FERRAGUTI

La metafora dell'albero per rappresentare la storia della vita e le relazioni fra i viventi è così strettamente associata alla nostra idea di evoluzione che è difficile rendersi conto del fatto che Charles Darwin, che pure l'aveva menzionata nel suo libro più famoso[1] non si spinse mai a pubblicarne uno. O meglio non pubblicò mai immagini di alberi filogenetici "reali", ossia popolati da vere diverse forme di viventi. Ne disegnò timidamente alcuni nei suoi taccuini, come quello qui raffigurato, che mostra la nostra parentela con le scimmie antropomorfe (Fig. 1).

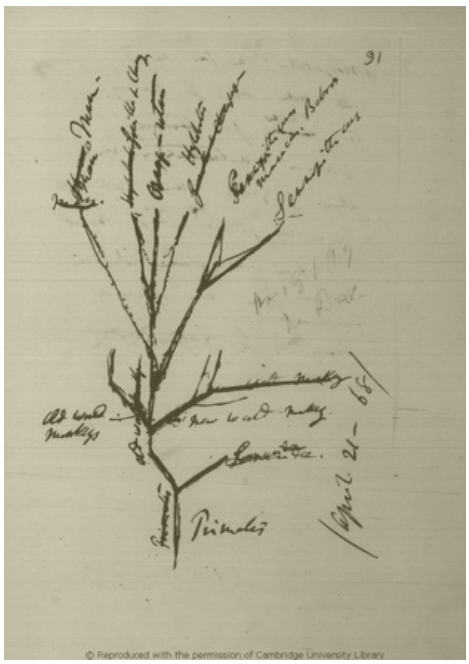


Figura 1

In realtà il vero "inventore" degli alberi filogenetici come noi li vediamo oggi sui libri di testo e sui giornali fu Ernst Häckel, entusiasta divulgatore del darwinismo in Germania e nel mondo, in seguito alla straordinaria diffusione dei suoi libri. Häckel stesso era cosciente dell'importanza fondamentale del suo lavoro: «Nel 1866, nell'introduzione sistematica alla mia storia generale dell'evoluzione (nel secondo volume della *Morfologia generale*) io ho stabilito una serie di tavole genealogiche ipotetiche per i gruppi maggiori degli organismi, e con ciò ho fatto in realtà il primo tentativo di costruire praticamente gli *alberi genealogici* degli organismi nella guisa richiesta dalla teoria dell'evoluzione. Ciò

[1] «Come i germogli crescendo danno vita a nuovi germogli e questi, se sono vigorosi, si diramano e sovrastano da tutti i lati tanti rami più deboli, così è accaduto, mediante la generazione, al grande albero della vita, che riempie con i suoi rami morti e spezzati la crosta terrestre e ne copre la superficie con sempre nuove, splendide ramificazioni», Charles DARWIN, *L'Origine delle specie*, trad it. G. Pancaldi, BUR, Milano 2009, pp. 143-144.

facendo, io avevo piena coscienza delle straordinarie difficoltà di questo importante compito».[2]

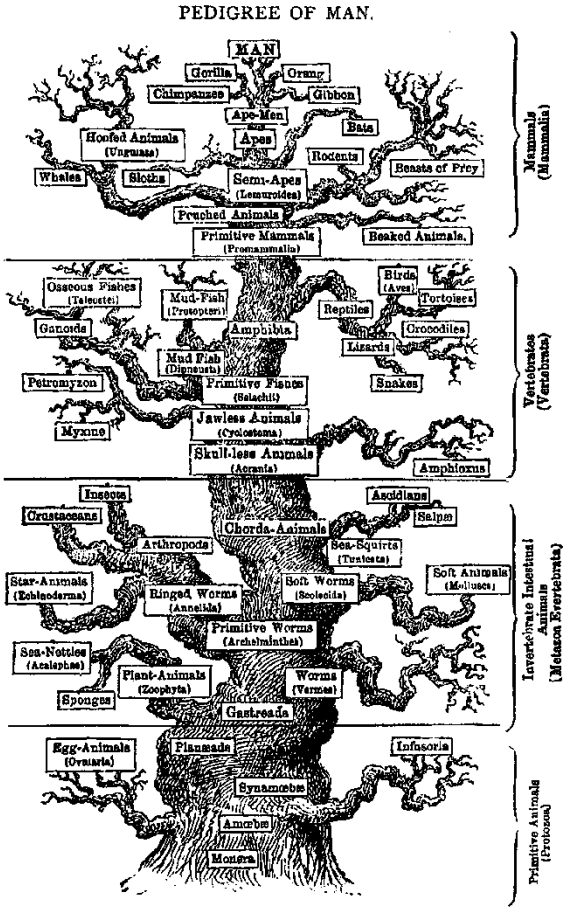


Figura 2

Haeckel, contrariamente a Darwin, pubblicò moltissimi alberi filogenetici, (Fig. 2) dotati di caratteristiche particolari, che balzano subito all'occhio, quali una marcata direzionalità e, naturalmente, la posizione apicale dell'uomo. Il peso della tradizione haeckeliana e la popolarità dei suoi scritti fecero sì che i suoi alberi dettarono "il" modo di disegnare alberi di gran parte del novecento (ne sanno qualcosa i biologi e naturalisti della mia generazione!).

Il libro del quale ci occupiamo qui è dedicato agli alberi filogenetici, e si pone una domanda centrale sull'argomento: *Come sono cambiati gli alberi filogenetici in conseguenza delle scoperte della biologia degli ultimi 50 anni?* Cercherò di dimostrare che, mentre la rassegna dei cambiamenti delle nostre idee a seguito delle nuove scoperte della biologia è uno scopo riuscito, l'dea centrale perseguita dall'autore, ossia che le nuove scoperte hanno causato una rivoluzione nel modo di concepire gli alberi, rendendo addirittura la metafora stessa obsoleta, è quanto meno velleitaria. Cominciamo dal titolo, *L'albero intricato*, che è la traduzione letterale dell'originale inglese, *The entangled tree*. La parola *entangled* fa correre subito la mente del lettore interessato all'evoluzione all'ultima pagina dell'*Origine* darwiniana, meraviglioso inno alla natura e alla sua creatività guidata da leggi «*It is interesting to contemplate an entangled bank…*», (È interessante osservare una riva intricata…). Dunque l'aggettivo "intricato" a corredare la parola "albero" è certamente un richiamo darwiniano. Ma è giustificato? Quammen coglie bene il fatto che non si può negare che Darwin fu colui che trasformò la vecchia idea dell'*albero della vita* in una rappresentazione delle relazioni genealogiche tra i viventi (p. 30). In effetti, già Lamarck, il primo evoluzionista moderno, ci aveva provato (p. 42), ma i sui alberi fatti

[2] Ernst HAECKEL, *Natürliche Schöpfungsgeschichte*, G. Reimer, Berlin 1868; trad. it. D. Rosa, *Storia naturale della creazione*, UTET, Torino 1892, pp. 229-230.

di linee tratteggiate e incerte - ancorché "popolati" fin da subito da esseri reali e con i loro nomi scritti - appaiono oggi ai nostri occhi come l'archeologia della rappresentazione degli alberi.

Darwin invece, nell'*Origine*, spiega a lungo la metafora dell'albero: «I rami verdi e germoglianti possono rappresentare le specie esistenti, mentre quelli prodotti a ogni anno precedente rappresenteranno la lunga serie delle specie estinte».[3] Allega l'unica figura dell'*Origine,* (Fig. 3) un diagramma completamente teorico, che gli serve per illustrare le sue idee sulle relazioni storiche tra i viventi. Balza all'occhio che questo

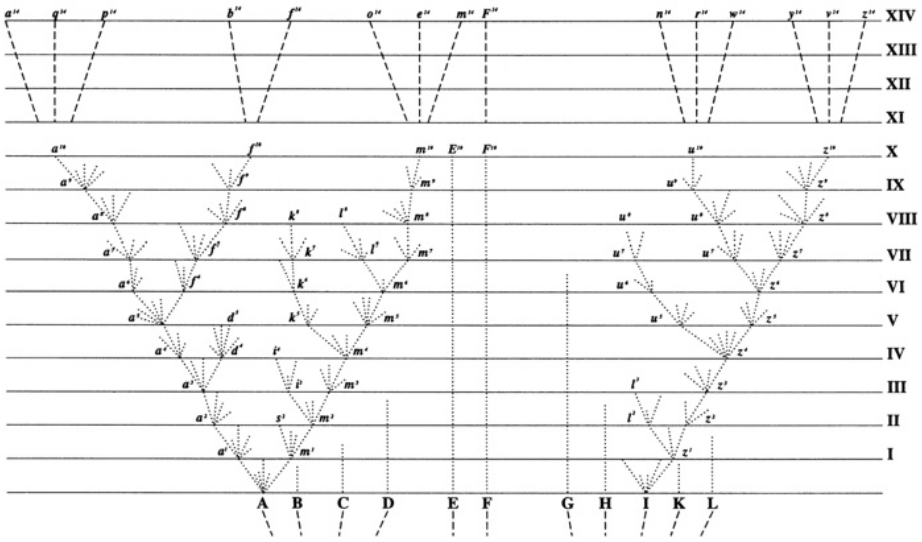


Figura 3

diagramma non assomiglia molto a un albero, ma al più a un cespuglio. Comunque, Darwin lo discute lungamente, per varie pagine, sottolineando che le righe orizzontali che "sezionano" l'albero rappresentano il tempo («Gli intervalli fra le righe orizzontali del diagramma possono rappresentare ciascuno un migliaio di generazioni…»)[4] e ponendo in risalto la differenza fra linee coronate da successo, linee che si estinguono, e linee che si mantengono inalterate per periodi lunghissimi. E naturalmente Darwin, che non perde mai d'occhio il suo obiettivo principale, ossia sottolineare l'importanza della competizione e della selezione naturale come meccanismo principale del cambiamento, lo fa anche quando illustra i dettagli dell'"albero". Si potrebbe dunque concludere che Darwin fu il "codificatore" degli alberi filogenetici come li intendiamo ora, ma certo non il "disegnatore".

Per dimostrare il suo punto, Quammen la prende da lontano, ed è questa la parte più riuscita del libro: una rassegna di come sono cambiate le idee degli evoluzionisi nel

[3] DARWIN, *L'origine delle specie,* p. 143.
[4] *Ivi*, p. 129.

corso del tempo sulle relazioni storiche fra i viventi, almeno al livello più elevato, quello dei Regni. Per il padre delle scienze naturali, lo svedese Linneo, i Regni erano due, *Animale* e *Vegetabile*. All'interno degli animali vi erano sei classi, *Quadrupedia*, *Aves*, *Amphibia*, *Pisces*, *Insecta* e *Vermes*. Quest'ultimo raggruppamento comprendeva tutti i viventi che non stavano nelle classi precedenti, dai lombrichi ai nautili, dalle meduse alle stelle di mare, e infine qualche essere unicellulare. Questi ultimi vennero elevati a Regno, *Protoctista*, da John Hogg nel 1860 (e furono ribattezzati da Häckel nel 1866 con il nome di *Protista*)[5] per accogliere gli unicellulari, separandoli così da animali e piante. Lo stesso Häckel distinse all'interno degli unicellulari un nutrito gruppo, da lui chiamato *Monera*, comprendente quegli esseri unicellulari non dotati di nucleo o altri organelli visibili. Nel 1938 Herbert F. Copeland elevò le monere a Regno, un Regno enorme comprendente tutti gli esseri unicellulari a condizione procariote.[6] E così siamo arrivati a 4 Regni: piante, animali, protisti e monere. Restavano fuori i funghi, che fecero il loro ingresso trionfale come regno nella storia della sistematica con i lavori pubblicati da Whittaker negli anni '60.[7] Whittaker non si limita a introdurre il nuovo Regno – basandosi sul ruolo ecologico dei funghi – ma ci mostra un diagramma con le relazioni filogenetiche che intercorrono fra i Regni (Fig. 4).

