

Università Ca' Foscari di Venezia
Dottorato di ricerca in Filosofia XXIII ciclo
Scuola di dottorato in Scienze Umanistiche
A.A. 2009-2010

LA METAFORA PROIBITA
LA SCEPSI DI NIETZSCHE TRA IMMAGINAZIONE,
LIBERTÀ E GIUSTIZIA

SETTORE SCIENTIFICO-DISCIPLINARE DI AFFERENZA M-FIL/03

Tesi di dottorato di Davide Arini

matricola 955457

Direttore della Scuola di dottorato
Chiar.mo Prof. Carlo Natali

Tutore del dottorando
Chiar.mo Prof. Umberto Galimberti

LA METAFORA PROIBITA

LA SCEPSI DI NIETZSCHE TRA IMMAGINAZIONE,
LIBERTÀ E GIUSTIZIA

L'incantesimo che combatte per noi, l'occhio di Venere che irretisce e acceca i nostri avversari, è la magia dell'estremo, la seduzione che viene esercitata da ogni cosa estrema.

Nietzsche, Nachlaß 1887, 10 [94]

L'incerto dovrebbe essere il vero regno del pensare.

Elias Canetti, Die Provinz des Menschen, 1944

L'umanità non dispone di una sovrabbondanza di modi del pensiero. E due si distaccano come fratelli nemici: connettivo e sostitutivo. Fondati ciascuno su un enunciato: « a connesso a b » e « a sta per b » (dove « a implica b » è un sottoinsieme di « a connesso a b »). Non c'è forma del pensiero che non possa essere sussunta nell'uno o nell'altro di questi due enunciati. I quali si trovano fra loro in rapporto di successione cronologica, perché il connettivo ha sempre e ovunque preceduto il sostitutivo, se si intende il connettivo come riferito ai bundhu vedici, quindi a quei « vincoli » e « nessi » che collegano i fenomeni più disparati per affinità, somiglianza e analogia.

Quanto più maturo – nel senso di molteplice, avvolgente, preciso – è il pensiero, tanto più praticherà sino in fondo, sino all'estremo delle loro possibilità, entrambi i suoi modi.

Roberto Calasso, L'ardore, Antecedenti e conseguenti

INDICE

<i>Avvertenza</i>	9
<i>Introduzione</i>	15
I. La seconda semplicità	17
<i>Semplicità e chiarezza espressiva, p. 17 · Prosa e forma metrica, p. 18 · Velata distanza e possessione, p. 22 · Il linguaggio monologico: Ecce homo e La gaia scienza, p. 23 · Conoscenza, immagine e metafora, p. 30 · Allusioni e appropriazioni letterarie, p. 33 · L'« arte dello stile », p. 35 · Volontà di potenza e metamorfosi, p. 39 · Tre esempi di immagine e una corrispondenza, p. 41 · « Incipit parodia », p. 51 · Monologo, ispirazione e simbolo, p. 56 · Stile e pensiero come « arte delle sfumature » e gaya scienza, p. 59</i>	
II. Parvenza ed erroneità	63
<i>Sogno e attenzione pura, p. 63 · Parvenza e illusorietà, erroneità e favola, p. 66 · Fenomeno estetico e aurora boreale, p. 71 · « La passione della conoscenza », p. 74 · Kant, Stendhal e Baudelaire, p. 76 · « Prometheia » e atto immaginativo, p. 79 · Metafora, prospettiva e filosofia del mattino, p. 81 · La regina delle facoltà e le « interpretazioni infinite », p. 86 · « In media vita »:</i>	

ragione poetica, simulazione e libertà, p. 91 · Valutazioni prospettive, p. 100 · L'immaginazione: operare in « maniera mitologica », p. 105