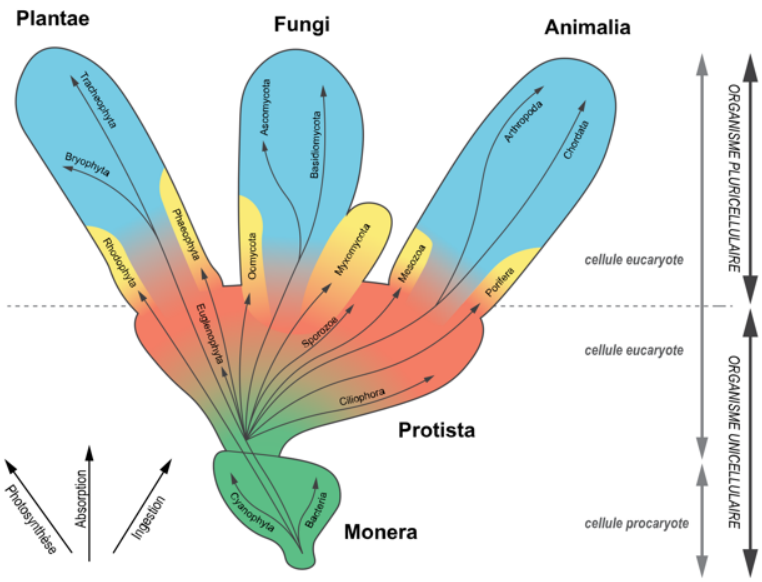


Figura 4

Quammen così ci ha condotti a tempi per così dire storici, quelli nei quali inizia a lavorare il suo "eroe" principale, Carl Woese. Ma prima di parlare di lui, Quammen ci racconta lungamente della vera *enfant terrible* di questa storia: Lynn Margulis, che in un libro molto diffuso, *Five kingdoms,* divulgò il sistema di Whittaker. Accanto a questo lavoro, il merito principale di Margulis fu quello di "resuscitare" un'idea "eretica" proposta fra

[5] Quammen (p. 211) commenta che «Fu un atto visionario di ardire quasi copernicano, che all'epoca passò per lo più inosservato e non destò alcuno scalpore».
[6] Procariote è un termine derivato dal greco che significa "prima del nucleo" e designa quegli unicellulari nei quali non si riconosce un nucleo, né organelli.
[7] R. H. WHITTAKER, *New Concept of Kingdoms of Organisms*, "Science", 3863, Vol. 163, 1969, pp. 150-160.

il 1905 e il 1910 dal dimenticato biologo russo Konstantin Sergeevic Merezkovskij, e che cioè le cellule eucariote, ossia quelle di protisti, animali, piante e funghi, si siano formate attraverso un processo di simbiosi,[8] cioè che ad un certo punto della storia della vita sulla terra alcune monere, ossia dei procarioti, fossero "andate a vivere" stabilmente *dentro* ad altre cellule diventando i mitocondri, e altre dando origine ai cloroplasti, attuando così un processo di "simbiogenesi" (Figura 5). Quammen racconta tutto ciò in un modo abbastanza diffuso come una *ouverture* della (vera) opera rivoluzionaria che comincia sì con Margulis – che non nascose mai i suoi sentimenti antidarwiniani - ma si espande a partire dagli anni '70 del Novecento. A me sembra tuttavia che solo seguire ciò che è successo a partire da Linneo ci fa capire che il cambiamento è sempre stato presente nella storia della sistematica, e che si tratta di un fenomeno continuo, piuttosto che di una rivoluzione!

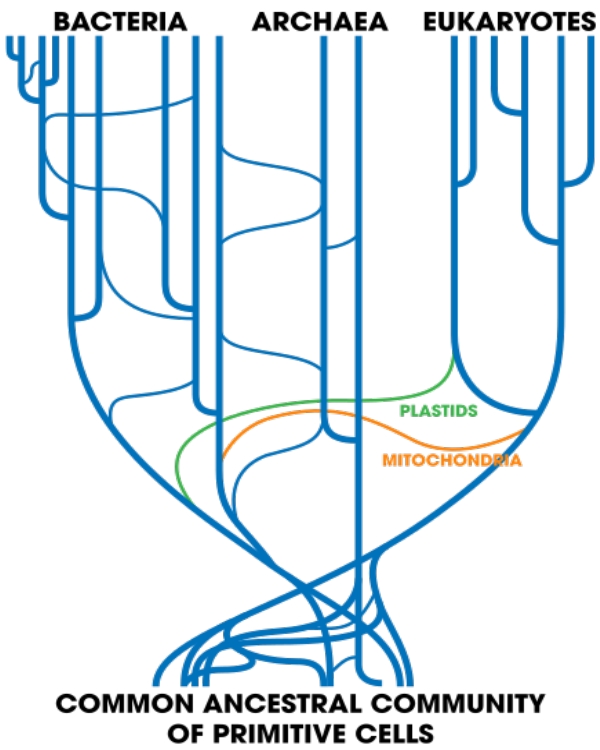


Figura 5

E veniamo a Carl Woese, un microbiologo e biofisico che applicò per primo l'idea – oggi accettata da tutti – che confrontando alcune molecole fondamentali dei viventi si potesse ricostruirne la storia passata. Con un lungo ed estenuante lavoro di confronto dell'RNA, Woese e i suoi collaboratori scoprirono all'interno delle monere (batteri e forme affini) una straordinaria varietà di forme, ma in particolare compresero che quell'universo di procarioti erano in realtà *due* universi, simili ad un'osservazione superficiale (si tratta di cellule piccolissime), ma profondamente diversi dal punto di vista molecolare. Woese dunque

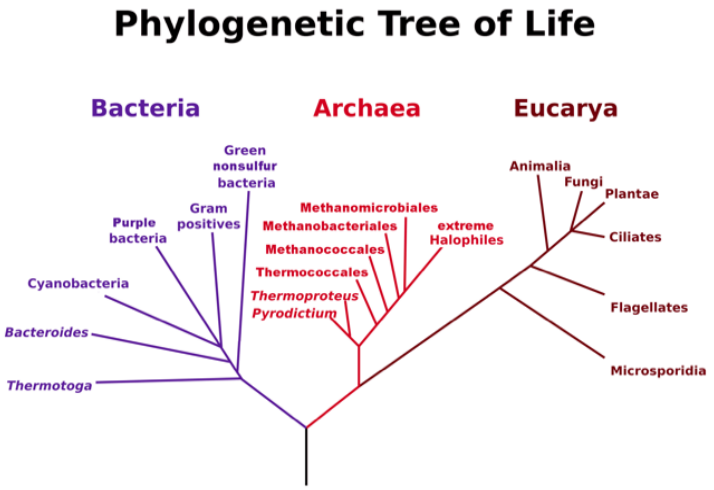


Figura 6

[8] Per "simbiosi" si intende vita comune permanente o duratura fra due o più specie differenti.

propose l'istituzione di un nuovo Regno, che chiamò *Archaea*. E propose, sempre sulla base di confronti molecolari, che il modo migliore di rappresentare le relazioni tra i viventi fosse quello di raggrupparli in tre "domini", *Bacteria*, *Archaea* ed *Eucarya* (questi ultimi comprendenti i Regni piante, funghi, animali e protisti) (Fig. 6).

Come a dire che l'"invenzione" della cellula eucariote, con nucleo e organelli sia stato un grande passo avanti della vita, unificante quattro regni. E gli archei si troverebbero "sulla strada" che porta agli eucarioti. È facile vedere come questo suggerimento di Woese cozzava contro il sistema dei cinque Regni di Whittaker (e della sua combattiva apostola Margulis). Dunque ci troviamo di fronte ad un'altra correzione di rotta, e sostanziale, nella *costruzione* dell'albero della vita (val forse tuttavia la pena di ripetere che gli alberi *non esistono*, sono semplicemente un *modo* di rappresentare le relazioni *storiche* fra i viventi, come lo sono gli alberi genealogici per le famiglie).

Tuttavia la storia si complica ben di più: negli stessi anni nei quali Woese sviluppava la sua critica agli alberi filogenetici tradizionali, si andavano accumulando dati con un ritmo impressionante sul trasferimento orizzontale di geni, ossia sulla possibilità che i geni non fossero trasferiti solo da genitori a figli durante la riproduzione, ma anche fra organismi diversi, a volte molto distanti (HGT, *Horizontal gene transfer*). Questo fenomeno era noto da molto tempo fra i batteri (tra l'altro facilitò l'identificazione del DNA come materiale genetico da parte di Avery, McLeod e McCarty nel 1944), ma con il miglioramento delle tecniche di biologia molecolare negli anni 60' e 70 del Novecento si scoprì che si trattava di un fenomeno molto più più diffuso di quanto si credesse. Quammen ci racconta molte di queste scoperte («il suo genoma [del batterio *Escherichia coli*] conteneva almeno 755 geni acquisiti per trasferimento orizzontale, vale a dire il 18% del suo DNA», p. 324), fino a spingere alcuni autori a rappresentare le relazioni filogenetiche fra procarioti come una rete complessa e non più come un albero (p.325). Se l'HGT fosse stato limitato al mondo dei procarioti, batteri e archei, la cosa non sarebbe stata sconvolgente. Ma, di giorno in giorno e ancor oggi, continuano a uscire dati su trasferimento orizzontali di geni anche fra procarioti ed eucarioti e addirittura fra gruppi diversi di eucarioti (funghi-insetti; piante-animali…).

Tuttavia, di quale entità di HGT stiamo parlando? Credo che il record imbattuto fra gli animali riguardi i rotiferi bdelloidei, piccoli invertebrati acquatici diffusissimi: «Più precisamente, trovarono almeno ventidue geni provenienti da creature diverse, geni che dovevano esserci arrivati per trasferimento orizzontale. Alcuni erano batterici, altri fungini; uno era venuto da una pianta […] Lavori successivi sullo stesso rotifero suggeriscono che l'otto per cento dei suoi geni era stato acquisito per trasferimento orizzontale da batteri o altre creature dissimili» (p. 295).

La vera domanda a questo punto è: dando per acquisito il fenomeno dell'HGT, è questo in grado di stravolgere le nostre idee fino al punto da abbandonare la metafora dell'albero come rappresentazione della storia dei viventi? Quammen sembra insinuarlo, attraverso le parole di alcuni scienziati che incontra: «L'albero della vita non è in realtà una categoria perché la storia della vita semplicemente non assomiglia a un albero» (p. 433). È lecito fare nostra la critica agli alberi come rappresentazione? Io credo di no. In fondo, se il confronto di molecole di RNA ha permesso a Woese di costruire una storia, a forma di albero, che ha un senso, allora l'albero potrebbe ancora essere una buona rappresentazione. Magari l'albero potrebbe avere delle reticolazioni basali, come mostra la Figura 6, che rappresentano gli abbondanti scambi di geni fra procarioti. Magari potremmo aggiungere le linee che indicano i fenomeni di simbiogenesi, ma francamente l'8% record di HGT osservato nei rotiferi non mi sembra in grado di scalzarlo! Mi sembra che sia il caso di discriminare fra la situazione dei procarioti (nei quali gli HGT sono straordinariamente diffusi) e quella degli eucarioti: il fatto che organismi eucarioti siano in grado di acquisire geni attraverso un trasferimento orizzontale anche da organismi distantissimi non offusca il fatto che esista e sia in principio identificabile una relazione padre-figlio, o antenato-discendente, che è alla base della costruzione di un albero.

Il merito del libro di Quammen invece è enorme nel senso dell'accompagnarci in un modo prospettico ad una cavalcata sui cambiamenti – questi sì rivoluzionari – della biologia degli ultimi 50-60 anni, e devo dire che sentirsi raccontare eventi che abbiamo vissuto in diretta con l'occhio distaccato di uno storico, è un esercizio veramente utile. Quammen è un bravo scrittore, e usa una tecnica sua, che si basa molto su interviste ai protagonisti della scienza (suo è il magnifico *Spillover*, il libro – ahimé – ormai famoso che racconta dei passaggi di virus dagli animali all'uomo) e rende così molto vivo il racconto.

Mi sembra però che Quammen indulga ad una moda dilagante in certa letteratura, la moda del "Darwin ha sbagliato". È strano da parte di un autore che ha scritto il mio libro preferito su Darwin (*L'evoluzionista riluttante*, Codice, 2008). Fateci caso: quante volte avete letto che Darwin ha sbagliato nei titoli dei giornali? Titoli impietosi: sarebbe come affermare che Copernico ha sbagliato sulla base dei nuovi dati della radioastronomia. A mio avviso, l'autore dà troppo spazio alle parole di molti degli autori citati che vanno avanti su questa linea: «…la selezione naturale era secondaria, poiché determinava solo la conservazione o la distruzione delle specie una volta che sono nate» (p. 161); «È qualcosa di radicalmente diverso […] dall'evoluzione descrittaci da Darwin, il quale si era concentrato su animali e piante» (p. 291); «Se è così, si tratta

di un aspetto dell'evoluzione che non era stato contemplato da Charles Darwin» (parlando dell'HGT).

Questi difetti non tolgono nulla alla piacevolezza e scorrevolezza del libro di Quammen, un testo fortemente consigliabile a chi voglia imparare da un grande scrittore la storia dell'ultimo mezzo secolo della biologia.

RECENSIONE A "LE CONFERENZE DI PARIGI. MEDITAZIONI CARTESIANE"

Edmund Husserl, *Le conferenze di Parigi. Meditazioni Cartesiane*, a cura di Diego D'Angelo, Giunti editore/Bompiani, Firenze-Milano 2020.