III. Il teatro delle corrispondenze 109

La legislazione del linguaggio, p. 109 · « La malia di determinate funzioni grammaticali », p. 111 · Klossowski e l'abolizione dell'identità, p. 114 · Vie inevitabili, p. 116 · Il soggetto in Al di là del bene e del male, p. 118 · Costrizioni linguistiche e stile espressivo, p. 126 · Hamann e Nietzsche, p. 129 · Metafore e « idola », p. 131 · La fluidità del senso, p. 136 · La « ragione » nella filosofia e la forma metrica nel pensiero, p. 138 · Un teatro di corrispondenze, p. 142

IV. Scepsi, innocenza e giustizia 145

Riflessione conclusiva. Il senso della giustizia di Nietzsche

Fonti 157

Letteratura 175

AVVERTENZA

Al fine di mantenere una certa fluidità nell'esposizione, che è insieme un narrare e un pensare, le citazioni, nel presente studio, sono intrecciate al testo. Per gli autori classici, gli studi e la letteratura l'indicazione bibliografica del brano è riportata in una sezione a se stante, in fondo allo scritto, denominata *fonti*: dei classici si dà solamente l'opera, il passo e il curatore dell'edizione; degli altri anche le consuete informazioni sull'edizione in lingua originale e se necessario, quando possibile, della loro traduzione italiana. Dove non specificato, quindi, la versione è nostra. Per dare maggiore respiro alla pagina, inoltre, si è scelto di non appesantirla con continui rimandi alla letteratura critica, o con un numero eccessivo di note. La sezione *letteratura*, seguente a quella sulle fonti citate, informa dei più importanti studi critici – articoli o saggi – circa le linee principali della presente ricerca.

Per i passi di Nietzsche, invece, l'indicazione bibliografica è posta nel testo stesso, dopo la citazione, tra parentesi tonde. Si è tenuto conto della KGW (*Werke. Kritische Gesamtausgabe*,

a cura di G. Colli e M. Montinari, de Gruyter, Berlin-New York, 1967-); della KSA (*Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, a cura di G. Colli e M. Montinari, dtv-de Gruyter, Berlin-New York e München, 1980), la quale corregge i circa quattromila errori della KGW, segnalati nell'apparato della stessa, ma ne contiene a sua volta altrettanti; e infine della eKGWB (*Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe*, a cura di P. D'Iorio, <http://www.nietzschesource.org/>), trascrizione digitale che, sulla base dei manoscritti custoditi presso l'Archivio Goethe-Schiller di Weimar, integra entrambe le edizioni stampate. Per i passi dell'epistolario è stata utilizzata la KGB (*Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*, a cura di G. Colli e M. Montinari, de Gruyter, Berlin-New York, 1975-); tuttavia, poiché se ne è fatto un uso solo sporadico, di questi ultimi il riferimento bibliografico è nelle *fonti*. Per la traduzione ci si è avvalsi delle *Opere di Friedrich Nietzsche* (edizione italiana condotta sul testo critico originale stabilito da G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano, 1964-). Sovente a tale versione, divenuta ormai canonica, sono state apportate delle lievi modifiche fondate sull'analisi dell'originale – esse vengono segnalate da un asterisco dopo l'indicazione bibliografica del passo citato. La sigla delle singole opere di Nietzsche è quella in uso nella letteratura di lingua tedesca, a essa segue o il numero del libro, della dissertazione, del capitolo, ovvero il nome del capitolo o della poesia; infine, è indicato il numero dell'aforisma o del paragrafo. Nel caso dei *Frammenti postumi*, invece, all'anno fa seguito il numero del manoscritto e, tra parentesi quadre, quello dell'aforisma o dell'annotazione.