Franco SARCINELLI

Le *Meditazioni Filosofiche* rappresentano un momento importante per Edmund Husserl in quanto aggiungono un tassello fondamentale nello svolgimento complessivo del suo pensiero. La loro composizione procede attraverso una serie di tappe che è opportuno ricordare per mettere a fuoco con più precisione il senso della operazione teorica condotta dall'autore. Il primo momento è stato costituito dalle due conferenze tenute da Husserl il 23 e il 25 Febbraio 1929 a Parigi dal titolo *Einleitung in die transzendentale Phänomenologie*. La sede non era casuale: da un lato, veniva incontro al crescente interesse dei filosofi francesi per la fenomenologia, e, ancor più, lo svolgimento delle conferenze presso l'Amphithéâtre Descartes della Sorbona, il luogo che riconduceva simbolicamente il riferimento alle *Meditationes de Prima Philosophia* di Cartesio, ovvero il fondatore del Cogito moderno su cui Husserl intendeva confrontarsi criticamente avanzando la idea di una egologia trascendentale. Immediatamente dopo le conferenze parigine Husserl si impegnò a rivedere e ad accrescere il testo fino a una stesura che trasmise al giovane Emmanuel Lévinas, neo-dottore di ricerca con la tesi intitolata *La theorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Compiuta da Lévinas la traduzione francese con il supporto di G. Peiffer, l'opera uscì con l'appropriato titolo di *Méditations Cartésiennes* nel 1931. Husserl non era particolarmente soddisfatto della traduzione e neppure del suo proprio testo, in seguito anche allo scambio di vedute su di esso con i suoi collaboratori più stretti, a partire da Roman Ingarden. Per diverso tempo continuò ad apportare delle modifiche senza tuttavia mai giungere a una forma del tutto definitiva. Per questa ragione la prima edizione tedesca come approdo conclusivo di questo accidentato percorso uscì ad opera di Stephan Strasser soltanto nel 1950, diventando il riferimento testuale per gli studiosi husserliani. Questa

complicata vicenda della pubblicazione non fa che mettere in evidenza la rilevanza strategica per la fenomenologia dei temi dell'ego trascendentale e della intersoggettività e come su di essi si addensassero argomenti critici mai pienamente dissolti. In questo senso quanto mai propizia giunge alle stampe nel 2020, su iniziativa meritoria della Giunti Editore/Bompiani, questa nuova edizione delle *Meditazioni Cartesiane* per la esaustività delle fonti e le modalità con le quali essa è presentata al lettore. Merito del curatore Diego D'Angelo è quello di aver posto a fronte della traduzione italiana l'originale tedesco sia delle *Conferenze di Parigi* sia delle *Cartesianische Meditationen,* oltre che aver aggiunto il testo originale dei S*ommari* delle sue lezioni e le *Annotazioni Critiche* al testo di Roman Ingarden. Questo insieme offre una panoramica completa della problematica attorno a cui Husserl ha continuato a lavorare. Inoltre, la traduzione è linguisticamente aggiornata e prende come riferimento testuale la più recente e sorvegliata edizione tedesca del libro, quella dell'editore Meiner di Amburgo pubblicata nel 2012.

L'impianto complessivo del libro è chiaro e coerente: Husserl accompagna il lettore attraverso le prime quattro meditazioni che gettano le basi teoriche necessarie per affrontare i punti salienti della quinta *Meditazione*, che per estensione copre quasi la metà dell'intero volume. Che il percorso sia faticoso lo si evince dai primi due paragrafi della seconda *Meditazione*: le differenti proposizioni sono in esso accompagnate dall'avverbio "forse" e, in particolare, sulla riduzione trascendentale si dice che può sembrare «come una scienza che ci condanna al solipsismo» e «ancora non si può prevedere come, nell'atteggiamento della riduzione, possano porsi come essenti altri ego» (p. 167), salvo poi rassicurare il lettore di non spaventarsi «in quanto filosofi all'inizio» (tra l'altro, sui passaggi di questi stessi primi due paragrafi si appuntano specifiche osservazioni critiche di Ingarden riportate a fine volume). In ogni caso, questa seconda *Meditazione*, dopo aver preso nel corso della precedente le distanze dalla sostanzialità del Cogito cartesiano a favore di un ego trascendentale attraverso l'*epoché* fenomenologica, con la messa tra parentesi del mondo 'naturale', apre il campo della esperienza, ponendo la riflessione trascendentale come una esperienza trascendentale in quanto *ego cogito cogitatum* di cui traccia i connotati. Ne viene un mondo 'ridotto' al suo puro manifestarsi. Dispiegato il campo trascendentale di esperienza, Husserl procede speditamente nella terza *Meditazione* sulla questione della costituzione, che non è altro che far apparire ciò che si manifesta nella esperienza concreta, nei modi e negli orizzonti che gli sono propri. Ne viene il passaggio successivo della quarta *Meditazione*, nella quale si pone a tema il problema costituivo di eminente importanza, che concerne la determinazione dell'ego trascendentale. Scorrendo i titoli dei paragrafi che la inaugurano – nell'arco che va dal § 30 al § 33 –, si ha chiaramente l'idea di come

Husserl proceda per configurare l'ego nel suo autocostituirsi. Eccone l'elenco: "L'ego trascendentale è inseparabile dai suoi vissuti"; "L'io come polo identico dei suoi vissuti"; "L'io come substrato di abitualità" per arrivare al § 33 intitolato "La piena concrezione dell'io preso come monade e il problema della sua autocostituzione". Si parla quindi di un ego «concreto solo nella multiformità in continuo scorrimento della sua vita intenzionale, e negli oggetti qui intesi ed eventualmente costituiti per essa come essenti» (p. 233), un ego per il quale Husserl adotta il termine monade nella funzione di totalità del flusso esperienziale, a dire un rimando leibniziano che va a rimarcare la distanza dal Cogito cartesiano. La chiusura del § 33 è illuminante sul piano teorico, in quanto si afferma che «il problema dell'analisi fenomenologica di questo ego monadico (il problema della sua costituzione per se stesso) dovrà includere tutti i problemi costitutivi in generale», da cui ne viene che «la fenomenologia di questa autocostituzione coincide con la fenomenologia in generale» (p.235). Altrettanto rilevante è la impegnativa presa di posizione che corona l'intera quarta *Meditazione* per cui l'autoanalisi dell'ego – "*ego cogito*" – viene identificata come "idealismo trascendentale", con l'apparentamento del fenomenologico-trascendentale con un idealismo trascendentale: «Se condotta in questa concrezione sistematica, la fenomenologia è *eo ipso* "idealismo trascendentale", per quanto in senso essenzialmente nuovo» (p. 265), concettualizzazione che suscitò un ampio dibattito tra gli allievi di Husserl critici nei confronti di un certo soggettivismo idealistico del maestro. D'Angelo nella sua *Introduzione* chiarisce opportunamente il "senso essenzialmente nuovo" cui fa riferimento Husserl con questa osservazione:

> La costituzione è un far-vedere: in questo senso l'idealismo trascendentale non è un idealismo che riduce il mondo a "prodotto" della soggettività ma si limita ad affermare che la condizione ultima perché qualcosa possa manifestarsi è che ci sia una coscienza cui questo qualcosa si manifesta effettivamente. (p. 22)

Si arriva così al nodo cruciale che la quinta *Meditazione* affronta, il cuore delle *Meditazioni Cartesiane*: l'accesso al mondo delle dirette esperienze intersoggettive. Autenticare la validità del mondo intersoggettivo è un obiettivo di grande rilievo e in qualche modo apre l'orizzonte a quel mondo storico della vita preconizzato ne *La crisi delle scienze europee*. Le domande attorno alle questioni inerenti la quinta *Meditazione* si affollano e D'Angelo le pone nel giusto ordine:

> Come recuperare l'esperienza dell'estraneo, dell'altro io, dell'*alter ego*? Come fondare la possibilità di una intersoggettività trascendentale? E si può giungere, attraverso questa intersoggettività, a giustificare un qualche senso di oggettività della verità per tutti? (p. 23)

Domande su cui Husserl si espone in modo esteso e articolato a partire dalla questione dell'oltrepassamento della concezione solipsistica dell'ego, ovvero del *solus ipse,* avendo ben presente le critiche dei suoi stessi estimatori su questo nodo problematico. È interessante seguire i passi che portano alle risposte in successione alle domande poste che configurano l'insieme delle argomentazioni inerenti al titolo di questa quinta *Meditazione*, "Scoprimento della sfera dell'essere trascendentale in quanto intersoggettività mondo logica". Husserl fa ricorso alle risorse offerte dalla fenomenologia passate in rassegna nelle precedenti quattro meditazioni per venire a capo delle questioni qui poste in essere. Partendo dalla notazione che al fondo di ogni riduzione possibile il mio corpo-oggetto (*Körper*) è anche corpo vivo (*Leib*), ne viene che il corpo-oggetto dell'altro, in base a un procedimento di analogia, assume caratteri di somiglianza al mio corpo vivo ed entra per accoppiamento (*Paarung*) nel mio campo esperienziale, da cui la nozione di *alter ego* e il superamento del solipsismo. Scrive Husserl:

> Ma il secondo ego non è semplicemente qui in autodatità; esso è costituito come *alter ego*, dove però l'espressione "*alter ego*" indica come momento un ego che io stesso sono nel mio proprio […] l'altro è un rispecchiamento di me stesso, pur senza essere un rispecchiamento nel senso pieno della parola. (p. 279)

Attraverso una serie di ulteriori specificazioni si giunge al § 55 il cui titolo dice in sintesi quale approdo è possibile intravvedere: "Il farsi-comunità delle monadi e la prima forma di oggettività: la natura intersoggettiva". Come chiarisce D'Angelo,

> il nesso tra ego e alter ego è un intersoggettività trascendentale: ad essere in questione sono le condizioni di possibilità per cui il mio ego si trova all'interno di un'intersoggettività, dalla quale poi si possono vedere sorgere i costrutti intersoggettivi di grado più alto, come la comunità intermonadica, la società spirituale e così via. (p. 27)

In chiusura, Husserl ribadisce che compito della fenomenologia, così come lui la intende è fornire una fondazione filosofica alle scienze e questo passo che si trova nel § 64, intitolato "Conclusioni", lo sottolinea con una accentuazione verbale che è opportuno cogliere nelle sue intenzioni programmatiche:

> Le ricerche, da noi predelineate vagamente in ciò che precede, sulla costituzione trascendentale di un mondo, non sono altro che l'inizio di una chiarificazione radicale del senso e dell'origine (ossia del senso a partire dall'origine) dei concetti di mondo, natura, spazio, tempo, essenza animale, uomo, anima, corpo vivo, comunità sociale, cultura e così via. Risulta dunque chiaro che l'effettiva realizzazione delle ricerche così indicate dovrà portare a tutti quei concetti che fungono, non indagati, da concetti fondamentali delle

> scienze positive, ma che sorgono nella fenomenologia in una chiarezza e distinzione che non lasciano più spazio libero per nessuna questione concepibile. (p. 389)

Con questa conclusione Husserl intende ribadire la salda affidabilità delle meditazioni condotte a termine e annuncia la necessità di ulteriori chiarificazioni a partire dal quadro concettuale esposto nel libro fino alla forte e perentoria – si potrebbe definire 'ardita' – affermazione che

> un proseguimento radicale e universale delle *Meditazioni Cartesiane* o, il che è lo stesso, di una universale conoscenza di sé, è la filosofia stessa, e include ogni scienza autentica che sia responsabile di se stessa. (p. 393)

A chiudere la sua *Introduzione,* Diego D'Angelo propone un rapido excursus sulla ricezione di questa opera nel panorama europeo e fa riferimento in particolare all'ambito francese, che è quello che si è più impegnato nel confronto con le *Meditazioni Cartesiane*, tenendo conto della circostanza che i nomi su cui egli più si sofferma, Lévinas e Merleau-Ponty, riguardano i due filosofi che, entrambi molto giovani, assistettero personalmente alle conferenze di Parigi del 1929. La questione speculativa sulla quale questi autori si sono confrontati criticamente con Husserl inerisce alla prospettiva delle *Meditazioni* a proposito della dinamica ego/alter ego. Lévinas tende a rovesciare il primato dell'ego nella costituzione dell'altro, indicando come originario l'altro, per cui l'alterità andrebbe equiparata ad una esteriorità radicale che si evidenzia attraverso la epifania del volto. Questo evita una sussunzione dell'altro all'ego che porterebbe i germi di un possesso con i tratti della violenza, mentre il rispetto della assoluta alterità dell'altro sarebbe la premessa di un riconoscimento reciproco sotto il segno della pace. Da parte sua, Merleau-Ponty avanza una critica per molti aspetti simile ma su un differente piano concettuale con la sua proposta di trasformazione della fenomenologia della coscienza nella ontologia della carne. Pertanto, lo studioso francese insiste sulla originarietà della carne visibile, altrettanto del mio corpo che di quello dell'altro, mettendo in questione quindi la egologia di marca husserliana. Va aggiunto che il riferimento in nota di D'Angelo a un testo di Paul Ricoeur di analisi sulla quinta *Meditazione* può essere integrato con le pagine che Ricoeur dedica in *Sé come un altro* ad un confronto serrato tra Husserl e Lévinas, nelle quali perviene alla idea che andrebbero incrociate tra loro in quanto il primo si pone su un piano gnoseologico e il secondo su un piano etico. Ed è di fatto sul piano etico che Derrida nel suo saggio *Violenza e metafisica* assume criticamente la posizione di Lévinas, al quale obietta che ricondurre l'altro al proprio è condizione utile e necessaria, di per sé non violenta, per il riconoscimento dell'altro in quanto tale. Inoltre, l'epifania del volto presuppone quel volto come parte del corpo vivo coglibile dall'essere vivente del mio corpo. Sullo stesso

tenore Derrida, allineandosi con le posizioni di Husserl, respinge l'assunto merleaupontiano, sostenendo che è l'originarietà della carne del mio corpo vivo a determinare quella altrui. Se si aggiunge che la fenomenologia ha avuto un ruolo determinante nella formazione giovanile di Sartre, diventa del tutto evidente quanto essa sia stata un terreno fertile per tutta una epoca della filosofia francese, tradizione poi messa da parte da coloro che Ricoeur definì i "quattro cavalieri dello strutturalismo", ovvero Lévi-Strauss, Foucault, Lacan e Althusser. Questa nuova edizione della *Meditazioni Cartesiane* offre l'occasione non solo per tornare a considerare il ruolo importante giocato da questa opera nell'intero quadro della fenomenologia husserliana ma anche e ancor più per riaprire il dibattito sul ricco repertorio tematico che essa contiene e sul quale la filosofia di oggi non ha terminato di misurarsi.

RECENSIONE A "INSEGNARE FILOSOFIA IN UNIVERSITÀ"

Gabriella de Mita, Alessandra Modugno, *Insegnare filosofia in università. Riflessioni teoretiche verso nuovi scenari metodologici*, Franco Angeli, Milano 2020

Andrea REVELLI

Il volume scritto a quattro mani da Gabriella de Mita e Alessandra Modugno rappresenta l'impegno di due docenti universitarie nei confronti dell'insegnamento accademico della filosofia, espresso attraverso una profonda riflessione teoretica che è frutto di percorsi di ricerca e mira ad esplorare il mondo della docenza, declinato secondo l'esperienza filosofica e i soggetti che vi sono coinvolti. Un elemento decisivo che accomuna e guida il pensiero delle due autrici riguarda la tipologia di studenti a cui si rivolgono: entrambe si occupano infatti della formazione di futuri educatori. Questo aspetto è determinante nella misura in cui l'insegnamento della filosofia si rivolge a dei "professionisti dell'umano" che saranno coinvolti in prima persona nella propria e altrui realtà ontologica, e che devono essere pertanto in grado di dirigere le proprie azioni sulla base di attente e dovute riflessioni.

Gabriella de Mita parte proprio da questi assunti per la definizione delle premesse fondamentali che delineano il progetto di Didattica Universitaria Gruppo-Interattiva (DUGI). In particolare, le riflessioni compiute dalla docente attingono direttamente a due riferimenti filosofici ben precisi.

Anzitutto il pensiero greco, con una grande attenzione alla ricchezza del messaggio socratico, il quale emerge con forza dal testo e serve a delineare i tratti caratteristici della personale visione didattica dell'autrice, nonché le implicazioni di questa sul rapporto docente-studente. L'insegnante viene continuamente sollecitato a prendersi cura del sé, affinché egli possa rispondere adeguatamente al compito educativo e formativo al quale è chiamato. Il richiamo al concetto di *ἐπιμέλεια* e al "conosci te

stesso" sono pertanto moniti chiari alla presa in carico effettiva del proprio portato ontologico per lo svolgimento di quel ruolo docente che non si esaurisce nella mera trasmissione informativa del sapere, ma che è capace di far emergere maieuticamente la domanda di formazione che, quando ci si rivolge agli educatori del futuro, è – e deve necessariamente essere – anche domanda di cura del sé e degli altri. L'insegnante deve quindi acquisire la consapevolezza della sua "responsabilità di essere agente del cambiamento formativo"[1] per potersi disporre all'interno di modalità didattico–educative che, attraverso l'esperienza filosofica, possano accrescere l'atteggiamento critico degli studenti, sollecitando il confronto e l'insorgere di domande nel contesto di relazioni interpersonali, sia duali che gruppali.

Le precedenti riflessioni costituiscono una cornice essenziale alla DUGI, il cui cuore è però fortemente contrassegnato dalle innovazioni del pensiero fenomenologico, e in particolare dal contributo delle conclusioni husserliane, dirette alla definizione di un modello teoretico che sappia guidare l'azione congiunta di insegnanti e studenti. I ragionamenti compiuti dal filosofo austriaco segnano fortemente il contesto didattico della DUGI e gli stessi atteggiamenti dei soggetti che vi fanno parte: tali elementi contribuiscono attivamente alla promozione dell'apprendimento – e quindi al tentativo di risposta della domanda formativa – tramite le spinte al cambiamento promosse dalla modalità gruppale. De Mita, sulla scia delle suggestioni che scaturiscono dagli insegnamenti dei pensatori greci e della fenomenologia, sottolinea quindi l'importanza di determinare condizioni *ad hoc* che siano favorevoli alla costruzione di un'esperienza filosofica che sia formativamente vivificante per docenti e studenti.

Alessandra Modugno si interroga sul legame che sussiste tra filosofia ed esperienza, compiendo un'attenta analisi sul mondo attuale. La docente rileva la presenza di una società contemporanea afflitta dall'imperativo della velocità a tutti i costi, alla quale ci hanno abituato ormai da tempo le macchine prodotte dalla moderna tecnologia. La frenesia esistenziale che ne deriva annulla ogni possibilità di sostare nel sé, spesso concepita una mera perdita di tempo, una fatica insensata. Le conseguenze di questa attitudine vengono individuate dall'autrice in quella "anoressia di pensiero"[2] che caratterizza l'uomo contemporaneo, la quale preclude un importante antidoto ad essa: il filosofare. Oggi, ancora più che in passato, la necessità di dar voce alla filosofia si fa pertanto più pressante, nella prospettiva di un'immagine dell'uomo che possa prendere nuovamente le redini della sua umanità.

---

[1] Gabriella DE MITA, Alessandra MODUGNO (2020), *Insegnare filosofia in università. Riflessioni teoretiche verso nuovi scenari metodologici*, Franco Angeli, 2020, p.32.
[2] *Ivi*, p. 71.

Ecco che allora, per rispondere a questa chiamata, assume un carattere preminente anche il concetto di esperienza – e quindi di esperienza filosofica – che Modugno esplora attraverso un *excursus* storico all'interno del pensiero filosofico occidentale, evocando in particolar modo le posizioni di Husserl, Dewey e Guardini. L'analisi compiuta mette bene in luce la stretta interconnessione che unisce la definizione del concetto di esperienza con le diverse prospettive antropologiche che si sono succedute nel corso del tempo. Quando si parla di esperienza non è quindi possibile svincolarsi dalla considerazione dell'ontologia umana, una posizione che Modugno suffraga dialogando con il pensiero di due pensatori inaspettati: Karol Wojtyla e Michele Federico Sciacca.

Modugno si sofferma poi a chiarire la sua personale prospettiva rispetto alla filosofia, all'esperienza di questa e a chi vi accede. L'autrice è convinta che filosofare sia un atto della mente essenziale alla stimolazione della volontà di ricerca e di scoperta sul sé e sul mondo, ma che al contempo necessiti del totale accoglimento di chi vi si immerge. Tutti infatti possono accedervi, ma solo chi è in grado di assumersene la responsabilità e l'impegno (la "vocazione al filosofare")[3] potrà fare veramente esperienza della filosofia. Il compito del filosofo oggi, nella proposta di Modugno, è quello di essere guida e maestro per tutti i non–filosofi affinché questi possano dotarsi di quegli strumenti atti a rispondere alla propria vocazione umana, senza scendere a compromessi con i canoni della contemporaneità. Le considerazioni che emergono da questa riflessione si riversano coerentemente nel percorso di ricerca che la docente ha sviluppato, nel quale l'esperienza filosofica viene sostenuta propria da una particolare attenzione alla motivazione intrinseca di ogni singolo studente.

Il volume riesce quindi a compiere importanti riflessioni attorno al tema della didattica filosofica, tracciando itinerari che toccano i molteplici aspetti dell'insegnamento oggi e che sospingono a continui e incessanti ripensamenti verso nuove modalità espressive e trasmissive dell'esperienza filosofica, un evento umanamente formativo.

[3] *Ivi*, p. 101.

Contributi speciali

GABRIELE SCARAMUZZA

Per un'estetica del brutto

Manuele BELLINI

(Liceo Don Milani, Romano di Lombardia)

1. Le scissioni del brutto e la "morte dell'arte"

Nel suo saggio *Sul decimo anniversario della morte di Kafka* (1934), Benjamin restituisce dello scrittore praghese quella che può concepirsi come un'immagine dialettica, cui Gabriele Scaramuzza[1] dedica un commento circostanziato in *Kafka a Milano* – sottotitolo: *Le città, la testimonianza, la legge* – dove, in prima istanza, precisa il senso delle antinomie che, sul piano filosofico, la connotano: non si ha, infatti, «qui a che fare con opposizioni frontali e nette separazioni, ma piuttosto con un complesso intrecciarsi di termini e di problematiche. Intreccio d'altro canto che neppure è coincidenza, né irenico mediarsi: irriducibili l'uno all'altro, e pur inseparabili, i concetti convivono qui in uno spazio di aperte tensioni».[2]

Non è un caso che sia l'opera di Kafka l'oggetto di una lettura aliena da una linearità ermeneutica e tutt'altro che orientata alla risoluzione delle conflittualità di temi o a rispondere a questioni di per sé ambigue: evitare i riduzionismi di interpretazioni storicistiche, come quelle di Baioni o di Mittner - dal cui "obiettivismo" solo presunto Scaramuzza dissente[3] - comporta l'assunzione di una prospettiva complessa, e nell'accezione banfiana del termine, dove, e su Kafka in modo paradigmatico come dimostra, le rappresentazioni concettuali tendono a intersecare i loro piani di lettura senza mettere capo a un'*Aufhebung*, a una conciliazione armoniosa dei contrari, e la *Trennung* così esibita testimonia il riconoscimento della multilateralità intrinseca del reale, la correlata necessità di un'ottica problematicistica, la rinuncia antidogmatica a uno sguardo univoco.

---

[1] Ordinario di Estetica presso l'Università degli Studi di Milano dal 1989 al 2009, anno del suo pensionamento. Laureatosi con Dino Formaggio a Pavia nel 1963 con una tesi su *Il pensiero estetico di Antonio Banfi*, già docente a Padova, a Verona e a Sassari.

[2] Gabriele SCARAMUZZA, *Kafka a Milano. Le città, la testimonianza, la legge*, Mimesis, Milano-Udine 2013, p. 251.

[3] Cfr. *ivi*, pp. 193-202.

La scissione, del resto, è uno degli elementi caratterizzanti il brutto inteso come categoria estetica, e in quest'ottica è inquadrabile il pensiero di Scaramuzza, che, soprattutto a partire dagli anni Duemila, con un'attenzione sempre più marcata alla Scuola di Milano,[4] può definirsi estetico solo in senso ampio e generale, configurandosi in realtà come una vera e propria filosofia della cultura, una riflessione sul senso e il valore, anche etico e politico, delle espressioni simboliche, non solo artistiche, dell'uomo,[5] di cui tuttavia il brutto resta la chiave di lettura elettiva.[6]

A un altro livello, di una scissione l'opera di Scaramuzza si può ritenere foriera, avendo insidiato, proprio con l'attenzione al brutto, il dominio pressoché incontrastato, nell'ambito dell'estetica milanese, della categoria classica della bellezza, considerata il perno di una reazione alla decadenza e al nichilismo della civiltà occidentale moderna.[7] Divenuto ordinario nell'Ateneo meneghino nel 1989, infatti, una delle prime ricerche cui Scaramuzza si dedica è la curatela del trattatello *Del Brutto nell'arte* di Giacomo Racioppi,[8] che diventa l'occasione per riannodare i punti di arrivo degli studi svolti negli anni precedenti a Padova, soprattutto, e a Sassari, dove del brutto si era già occupato individuandone gli aspetti salienti, la presenza anche sotterranea nella storia del pensiero estetico, gli intrecci con altre categorie, gli ambiti di lettura, le aperture cui dà luogo: del 1986 è infatti la dispensa dal titolo *L'Estetica e il Brutto*, dove una prospettiva

---

[4] Si vedano in particolare Gabriele SCARAMUZZA, *Crisi come rinnovamento. Scritti sull'estetica della scuola di Milano* (Unicopli, Milano 2000), *L'estetica e le arti. La Scuola di Milano* (Cuem, Milano 2007), *Estetica come filosofia della musica nella Scuola di Milano* (Cuem, Milano 2009); e anche i volumi da lui curati *Omaggio a Paci* (con E. RENZI, 2 voll., Cuem, Milano 2006) e *Ad Antonio Banfi. Cinquant'anni dopo* (con S. CHIODO, Unicopli, Milano 2007); ma già dalla tesi di laurea lo studio del pensiero banfiano era stato portato avanti (cfr. Gabriele SCARAMUZZA, *Antonio Banfi. La ragione e l'estetico*, "Prefazione" di D. FORMAGGIO, Cleup, Padova 1984).