SIGLE DELLE OPERE E DEGLI SCRITTI
DI FRIEDRICH NIETZSCHE

- GT : Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik (1872; Die Geburt der Tragödie. Oder: Griechenthum und Pessimismus. Neue Ausgabe mit dem Versuch einer Selbstkritik, 1886)
La nascita della tragedia. Ovvero grecità e pessimismo
- WL : Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne (1873)
Su verità e menzogna in senso extramurale
- UB II : Unzeitgemässe Betrachtungen II. Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben (1874)
Considerazioni inattuali II. Sull'utilità e il danno della storia per la vita
- MA I : Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister (1878; Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister. Erster Band. Neue Ausgabe mit einer einführenden Vorrede, 1886)
Umano, troppo umano. Un libro per spiriti liberi. Volume primo
- MA II: Vermischte Meinungen und Sprüche, Der Wanderer und sein Schatten (1879, 1880; Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister. Zweiter Band. Neue Ausgabe mit einer einführenden Vorrede, 1886)
Umano, troppo umano. Un libro per spiriti liberi. Volume secondo

- M : Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile (1881; Neue Ausgabe mit einer einführenden Vorrede, 1887)
Aurora. Pensieri sui pregiudizi morali
- FW : Idyllen aus Messina, Die fröhliche Wissenschaft (1882; Die fröhliche Wissenschaft. « la gaya scienza ». Neue Ausgabe mit einem Anhang: Lieder des Prinzen Vogelfrei, 1887)
La gaia scienza e Idilli di Messina
- Za : Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen (Libro I e II, 1883; Libro III, 1884; Libro IV, 1885)
Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno
- JGB : Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft (1886)
Al di là del bene e del male. Preludio di una filosofia dell'avvenire
- GM : Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift (1887)
Genealogia della morale. Uno scritto polemico
- WA : Der Fall Wagner. Ein Musikanten-Problem (1888)
Il caso Wagner. Un problema per amatori di musica
- GD : Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt (1889)
Crepuscolo degli idoli ovvero come si filosofa col martello
- AC : Der Antichrist. Fluch auf das Christenthum (Nachgelassene Schriften 1888-1889)
L'anticristo. Maledizione del cristianesimo
- EH : Ecce homo. Wie man wird, was man ist (Nachgelassene Schriften 1888-1889)
Ecce homo. Come si diventa ciò che si è

DD : Dionysos-Dithyramben (Nachgelassene Schriften 1888-1889)

Ditirambi di Dioniso

NCW: Nietzsche contra Wagner. Aktenstücke eines Psychologen (Nachgelassene Schriften 1888-1889)

Nietzsche contra Wagner. Documenti processuali di uno psicologo

Nachlaß : Nachgelassene Fragmente

Frammenti postumi

INTRODUZIONE

Con irridente, superbo gesto teatrale Nietzsche si avviava a concludere, nell'autunno del 1888, la sua opera più problematica: *Ecce homo*. « Io vengo a contraddire, come mai si è contraddetto » (EH *Perché io sono un destino*, 1). Non è certo l'unica espressione estrema che si trova in Nietzsche. Eppure v'è in essa qualcosa di fatale, perché Nietzsche è stato quasi sempre interpretato, di volta in volta secondo letture anche molto divergenti tra loro, proprio come un autore contraddittorio. Ma come muovere a un discorso di Montaigne l'accusa d'esser inconsistente significa, anzitutto, non aver compreso nemmeno una riga degli *Essais*, così giudicare Nietzsche per le sue presunte incoerenze è segno di disattenta analisi dei suoi scritti. Mira del presente studio è di attraversarne le pagine rinunciando scientemente a classificazioni che presuppongono giudizi di ordine, variamente, estetico o teoretico. Nell'accostarsi all'opera di Nietzsche evocando alcune corrispondenze, alcune sfumature, passaggi e incontri, si è seguito uno specifico metodo d'indagine. Sebbene a prima vista possa ap-