[5] Tale prospettiva si ravvisa soprattutto in quella che si può considerare una "trilogia della traccia", inaugurata da *Incontri. Idee per una filosofia della cultura* (Mimesis, Milano-Udine 2017), seguito da *Smarrimento e scrittura* (Mimesis, Milano-Udine 2019), e infine da *Passaggi. Passioni, persone, poesia* (Mimesis, Milano-Udine 2020).

[6] Cfr. *infra*.

[7] Si allude soprattutto a Stefano ZECCHI, *La bellezza*, Bollati Boringhieri, Milano 1990; Stefano ZECCHI, *L'artista armato. Contro i crimini della modernità*, Mondadori, Milano 1998. Fino alla nomina di Scaramuzza, quello di Zecchi, anch'egli, come Scaramuzza, allievo di Formaggio, era il solo insegnamento di Estetica alla Statale.

[8] Cfr. Giacomo RACIOPPI, *Del Brutto nell'arte*, a cura di G. SCARAMUZZA, con note di M. MAZZOCUT-MIS, Unipress, Padova 1990 (Scaramuzza ne aveva già scritto, e qui ne riprende il testo: *Un contributo italiano alla riflessione sul Brutto. Giacomo Racioppi*, in "Museum Patavinum", n. 5, v. 1, anno 1987, pp. 103-117). Maddalena Mazzocut-Mis inizierà le proprie ricerche, anche sulla scia della collaborazione con Scaramuzza per questo libro, occupandosi di una delle declinazioni del brutto, la mostruosità, di cui metterà in rilievo il valore euristico (cfr. soprattutto Maddalena MAZZOCUT-MIS, *Mostro. L'anomalia e il deforme nella natura e nell'arte* [1992], "Presentazione" di G. SCARAMUZZA, Guerini & Associati, Milano 2013; Maddalena MAZZOCUT-MIS, *Anatomia del mostro. Antologia degli scritti di Étienne e Isidore Geoffroy Saint-Hilaire*, La Nuova Italia, Firenze 1995).

teoretico-sincronica si coniuga, completandosi, con uno sguardo storico-diacronico, che, a partire da Plotino, si estende fino ad Adorno, passando per momenti essenziali come Burke, Lessing, Hegel, Schopenhauer, Hugo o Rosenkranz, e senza trascurare aspetti della riflessione in autori italiani come De Castro, Racioppi o De Sanctis.[9]

Ma la *summa* delle sue acquisizioni si apprezza ne *Il Brutto nell'arte*,[10] testo su cui si imposta il corso dal titolo "Per un'estetica dell'eccesso" tenuto nell'a.a. 1995-1996:[11] arricchito da un'ampia sezione antologica di inediti, soprattutto di lingua tedesca (ma non solo), come Weiße, Ruge, Lotze, Lipps, Volkelt, Cohen, Dessoir, oltre agli autori già affrontati in precedenza, il volume non si limita a delineare una fenomenologia del brutto - altri studi in tal senso non mancano, a partire dal panorama offerto da Rosenkranz, per certi versi ancora attuale[12] - semmai ne raccoglie le prospettive teoriche rinvenendone un fondamento comune nella hegeliana "morte dell'arte".

È infatti l'estetica di Hegel a fare da spartiacque nel *mare magnum* dell'attenzione riservata al brutto nella cultura europea e a rappresentare il momento di consapevolezza del suo ruolo, ancorché accessorio, nella creazione artistica. Scaramuzza cura nel 1979, insieme a Paolo Gambazzi, un'edizione antologica delle

---

[9] Cfr. Gabriele SCARAMUZZA, *L'Estetica e il Brutto*, Centrostampa Palazzo Maldura, Padova 1986. Non da ultimo va ricordata anche la voce "Brutto" per la nuova edizione del *Dizionario di Filosofia* curato da Abbagnano (terza edizione aggiornata e ampliata da G. FORNERO, UTET, Torino 1998[3]; poi in Gabriele SCARAMUZZA, *Il brutto nel dramma moderno*, Cuem, Milano 2001, pp. 33-38). Una sintesi parziale della sua prospettiva sul tema si ha anche nel capitolo "Aperture sul brutto", contenuto in SCARAMUZZA, *Crisi come rinnovamento*, pp. 135-143.

[10] Cfr. Gabriele SCARAMUZZA, *Il Brutto nell'arte*, Il Tripode, Napoli 1995.

[11] Ancora ne conservo il programma, che, del brutto, consente di apprezzare il taglio offertone da Scaramuzza, in particolare l'attenzione al melodrammatico. Oltre a *Il Brutto nell'arte*, figurano, in aggiunta alla parte istituzionale canonica, i seguenti testi: Karl ROSENKRANZ, *Estetica del Brutto* (a cura di S. BARBERA, "Presentazione" di E. FRANZINI, Aesthetica, Sesto San Giovanni 2020); Peter BROOKS, *L'immaginazione melodrammatica* (tr. it. di D. FINK, Pratiche, Parma 1985); Victor HUGO, *Sul grottesco* ("Presentazione" di E. FRANZINI, a cura di M. MAZZOCUT-MIS, Guerini, Milano 1990), insieme a *Ernani* e a *Il re si diverte*; un testo a scelta tra Honoré de BALZAC, *Papà Goriot*, Eugène SUE, *I misteri di Parigi* e Henry JAMES, *L'americano*; infine un libro a scelta tra Heinrich WÖLFFLIN, *Rinascimento e Barocco* (Vallecchi, Firenze 1988), Wilhelm WORRINGER, *Astrazione ed empatia* (Einaudi, Torino 1975), Walter BENJAMIN, *Il dramma barocco tedesco* (Einaudi, Torino 1971) o Michail BACHTIN, *L'opera di Rabelais e la cultura popolare*, Einaudi, Torino 1979. Significativamente ai non frequentanti è fatto d'obbligo aggiungere due parti dell'*Estetic*a hegeliana (parte II, sez. III: "La forma d'arte romantica"; parte III, sez. III, cap. III, C, IIII: "la poesia drammatica"), in alternativa a Max DESSOIR, *Estetica e scienza dell'arte* (1923), a cura di L. PERUCCHI-G. SCARAMUZZA, Unicopli, Milano 1986.

[12] Lo riconosce lo stesso Scaramuzza, come riprendiamo oltre: "L'*Estetica del Brutto* costituisce un tentativo a tutt'oggi insuperato di fornire criteri per muoversi in una vicenda complessa, intricata, quale quella del brutto" (Gabriele SCARAMUZZA, *Il brutto all'Opera. L'emancipazione del negativo nel teatro di Giuseppe Verdi*, Mimesis, Milano-Udine 2013, p. 13).

lezioni di estetica[13] e scrive, per il *Trattato di Estetica* di Dufrenne e Formaggio del 1981 - che può considerarsi il primo manuale italiano della disciplina[14] - il capitolo incentrato su Hegel.[15] Ma è due anni dopo che pubblica uno studio specifico sulla "morte dell'arte",[16] e che in parte risente dell'influenza delle ricerche di Formaggio sul tema. Formaggio, infatti, interpreta notoriamente quella che Hegel chiama "fine" o "dissoluzione" dell'arte non, alla maniera crociana, come sua fine storico-empirica, ma, sulla scia di Banfi, come morte solo di «un modo dell'arte, quello dell'ingenuità religiosa dell'antica arte, non già l'arte nel suo principio e nella sua vita, poiché questa trapassa in nuovi modi che meno sentono della vita immediata e più del giudizio e del pensiero»;[17] e, allo stesso tempo, diagnostica che «la vera causa della morte della grande arte bella degli dèi antichi è nella nuova società, nel prevalere dell'utilitarismo legalitaristico borghese, e dei suoi 'meschini interessi', sulla disinteressata libertà della gioia artistica».[18] La prosaica società borghese costituitasi a seguito della Rivoluzione Francese, improntata a una forma di vita pragmatica, tutta tesa a incrementare i guadagni e a influenzare la sfera della vita politica facendo leva sul prestigio economico conquistato, poco sembra sensibile alla bellezza, se non scimmiottandola con produzioni di cattivo gusto che assumono una mera funzione decorativa o di rappresentanza. La "morte dell'arte" è pertanto, in questo contesto, anche la certificazione della fine di una società non votata alla monetizzazione della bellezza ma anzi sensibile alla sua contemplazione disinteressata.

Scaramuzza condivide la lettura di Formaggio, certo più problematizzante rispetto a quella crociana; e ne amplia la prospettiva, passando in rassegna le differenti interpretazioni della "morte dell'arte" anche al fine di mostrarne la non conflittualità in linea di principio e il loro confluire, pur senza riduzionismi di sorta, in una fenomenologia dell'arte, dove il brutto guadagna non solo un rilievo ontologico ma pure una dignità assiologica finora inattesa. La "morte" è stata letta infatti come superamento, inteso «in senso storico-descrittivo», «come constatazione di un'avvenuta

---

[13] Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Arte e "morte dell'arte"*, a cura di P. GAMBAZZI-G. SCARAMUZZA, il Saggiatore, Milano 1979 (poi B. Mondadori, Milano 1997).

[14] Se si eccettua AA.VV., *Momenti e problemi di storia del'estetica*, 4 voll., Marzorati, Milano 1979, che tuttavia, anche solo per l'estensione, ha un carattere quasi enciclopedico.

[15] Gabriele SCARAMUZZA, *Da Hegel e Kierkegaard*, in *Trattato di Estetica*, 2 voll., a cura di M. DUFRENNE-D. FORMAGGIO, Mondadori, Milano 1981, vol. I, pp. 227-257 (poi in SCARAMUZZA, *L"Estetica e il Brutto*, cit., pp. 9-40).

[16] Gabriele SCARAMUZZA, *Il tema della morte dell'arte nell'estetica di Hegel*, in U. Cardinale (a cura di), *Problemi del Romanticismo*, Shakespeare & Company, Milano 1983, pp. 233-244 (poi in SCARAMUZZA, *L'estetica e il Brutto*, pp. 41-55, da cui si cita in seguito, e in SCARAMUZZA, *Il brutto nel dramma moderno*, pp. 19-31).

[17] Dino FORMAGGIO, *La "morte dell'arte" e l'Estetica*, il Mulino, Bologna 1983, p. 81.

[18] *Ivi*, p. 78.

sparizione», come una fine effettiva, nient'affatto in contrasto con un'accezione storico-valutativa del superamento stesso, che segna lo "svilimento" dell'arte rispetto alla religione, dapprima, e alla filosofia, in seguito, per quanto i due momenti, storico e ideale, non si sovrappongano necessariamente. Del resto, il superamento può esprimere anche un'esigenza, interna all'arte, di filosofia, «come postulazione di uno spazio teorico che rifiuta i modelli di discorso intellettualistico-scientisti, facendo reagire contro di essi istanze che ben possiamo chiamare estetiche».[19] Non a caso, infatti, «Hegel contesta ogni concezione della ragione come nemica del sensibile e della fantasia, e quindi come tale da non poter cogliere l'arte senza tradirla»; la ragione

> non solo in certo modo si realizza come sensibilità (e l'arte è, come noto, l'esistenza sensibile dell'idea); ma nel suo stesso momento più alto, quello filosofico, sembra dover mantener vivo qualcosa dell'arte. Se nel sistema hegeliano sembra presente una rimozione dell'arte in filosofia (con esiti che potremmo chiamare logocentrici), nell'idea di ragione che vi agisce si configura una sorta di ritorno del rimosso.[20]

Per questo, precisa Scaramuzza, «non ha torto chi, come Banfi o Formaggio in Italia, nella morte dell'arte ha visto la contestazione di ogni estetica dogmatica, a sfondo scientista come essenzialistico-valutativa, e lo stimolo a un'aperta fenomenologia dell'arte»,[21] che consideri i cambiamenti nel tempo delle relazioni tra le arti, lo status dell'artista e la società borghese in divenire.

Scrive Scaramuzza che, «nei suoi termini più generali, la morte dell'arte è correlata a un esasperarsi delle tensioni soggettivistiche già in atto nell'intero corso dell'arte romantica», con la quale fa il suo ingresso «sulla scena della storia» una soggettività «svincolata nel suo agire mondano dai tradizionali riferimenti ai grandi valori religiosi del passato; immersa in una realtà sempre più imborghesita e prosaica […] e in seguito incapace di riconoscersi appieno anche negli ordini del mondo cristiano-borghese».[22] Allo stesso modo «nell'opera – l'estetico e l'artistico puntano verso una propria autonomizzazione dai valori e dai fini immanenti al regno del bello in cui erano fusi», per cui, da una parte, «tende a imporsi un'artisticità a sé fine, intesa come un fare emancipato da fini extraartistici», mentre, dall'altra, «si impone il momento estetico», «un sensibile in pericolo di perdersi nel sentimentale o nel sensuale», «un fantastico arbitrario svincolato da ogni carica semantica».[23] «Ma, anche, forme e contenuti allargano a dismisura le proprie modalità e i propri ambiti - ben oltre i limiti tollerati

---

[19] SCARAMUZZA, *Il tema della morte dell'arte nell'estetica di Hegel*, in *L'Estetica e il Brutto*, p. 43.
[20] *Ivi*, pp. 43-44.
[21] *Ivi*, p. 43.
[22] *Ivi*, pp. 47-48.
[23] *Ivi*, p. 48.

dal bello; il quale sembra aver esaurito le proprie possibilità espressive, figurative, significative».[24]

La morte dell'arte segna dunque l'avvio dell'itinerario di progressiva emancipazione del brutto come categoria estetica autonoma. Certo, si tratta in Hegel ancora di un riconoscimento del brutto del tutto subordinato al bello e funzionale alla sua valorizzazione, come quell'elemento pur sempre negativo che si colloca «entro una sorta di provvidenzialismo estetico, per cui la dissonanza del particolare contribuisce all'armonia dell'insieme, anzi talvolta la potenzia»,[25] assumendo sì, in altri termini, un'indiscussa consistenza ontologica, ma nient'affatto una positività assiologica. Eppure, per Scaramuzza, rappresenta un passo avanti nella storia delle idee, dato che, a partire dal pensiero classico della tradizione platonico-plotiniano-agostiniana, il brutto, oltre indicare un disvalore estetico, il non riuscito sul piano artistico, era privo anche di rilievo ontologico, indicando la semplice assenza del bello, un non essere *tout court*: a questo riguardo, il brutto era «relativo a un errore di prospettiva, che rende l'uomo incapace di cogliere il positivo che v'è in ogni cosa».[26] Con la stagione hegeliana, invece, ma non senza preamboli nel *Laocoonte* di Lessing,[27] il brutto conserva «un ambito di irriducibile realtà, a sé descrivibile», «cioè in termini, che non sono il mero negativo di positività estetiche date».[28] È un «brutto in libertà vigilata», non più «inesistente», non più solo «trasfigurato» come vuole il noto paradosso aristotelico per cui un campo di battaglia dipinto può provocare un piacere estetico impensabile se fosse reale (quindi di fatto ancora escluso, in quanto brutto, dal mondo dell'arte), ma al contrario «ammissibile in arte ove sia riscattato da altro» e «da questo punto di vista la tipologia offertaci da Rosenkranz resta comunque esemplare, forse insuperata».[29]

2. La "complessità" del negativo

Nonostante un riscatto solo parziale, è tuttavia proprio a partire da osservazioni frammentarie e sparse delle lezioni hegeliane di estetica che Scaramuzza rileva un'embrionale fecondità euristica del brutto, anche nella sua connessione con il tema della morte dell'arte. Tra le ragioni del suo accostarsi, infatti, al concetto di brutto,

---

[24] *Ivi*, p. 48-49.
[25] SCARAMUZZA, *Il Brutto nell'arte*, p. 17.
[26] *Ivi*, p. 13.
[27] Cfr. Gotthold Ephraim LESSING (1766), *Laocoonte*, a cura di M. COMETA, Aesthetica, Palermo 2007. Cfr. al riguardo AA.VV., *Laocoonte 2000*, in "Aesthetica Preprint", v. 35, anno 1992.
[28] SCARAMUZZA, *L'Estetica e il Brutto*, p. 108. Da qui citiamo, nell'unico testo, a quanto mi consta, dove, nella forma didattica della dispensa, alcune pagine sono dedicate specificamente al brutto in Hegel.
[29] SCARAMUZZA, *Il Brutto nell'arte*, p. 19.

proprio in quanto respinge una visione "essenzialistico-valutativa" dell'opera, volta, cioè, «a determinare un'essenza dell'arte che ne esprima insieme il valore»,[30] rientrano senz'altro le evidenze relative ai limiti *in primis* dell'estetica crociana, che, concependo l'arte come intuizione lirico-cosmica e correlativamente distinguendo, come noto, tra arte e non arte, poesia e non poesia, non arriva a cogliere la problematicità della questione sul senso complessivo del fare arte e della sua fruizione. Ridurre l'arte ad arte bella, la creazione a genialità intuitiva e la fruizione a contemplazione vuol dire escludere a priori la possibilità che l'arte sia anche espressione non trasfigurata di ampie regioni di realtà tutt'altro che riconducibili nell'alveo del bello, quindi significa anche emarginare altri modi di rapportarsi ai prodotti stessi dell'arte. Scaramuzza, formatosi alla scuola fenomenologica banfiana, si appropria del rifiuto di un'estetica contemplativistica motivato da Formaggio, fin dalla sua tesi di laurea, pubblicata nel 1953 col titolo *Fenomenologia della tecnica artistica*,[31] dove l'arte è vista prima di tutto nella sua concretezza oggettuale, come un qualcosa che si crea manipolando la materia attraverso le tecniche più disparate, e senza che queste siano investite di pregiudizi di natura assiologica. L'avversione per la teorizzazione crociana (che peraltro non si traduce in Scaramuzza nella sua relega a un momento della storia dell'estetica)[32] si combina con l'interesse, soprattutto giovanile, per un certo socialismo (comunque lontano dal materialismo dialettico di matrice sovietica allora accreditato anche dai vertici del PCI), sempre stimolato, anche indirettamente, da Formaggio e dal suo insegnamento più vicino a Don Milani e alla sua sensibilità accogliente verso gli ultimi che allo spirito idealistico della scuola gentiliana, volta a formare la futura classe dirigente:[33] anche grazie a lui, da allievo soprattutto,[34] viene a maturare la consapevolezza che la cultura, e l'arte in particolare, vissuta non come elitaria elevazione a una dimensione iperuranica immaginaria, ma come prassi concreta in grado di "intenzionalizzare" la materia (per usare un termine caro a Formaggio), possano anche farsi veicoli di una piena e vitale realizzazione di sé. L'arte, grazie alla tecnica, è una forma di lavoro sì manuale (comunque gestuale, corporeo), ma tutt'altro

---

[30] *Ivi*, pp. 15-16.

[31] Cfr. Dino FORMAGGIO, *Fenomenologia della tecnica artistica* (1953), "Prefazione" di G. SCARAMUZZA, Pratiche, Parma 1978.

[32] Cfr. SCARAMUZZA, *Crisi come rinnovamento*, pp. 145-180 (capitolo già presente in AA.VV., *Per Croce. Estetica etica storia*, a cura di R. BRUNO, E.S.I., Napoli 1995, pp. 101-121).

[33] Cfr. *ivi*, p. 41; Gabriele SCARAMUZZA, *In fondo al giardino. Ritagli di memorie*, Mimesis, Milano-Udine 2014, p. 132.

[34] Formaggio rappresentava «l'esempio di un modo di far cultura per nulla accademico, coinvolgente e attivo anche come promessa di vita piena» (Gabriele SCARAMUZZA, *Insegnante al liceo*, in AA.VV., *Dino Formaggio e l'Estetica. Scritti offerti di autori vari con uno studio di Dino Formaggio*, Unicopli, Milano 1985, pp. 66).

che alienante come quello meccanico e ripetitivo delle fabbriche, al quale peraltro Formaggio era stato per necessità avviato da adolescente: nella sua artigianalità creativa, la pratica artistica si fa infatti latrice di valori di liberazione dell'uomo, anche in senso marxiano. Sono gli anni del secondo dopoguerra, dove, a scuola, «a scandire il tempo del mattino non erano le campane ma le sirene delle fabbriche», ricorda Scaramuzza; «c'erano ancora case diroccate e 'barboni', non sembravano così lontani i tempi delle macerie per le strade e degli sfollati. Atmosfere tra *Miracolo a Milano* e *Rocco e i suoi fratelli*»,[35] nel cui grigiore il sapere, vissuto non come solitario appagamento mentale, poteva proporsi come strumento rivoluzionario per riscattare un'esistenza ferita intensificandola, rendendola una «vita più che vita», come amava ripetere Formaggio riecheggiando il vitalismo simmeliano.[36]

Ora, Scaramuzza si avvicina alla filosofia banfiana, dapprima, e alla tradizione fenomenologica tedesca, in seguito (da Lipps a Fischer, da W. Conrad a Ingarden, da Becker a Geiger, soprattutto),[37] raccogliendo innanzitutto spunti di ricerca dagli studi di Formaggio, in particolare da *L'idea di artisticità*,[38] ma senza sottovalutare il potenziale euristico che l'interpretazione della morte dell'arte da lui offerta, di per sé aperta, s'è detto, a una vera e propria fenomenologia dell'arte, può sprigionare riguardo alla riflessione sul brutto. Se, infatti, in generale un approccio fenomenologico al fenomeno artistico «rifiuta di bloccare l'arte nel momento della sua essenza-valore», come al contrario vorrebbe il pensiero crociano, «e si studia di descriverne la vita articolata, gli aspetti intrecciati, le multiformi qualità»,[39] allora anche il brutto, cui Formaggio non mi risulta faccia significativi riferimenti, può assurgere a oggetto di un'attenzione estranea a riduzionismi.

Scaramuzza ne fa una complessa disamina sorretta dalla consapevolezza che «'brutto' indica un campo di realtà e di questioni certo non agevolmente riconducibili a un denominatore comune, ma non per questo tra loro soltanto contraddittorie: il fatto che non siamo qui in presenza di qualcosa di esauribile in una definizione univoca non implica che abbiamo a che fare con un'accozzaglia di dati tra loro irrelati».[40] Il brutto,

---

[35] SCARAMUZZA, *Crisi come rinnovamento*, p. 41 n.

[36] E della possibilità di questo riscatto Scaramuzza è grato a Formaggio, riconoscendo che «ha cooperato come pochi a tirarmi fuori dal prevedibile destino che sovrastava il mondo in cui sono cresciuto; un destino che i miei per primi fecero il possibile per evitarmi» (SCARAMUZZA, *Smarrimento e scrittura*, p. 113).

[37] Cfr. Gabriele SCARAMUZZA, *Le origini dell'estetica fenomenologica*, Antenore, Padova 1976, ma anche *Oggetto e conoscenza. Contributi allo studio dell'estetica fenomenologica*, Unipress, Padova 1989, nonché la traduzione e cura di Moritz GEIGER, *Lo spettatore dilettante*, in "Aesthetica Preprint", n. 21, anno 1988.

[38] Cfr. Dino FORMAGGIO, *L'idea di artisticità*, Ceschina, Milano 1962, poi *La "morte dell'arte" e l'Estetica*.

[39] SCARAMUZZA, *Il Brutto nell'arte*, p. 16.

[40] *Ivi*, p. 10.

infatti, è uno dei "termini-ombrello", scrive riprendendo una felice espressione di Eco riferita al comico,[41] che raccolgono sfumature semantiche talvolta non agevolmente individuabili, spesso tra loro distanti, magari anche ravvisabili su piani differenti della realtà e in impieghi altrettanto diversi nel discorso: basti pensare, a quest'ultimo riguardo, «al suo non infrequente oscillare tra un proprio uso valutativo e uno descrittivo», per cui «esso da un lato esprime un giudizio negativo, e dall'altro […] reclama per sé una qualche positività: si riferisce a determinati fatti, ma anche addirittura, magari polemicamente, pretende di individuare inediti valori».[42]

In particolare, è sul mondo dell'arte che Scaramuzza incentra le proprie riflessioni: qui si dà un brutto di natura, ontologico, che identifica realtà sociali o esperienze intime del vivere, e un brutto estetico o artistico, che non necessariamente viene a coincidere con il primo, per quanto non sia da escludersi una mutua conversione dell'uno nell'altro.[43] V'è inoltre un brutto della forma, che concerne la resa artistica, e un brutto del contenuto, che invece è una realtà del tutto preclusa all'arte; ma v'è anche un brutto dei rapporti tre forme e contenuti, come nell'arte contemporanea dalle avanguardie in poi. Infine v'è «un brutto dell'opera nella sua oggettività» e un «brutto relativo agli effetti che questa può suscitare nel fruitore»,[44] e anche in questo caso gli intrecci e i condizionamenti reciproci non mancano.