parire arbitrario, solo esso ne illumina e schiarisce *la forma del pensiero* senza trasformarla, tradendola, in quelle consuete strutture attraverso le quali la mente occidentale ha pensato, e continua a pensare, il mondo che la circonda. È uno sviante equivoco far rientrare Nietzsche nella storia della filosofia; non meno arbitrario della mossa di Heidegger, « ironica nemesis », che ha cercato di costringerlo nel « castello incantato della metafisica ». Di quella storia, come di questo regno, Nietzsche è la serpe in seno. L'elemento filosofico, già nei primi scritti evidente, si è sempre mescolato in Nietzsche ad altre esigenze, è divenuto metamorfico, ibrido, eterogeneo, multiforme. Il metodo che si è usato obbedisce dunque a una precisa interpretazione – che verrà esplicitandosi nel corso dello scritto. Al fine di comprendere Nietzsche è necessario partire dalla sua prosa, *dalla lettera dei testi*. E, dalle fulgide suggestioni che questi provocano, approfondire singole vie di fuga da quello che un'interprete, non senza perfetta aderenza al vero, ha definito uno « sconfinato labirinto ».

« Se si cerca ciò che fa la bellezza assoluta di certe cose – scriveva Marcel Proust – si vede che non è la profondità, o questa o quella virtù a sembrare eminente. No, è una specie di sfumato, di unità trasparente dove tutte le cose, perdendo il loro aspetto di cose, sono venute a disporsi le une accanto alle altre in una specie di ordine, penetrate dalla stessa luce, viste le une nelle altre, senza una sola parola che resti al di fuori, e che sia rimasta refrattaria a questa assimilazione ... Suppongo che è ciò che si chiama la patina dei Maestri ». Nulla, sino ad oggi, ha indotto a credere che Nietzsche non possieda tale patina.

I
LA SECONDA SEMPLICITÀ

Semplicità e chiarezza espressiva

La prosa di Nietzsche è divagante, intima, adamantina; ha in sé la levità del verso. Cristallizzata in un timbro delicato, riesce a essere armonica e nondimeno dissonante. Non è raro che dia vita a un ritmo repentino, sovversivo, scintillante. Eppure anche in questi casi manifesta un misurato, sostenuto equilibrio. Volendo usare un'immagine che ricorre di frequente negli scritti dello stesso Nietzsche, è come un dorato pomeriggio d'autunno: racchiude in sé tutti gli opposti. Non è un caso che i massimi poeti e scrittori, nati dalla seconda metà dell'Ottocento, ne abbiano riconosciuto e ammirato l'eccellenza formale: August Strindberg, André Gide, Karl Kraus, Rainer Maria Rilke, Robert Musil, Gottfried Benn, T.S. Eliot, o l'Antonin Artaud del *Van Gogh le suicidé de la société* – per nominarne solo alcuni.

Solo una luce maggiore è tuttavia in grado d'illuminare un'altra luce. Che per abbracciare il nitore dell'espressione, proprio

di Nietzsche, sia necessario non già cercare di circoscriverlo, ma lasciarsi andare, abbandonarsi a esso, è dunque evidente. Si può però indicare una limpida corrispondenza. Come nella visione di un quadro, un rapido cambio di prospettiva aiuta a vedere meglio la rappresentazione nel suo insieme. La prosa di Nietzsche, nitida, lineare, radiosa, sembra raggiungere una sovrana semplicità, per analogia del tutto simile a quella dell'« eterno Mozart » che Mario Bortolotto, con tautologica superbia, spiega essere il monito che sta « a ricordare che la musica non deve dimenticarsi mai, anche nella violenza esatta dalla situazione più tesa, d'essere musica ». In Nietzsche è una certa purezza espressiva a non venire mai meno. E come la serena semplicità della musica di Mozart è l'esito di un dominio operato anche sull'elemento tragico, parimenti la trasparenza nella pagina di Nietzsche è il riflesso di un esercizio che cela una profonda complessità.