Sono tutte sfaccettature, queste, che mostrano la connotazione negativa del termine brutto, alla quale, ammette Scaramuzza, sfuggire «non è facile. E d'altronde anche nel linguaggio comune non si dice che qualcosa è brutto nello stesso senso in cui si dice che qualcosa è grazioso o comico, volendo cioè esprimere un giudizio positivo, o almeno potenzialmente tale»: infatti, aggiunge, «per lo più se mai si dice: 'è brutto ma…' (simpatico, ad es.): si completa con un termine meglio acconcio a esprimere la positività della cosa. Perché 'brutto' trascina in ogni caso con sé il peso di una disapprovazione, che ne rende difficilmente proponibile un uso linguistico del tutto analogo a quello di 'tragico' o di 'sublime'».[45]

Ma Scaramuzza respinge l'idea che il brutto sia confinabile in una negatività *tout court*, o al limite solo redimibile in qualche modo. Una simile ipotesi segnerebbe forse la resa della riflessione di fronte a regioni oscure del reale bollate come inammissibili nell'arte, se non in termini del tutto trasfigurati: ma, «se nell'arte il brutto si fa altro, di

---

[41] Cfr. Umberto ECO, *Il comico e la regola*, "Alphabeta", n. 21, anno 1981, p. 6, ripreso in SCARAMUZZA, *Il Brutto nell'arte*, p. 10.
[42] *Ibid.*
[43] *Ivi*, p. 11.
[44] *Ibid.*
[45] *Ivi*, pp. 20-21.

per sé non ha posto in essa»,[46] quindi anche dall'estetica verrebbe emarginato. Ma questo non è accettabile, dal momento che il brutto non è assimilabile al «non-estetico *tout court*», a «quanto è esteticamente neutro (un punto geometrico ad es.), non sottoposto o non sottoponibile a un giudizio di gusto»,[47] dunque una qualche attenzione è lecito gli vada rivolta, per quanto i termini siano tutt'altro che evidenti. Trattando del brutto sembra insomma riproporsi il paradosso parmenideo del non essere, che non può essere né pensato né detto, ma il fatto stesso di negarne la pronunciabilità non fa che affermarla contestualmente, senza la possibilità *de facto* di sfuggire alla contraddizione che *de jure* si vorrebbe evitare.

3. L'utopia del brutto

Opera sullo sfondo di queste difficoltà, permeandone le analisi, il problematicismo banfiano, che sembra l'anima più profonda del pensiero di Scaramuzza, e che si traduce nel respingere con determinazione prospettive riduzionistiche o unilaterali, rispettando sempre la complessità di una questione senza comunque pretendere di averne uno sguardo esaustivo, tanto meno di sistematizzarne i termini. La descrizione fenomenologica non si spinge mai nella direzione di una chiarificazione senza residui, tanto da lasciare ammettere, riguardo al brutto, che «la sua categorialità resta comunque sempre paradossale e insolita».[48]

Tale paradossalità si riscontra soprattutto quando Scaramuzza prova a pensare al brutto in termini non solo di positività ontologica, di realtà ammissibile nel tempio delle arti, peraltro non limitata a essere il "sale del bello", ma anche di positività assiologica, come una categoria estetica in grado di individuare valori del tutto autonomi, non contrapposti al bello né a esso subordinati; e qui risulta difficile individuare la dimensione assiologica che il brutto va a configurare, data anche la connotazione semantica negativa di un «certo uso linguistico comune del termine».[49]

Risulta, invece, forse meno problematico pensare al brutto nella sua consistenza ontologica, ovvero in un'accezione fenomenologico-descrittiva, dato che sembra offrire «insostituibili strumenti per individuare zone della realtà estetica e artistica, che altrimenti sfuggirebbero all'indagine»,[50] legate soprattutto «al moderno e all'ingresso nell'arte della prosaicità della vita borghese»,[51] notoriamente, come scriveva Lukács,

[46] *Ivi*, p. 15.
[47] SCARAMUZZA, *L'Estetica e il Brutto*, p. 105.
[48] SCARAMUZZA, *Il Brutto nell'arte*, p. 20.
[49] SCARAMUZZA, *L'Estetica e il Brutto*, pp. 110, 112.
[50] SCARAMUZZA, *Il Brutto nell'arte*, p. 24.
[51] *Ivi*, p. 19.

da Scaramuzza ripreso (e suo giovanile interesse),[52] refrattaria all'arte, come del resto lo è la realtà capitalistica che la promuove.[53]

In questo ambito di riflessioni si possono rinvenire le radici degli studi di Scaramuzza su Verdi, la cui poetica è inquadrabile proprio nell'universo del brutto: basti pensare al melodramma e ai suoi caratteri (in particolare nell'ottica in cui ne scrive P. Brooks), quali l'esasperazione dei conflitti, le deformazioni degli ambienti morali, le tensioni non risolte che danno luogo a finali drammatici, i toni melensi, gli stessi colpi di scena o la "scorrettezza" nella miscela di stili, generi e linguaggi, ma anche in temi specifici come l'ipocrisia del mondo borghese spesso rappresentato, e la sua grettezza, solo per citarne alcuni.[54] Eppure, ammette Scaramuzza, nonostante la sua ammissibilità in arte, si fatica a vedere nel brutto valori positivi: «anche chi, magari provocatoriamente, difende i diritti del brutto dà poi per scontato che in esso sono in gioco realtà riscattate dalla perfezione della resa formale».[55] Va precisato a margine che, nel caso di Verdi, per giunta, spesso il brutto si traduce pure in un giudizio di valore negativo con cui non poca critica ha bollato la sua musica: basti pensare anche solo a *Traviata*, per esempio, amatissima e sempre difesa da Scaramuzza,[56] nella quale certi detrattori vedono edulcorazione o esorcizzazione del disagio sociale in sentimentalismi retorici, quand'anche non superflui, spesso ritenuti fine a se stessi.

Ma Scaramuzza respinge letture svilenti, e la posizione che assume verso l'opera verdiana è sintomatica non solo nell'ottica della sua riqualificazione, ma anche, per quel che attiene al nostro discorso, nel quadro più ampio del riconoscimento di una positività di valore al brutto in generale. La musica di Verdi, infatti, lungi dal rivolgersi a spettatori dilettanti o a fruitori distratti,[57] è tutt'altro che banalizzazione dei contrasti sociali, tanto meno loro ideologico occultamento; anzi, «malgrado il contenuto dei

---

[52] Cfr. Gabriele SCARAMUZZA, *Lukács e Banfi*, "Critica marxista", n. 4, anno 1985, pp. 127-132, ora in *Oggetto e conoscenza*, pp. 171-178.

[53] Cfr. SCARAMUZZA, *Il Brutto nell'arte*, p. 25. «Tramite il brutto si insinuano nell'arte moderna ineludibili spessori di esistenza legati alla patologia sociale, allo squallore morale della nascente società industriale, al mondo dello sfruttamento e al suo dolore»; «tratti presenti in letteratura ne sono i bassifondi delle metropoli, le loro scostanti periferie, la malattia e le deformità come aspetti del corpo inaccoglibili nell'alveo del bello, l'osceno, le recrudescenze psichiche del 'sottosuolo', momenti esistenziali 'bassi' e conturbanti annessi alla mediocrità del quotidiano, realtà censurate, miseria e volgarità, l'ingresso nell'arte di un modo ossessivo di vivere la morte, il consumo del tempo, la corruzione, il disfacimento, la terribile 'banalità del male', il demoniaco; e ancora l'uso di uno stile basso e irriverente, il frammentario, la ricerca a tutti i costi dell'effetto» (*ivi*, pp. 25-26).

[54] Cfr. SCARAMUZZA, *Il brutto all'Opera*, p. 24.

[55] SCARAMUZZA, *Il Brutto nell'arte*, p. 19.

[56] Cfr. da ultimo SCARAMUZZA, *Smarrimento e scrittura*, pp. 95-102.

[57] Verso i quali, peraltro, sarebbe inopportuno un atteggiamento liquidatorio: basterebbero le riflessioni di Geiger o di Benjamin in proposito a far desistere da giudizi di valori sommari.

libretti, protesta contro un mondo da cui è bandita ogni fiducia e ogni pietà».[58] La rappresentazione del brutto non esprime un gusto estetico per le forme decadenti, ma al contrario ha qui valore di testimonianza: se, alla maniera di George Steiner, punto di riferimento decisivo degli studi di Scaramuzza degli anni Duemila,[59] si considera il *mélo* anche come «'genere letterario del messianico'»,[60] allora non è improprio parlare di "istanze utopiche", in nome delle quali, per esempio, «Verdi denuncia l'ipocrisia e la crudele superficialità della società parigina intorno alla metà dell'Ottocento in *Traviata*».[61]

Quella di Verdi è un'interpretazione che culmina nella monografia, edita nel 2013, intitolata significativamente *Il brutto all'Opera* - sottotitolo *L'emancipazione del negativo nel teatro verdiano* - ma la cui elaborazione prende avvio, a quanto ho potuto appurare, a partire dagli anni Ottanta, insieme alle ricerche sul brutto. È tuttavia solo nel corso dei successivi vent'anni che Scaramuzza concepisce, con maggiore convinzione, il brutto verdiano, oltre che uno strumento di denuncia, anche latore di valori utopici, dove per utopia, scrive, «intendo (ricorrendo a concezioni invalse) un ideale etico e politico destinato a non realizzarsi nelle istituzioni, nella realtà; non privo tuttavia di una funzione positiva, di denuncia e di testimonianza, nei riguardi della situazione etica e politica in cui cade», per cui «decisiva non è solo la sua irraggiungibilità, ma soprattutto il suo permanere come stella fissa che orienta il cammino».[62]

Ma lo sfondo teorico generale, che sorregge il riconoscimento al brutto della capacità di identificare nuove positività di valore, è la prospettiva originale di Max Dessoir: insieme a Lucio Perucchi, Scaramuzza ne cura l'edizione italiana di *Estetica e scienza dell'arte* (1923) nel 1986 per Unicopli, non a caso in concomitanza con i corsi padovani sul brutto, annoverati peraltro tra i periodi più piacevoli della sua vita professionale:[63] a partire da Dessoir, le tradizionali categorie estetiche, quella del bello *in primis*, non sanno per esempio rendere conto «di quanto di non conciliabile entro tradizionali cornici estetiche tanta arte contemporanea (fra Baudelaire, Dostoevskij e le

---

[58] SCARAMUZZA, *Incontri*, p. 71.
[59] Cfr. Il volume, curato con Stefano RAIMONDI, *La parola in udienza. Paul Celan e George Steiner*, Cuem, Milano 2008, nonché Gabriele SCARAMUZZA, *Il tragico e le situazioni estreme*, in *L'orrore nelle arti. Prospettive estetiche sull'immaginazione del limite*, a cura di M. BELLINI, Lucisano, Milano 2008, pp. 61-85.
[60] SCARAMUZZA, *Incontri*, p. 68.
[61] *Ivi*, p. 71.
[62] *Ivi*, p. 70. Scaramuzza condivide, in questo approccio, la lettura di Luciano Parinetto, consegnata a numerosi saggi-recensioni giovanili (id., "Un amore di Parinetto", in V, pp. 157-181; scrive a p. 159 che Parinetto «sapeva apprezzare Verdi, tutto Verdi e sempre; questo lo ascrivo a uno dei suoi principali meriti»). Si veda inoltre Luciano PARINETTO, *Verdi e la rivoluzione. Alienazione e utopia nella musica verdiana*, a cura di M. BELLINI-G. SCARAMUZZA, Mimesis, Milano.Udine 2013.
[63] Cfr. SCARAMUZZA, *Smarrimento e scrittura*, pp. 12-13.

avanguardie storiche) ha messo in gioco».[64] Davvero azzardato comprendere tali manifestazioni estetico-artistiche con la categoria del bello; si potrebbero al limite qualificare come significative, portatrici di valori altri riconducibili alle tipologie del brutto, come l'interessante, il nuovo, l'espressivo. Tutti caratteri, questi, che certo non suscitano atteggiamenti contemplativi, ma provocano semmai atteggiamenti riflessivi o addirittura meta-riflessivi, come noto.

L'apertura utopica è tuttavia un valore connesso, da un lato, a un altro valore, peraltro comune, sia pure in forme assai diversificate, all'arte contemporanea, quello della testimonianza; dall'altro, riceve il proprio slancio dalla memoria e dalla necessità di tenerla viva perché sia di monito al vivere attuale. "Il bello del brutto" non è solo il valore della denuncia, che pure ne è una componente imprescindibile. Scaramuzza, infatti, afferma che tramite il brutto «si tratta di tener desta la memoria del dolore contro l'oblio - ma in ciò si annida anche una possibilità di salvezza, forse».[65] Sulla scia delle pagine adorniane sul brutto nella *Teoria estetica*, Scaramuzza ritiene che la questione della sua positività resti paradossale, concretizzandosi nel «problema di un negativo oltremodo refrattario all'arte, e di un modo di rappresentarlo che non ne neutralizzi ogni carica corrosiva», così da conservare «le tracce del male in cui si è prodotto»; ma, anche se per questo - o proprio per il fatto che - non è superabile nel comico né riscattabile nel sublime, o a esso riconducibile in qualche modo, è un «negativo consono alla spaventosa banalità dell'oggi».[66]

Una consapevolezza, questa, già matura negli scritti degli anni Ottanta, ma messa a punto soprattutto nei successivi studi su Kafka, anche grazie alla lente interpretativa di Benjamin.[67] Scaramuzza vede nel brutto kafkiano (nella resa di atmosfere asfittiche, di anonime realtà metropolitane, di alienazioni affettive), il veicolo che dalla memoria, e dall'annessa testimonianza, conduce all'utopia, a una speranza nonostante tutto, «colta sul limite della non-speranza»: «luoghi della speranza sono rintracciabili nel mondo di Kafka, tracce di bellezza venano la sua scrittura, ne connotano l'altezza stilistica, malgrado i messaggi disperanti che sembra trasmettere, nonostante la frammentarietà e le incompiutezze dell'opera - e sono rinvenibili nelle stesse pagine benjaminiane». Certo non a caso «tra le figure della speranza troviamo […] anche gli studenti, tra i luoghi della speranza lo studio», che «è lotta per non soccombere all'oblio», soprattutto quando si indirizza non verso «ciò la cui memoria è stata consacrata dalla storiografia ufficiale, mediante certe canoniche modalità di istituzionalizzazione (e che corrisponde

[64] SCARAMUZZA, *Brutto*, in *Il brutto nel dramma moderno*, p. 38
[65] SCARAMUZZA, *Il Brutto nell'arte*, p. 28.
[66] *Ivi*, p. 28.
[67] Cfr. in particolare le curatele *Walter Benjamin lettore di Kafka* (1994), Unicopli, Milano 2006[2] e *Tra Kafka e Benjamin*, "Pratica filosofica", n. 3, 1994.

a quanto hanno consegnato alla memoria futura coloro che nella storia si sono volontariamente imposti)». Lo studio, quindi,

> non può attuarsi nei modi falsamente oggettivi della memoria da archivio, dell'accumulo indifferenziato di nozioni; tanto meno nelle forme staccate della conservazione erudita, o in quelle cronachistiche della passiva registrazione di dati messi tutti sullo stesso piano. Si esercita piuttosto nella modalità della rammemorazione: di una memoria partecipe e attiva, sempre coinvolta, selettiva e dunque a suo modo sempre 'interessata'; e volta innanzitutto a tener vivo (anche attraverso le pagine di Kafka) il ricordo del dolore, di ciò che nel passato non ha saputo o potuto concretarsi, ma che, forse, ancora è possibile.[68]

Coerentemente con queste riflessioni, che sostengono principalmente gli studi kafkiani, nella recente recensione al libro di Liliana Segre, *Ho scelto la vita*,[69] Scaramuzza ribadisce sì la necessità della denuncia nella forma della testimonianza, eppure non solo al fine, comunque primario, imprescindibile e mai abbastanza posto in evidenza, di scongiurare tragici ricorsi storici,[70] ma anche per coltivare la possibilità della speranza di una bellezza che, pur emergendo da orribili paludosità ormai non bonificabili *ex post*, non è tuttavia da ripudiarsi come recasse lo stigma della rimozione di un passato quanto meno scomodo, e in questi termini forse sminuito nella sua ancora ardente e tragica vitalità. Del resto, sa da tempo che «c'è un aspetto della problematica legata al brutto, per cui esso riguarda l'affiorare nella coscienza dell'uomo moderno degli sfondi di inquietudine e di sgomento a partire dai quali - in vittoriosa pacificazione, o in sospetta rimozione, dei quali - si è potuto produrre l'incanto eterno della bellezza».[71]

Scaramuzza non condivide pertanto la sfiducia di Adorno sulla possibilità di scrivere poesia dopo Auschwitz se non commettendo un «atto di barbarie»:[72] non solo mostra di apprezzare un poeta come Celan, ma vede nell'arte quel valore utopico che solo dal brutto, e da una memoria che intenda mostrarne la negatività senza redenzione alcuna,

---

[68] SCARAMUZZA, *Kafka a Milano*, pp. 239-240.

[69] Cfr. Liliana SEGRE, *Ho scelto la vita. La mia ultima testimonianza pubblica sulla Shoah*, RCS, Milano 2020.

[70] In questo caso la testimonianza sembra fungere da argine al ripetersi degli orrori, al limite anche come catarsi personale (se non altro per sopire il risentimento), ma non sembra prospettare nuovi valori sulle ceneri di quelli infangati. Scaramuzza cita la pagina «in cui Segre parla di Primo Levi, che non ha mai incontrato, ma cui ha scritto due volte: 'La seconda volta fu dopo l'uscita de *I sommersi e i salvati*, nel 1986. Mi turbò molto. 'Basta' gli dissi, 'se da Auschwitz non si esce mai, come lei sostiene, e se anche i salvati sono sommersi, allora non c'è speranza'. Mi rispose con una lettera secca: 'Se non l'ha capito, è inutile che ne parliamo'. L'anno dopo si tolse la vita'» (Gabriele SCARAMUZZA, *Ho scelto la vita*, "Odissea", 12/11/2020, consultato in data 10/10/2020, https://libertariam.blogspot.com/2020/11/ho-scelto-la-vita-digabriele-scaramuzza.html).

[71] SCARAMUZZA, *Il Brutto nell'arte*, p. 23.

[72] Cfr. Theodor Wiesengrund ADORNO, *Prismi. Saggi sulla critica della cultura,* tr. it. di C. MAINOLDI, Einaudi, Torino 1972, p. 22.

può nascere. Sintomatico in questo senso è il ricordo del suo primo incontro con Liliana Segre,

> qualche anno fa, per caso, all'uscita dalla Scala: le cedetti istintivamente, distrattamente, il passo; mi ringraziò con una gentilezza che mi è rimasta; ma non l'avevo riconosciuta, solo mia moglie subito mi ha detto. Scopro ora che da vent'anni è abbonata alla Scala, con enorme piacere, e non solo perché della Scala sono un frequentatore assiduo, e questo crea una certa consonanza. Ma soprattutto perché sapere che una persona che ha attraversato il male estremo abbia conservato, o ritrovato malgrado tutto, l'amore per la musica, quella musica, ha ravvivato in me una speranza.[73]

Nota bibliografica

AA.VV., *Laocoonte 2000*, "Aesthetica Preprint", v. 35, anno 1992.

AA.VV., *Momenti e problemi di storia dell'estetica*, 4 voll., Marzorati, Milano 1979.

Dino FORMAGGIO, *Fenomenologia della tecnica artistica* (1953), "Prefazione" di G. Scaramuzza, Pratiche, Parma 1978.

ID., *L'idea di artisticità*, Ceschina, Milano 1962.

ID., *La "morte dell'arte" e l'Estetica*, il Mulino, Bologna 1983.

Gabriele SCARAMUZZA, *Antonio Banfi. La ragione e l'estetico*, "Prefazione" di D. Formaggio, Cleup, Padova 1984.

ID., *Brutto*, in *Il brutto nel dramma moderno*, Cuem, Milano 2001, pp. 33-38.

ID., *Crisi come rinnovamento. Scritti sull'estetica della scuola di Milano,* Unicopli, Milano 2000.

ID., *Da Hegel e Kierkegaard*, in *Trattato di Estetica*, 2 voll., a cura di M. Dufrenne-D. Formaggio, Mondadori, Milano 1981, vol. I, pp. 227-257.

ID., *Estetica come filosofia della musica nella Scuola di Milano*, Cuem, Milano 2009.

ID., *Ho scelto la vita*, in "Odissea", 12/11/2020, consultato in data 10/10/2020, https://libertariam.blogspot.com/2020/11/ho-scelto-la-vita-digabriele-scaramuzza.html.

[73] SCARAMUZZA, *Ho scelto la vita.*

ID., *Il brutto all'Opera. L'emancipazione del negativo nel teatro di Giuseppe Verdi*, Mimesis, Milano-Udine 2013.

ID., *Il Brutto nell'arte*, Il Tripode, Napoli 1995.

ID., *Il tema della morte dell'arte nell'estetica di Hegel*, in *L'estetica e il Brutto*, Centrostampa Palazzo Maldura, Padova 1986, pp. 41-55.

ID., *Il tragico e le situazioni estreme*, in *L'orrore nelle arti. Prospettive estetiche sull'immaginazione del limite*, a cura di M. Bellini, Lucisano, Milano 2008, pp. 61-85.

ID., *In fondo al giardino. Ritagli di memorie*, Mimesis, Milano-Udine 2014.

ID., *Incontri. Idee per una filosofia della cultura*, Mimesis, Milano-Udine 2017.

ID., *Insegnante al liceo*, in aa.vv., *Dino Formaggio e l'Estetica. Scritti offerti di autori vari con uno studio di Dino Formaggio*, Unicopli, Milano 1985, pp. 65-69.

ID., *Kafka a Milano. Le città, la testimonianza, la legge*, Mimesis, Milano-Udine 2013.

ID., *L'Estetica e il Brutto*, Centrostampa Palazzo Maldura, Padova 1986.

ID., *L'estetica e le arti. La Scuola di Milano*, Cuem, Milano 2007.

ID., *Le origini dell'estetica fenomenologica*, Antenore, Padova 1976.

ID., *Lukács e Banfi*, in *Oggetto e conoscenza. Contributi allo studio dell'estetica fenomenologica*, Unipress, Padova 1989, pp. 171-178.

ID., *Oggetto e conoscenza. Contributi allo studio dell'estetica fenomenologica*, Unipress, Padova 1989.

ID., *Passaggi. Passioni, persone, poesia,* Mimesis, Milano-Udine 2020.

ID., *Smarrimento e scrittura*, Mimesis, Milano-Udine 2019.

ID. (a cura di), *Tra Kafka e Benjamin*, in "Pratica filosofica", n. 3, 1994.

ID., *Un contributo italiano alla riflessione sul Brutto. Giacomo Racioppi*, "Museum Patavinum", n. 5, v. 1, anno 1987, pp. 103-117.

ID. (a cura di), *Walter Benjamin lettore di Kafka* (1994), Unicopli, Milano 2006[2].

Gabriele SCARAMUZZA e Emilio RENZI, *Omaggio a Paci*, 2 voll., Cuem, Milano 2006.

Gabriele SCARAMUZZA e S. CHIODO (a cura di), *Ad Antonio Banfi. Cinquant'anni dopo*, Unicopli, Milano 2007.

Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Arte e "morte dell'arte"*, a cura di P. Gambazzi-G. Scaramuzza, B. Mondadori, Milano 1997.

Giacomo RACIOPPI, *Del Brutto nell'arte*, a cura di G. Scaramuzza, con note di M. Mazzocut-Mis, Unipress, Padova 1990.

Gotthold Ephraim LESSING, *Laocoonte* (1766), a cura di M. Cometa, Aesthetica, Palermo 2007.

Karl ROSENKRANZ, *Estetica del Brutto* (1853), a cura di S. Barbera, "Presentazione" di E. Franzini, Aesthetica, Sesto San Giovanni (MI) 2020.

Stefano RAIMONDI e Gabriele SCARAMUZZA (a cura di), *La parola in udienza. Paul Celan e George Steiner*, Cuem, Milano 2008.

Liliana SEGRE, *Ho scelto la vita. La mia ultima testimonianza pubblica sulla Shoah*, RCS, Milano 2020.

Luciano PARINETTO, *Verdi e la rivoluzione. Alienazione e utopia nella musica verdiana*, a cura di M. Bellini-G. Scaramuzza, Mimesis, Milano-Udine 2013.

Maddalena MAZZOCUT-MIS, *Anatomia del mostro. Antologia degli scritti di Étienne e Isidore Geoffroy Saint-Hilaire*, La Nuova Italia, Firenze 1995.

ID., *Mostro. L'anomalia e il deforme nella natura e nell'arte* (1992), "Presentazione" di G. Scaramuzza, Guerini & Associati, Milano 2013.

Max DESSOIR, *Estetica e scienza dell'arte* (1923), a cura di L. Perucchi-G. Scaramuzza, Unicopli, Milano 1986.

Moritz GEIGER, *Lo spettatore dilettante*, a cura di G. Scaramuzza, in "Aesthetica Preprint", n. 21, anno 1988.

Omaggio a Paci, a cura di G. Scaramuzza-E. Renzi, 2 voll., Cuem, Milano 2006.

Peter BROOKS, *L'immaginazione melodrammatica*, tr. it. di D. Fink, Pratiche, Parma 1985.

Stefano ZECCHI, *L'artista armato. Contro i crimini della modernità*, Mondadori, Milano 1998.

ID., *La bellezza*, Bollati Boringhieri, Milano 1990.

Theodor Wiesengrund ADORNO, *Prismi. Saggi sulla critica della cultura*, tr. it. di C. Mainoldi, Einaudi, Torino 1972.

Victor HUGO, *Sul grottesco*, "Presentazione" di E. Franzini, a cura di M. Mazzocut-Mis, Guerini, Milano 1990.