Prosa e forma metrica

Consapevole del chiarore della propria prosa, Nietzsche ne ha svelato uno dei motivi interni dominanti accennando, con gesto immaginativo e preciso, che « 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 » (FW II, 84). Il verso, come attestano le più antiche forme di sapienza tanto in Oriente quanto in Occidente, dai milleventotto inni del *Rgveda* all'opinione diffusa tra i Greci secondo cui fu la Sibilla Femonoe a pronunciare i

primi esametri a Delfi, è l'essenza del dire. È « istituzione mediante la parola e nella parola », diceva Heidegger accostandosi alla conclusione della poesia *Andenken* di Hölderlin. Ma è anche lo stile, di rado sotto il pieno controllo del singolo, nella più perfetta semplicità. La semplicità è proporzione, misura, armonia. È sempre un che di secondo, una legge che regola e forma. Questo passo della *Gaia scienza* mostra come Nietzsche non sia affatto esente dal fascino che il metro provoca, anzi. Vi è riflessa la costante tensione all'altezza della sua prosa, quella tentazione d'elevarsi al di là del puro tono saggistico che non è mera diffidenza dell'oggettivo, ma intima necessità. E che ha segnato il destino di Nietzsche sin dalla *Nascita della tragedia*.

Questo passo però dà anche alcune indicazioni su come nasca il suo stile. La prima cosa che si nota, qui, è una sorta di confidenza con la materia trattata. Non a tutti è data la sensibilità per il canto. Nietzsche invece sembra darla per scontata, come se percepire il metro fosse la cosa più naturale del mondo. Utilizza il verbo « empfinden », vocabolo che abbraccia la sfera delle passioni ma nel suo primo significato designa una esperienza estremamente concreta, come può esserlo il « sentire freddo ». Parla del metro come di qualcosa che si avverte fisicamente. Questo particolare non è irrilevante: pensiero e scrittura sono in Nietzsche eventi subitanei e abbaglianti, ma anche estremamente concreti. Se ne accorse già Stefan Zweig, che da grande scrittore, oltre che fine lettore di Nietzsche, era nella condizione di notare cose che l'occhio comune e quello dello studioso non vedono. Zweig osservò che « l'atto del pensare si compie in Nietzsche in un rapimento estatico ». Ciò che sorprende è come a questa immediatezza, percepita da

Nietzsche, segua un assoluto rigore per le leggi della dizione. Tale rigore perviene a un'espressione nuovamente immediata, a una seconda semplicità, quasi il suo canone ineffabile fosse quell'« *abbandonarvi alle impressioni* » che Goethe si raffigurava necessario al fine di accogliere pienamente opere poetiche come il *Faust*, e che d'altro canto era stato fondamentale alla genesi stessa del suo dramma sul Tasso.

Dal passo anzidetto della *Gaia scienza* pare vi sia, in Nietzsche, una tacita consonanza con Stéphane Mallarmé, per il quale « il verso è tutto, se si scrive », in quanto « ogni anima è un nodo ritmico ». Ciò disvela, *significa* un'affinità essenziale, per altro intuita da Ferruccio Masini nel suo discorso sulla « scrittura mimica » dello *Zarathustra*. Roberto Calasso, riflettendo su questi passaggi di *La Musique et les Lettres* e su un luogo di *Sur l'Évolution littéraire* – « il verso è ovunque nella lingua vi sia ritmo ... Ogni volta che c'è sforzo di stile, vi è versificazione » –, nota: « il linguaggio si elabora in funzione del metro. Soltanto il metro fa sì che vi sia stile. E soltanto lo stile fa sì che vi sia letteratura. Di conseguenza: la differenza fra poesia e prosa è inconsistente. Si tratta solo di gradi diversi all'interno dello stesso continuo. Le scansioni ritmiche possono essere più o meno evidenti e riconoscibili. Comunque sono esse la potenza che regge la parola ». Questa considerazione è in perfetta sintonia con ciò Nietzsche scrisse sullo stile in un quaderno del 1882: « il ritmo del buon scrittore di prosa consiste nello sfiorare la poesia senza mai sconfinare in essa. Senza un sentimento e una capacità poetica raffinata, non si può avere questo ritmo » (Nachlaß 1882, I [45]*). Tutto lo *Zarathustra* è attraversato dall'oscura potenza del metro, dalla

viva percezione della « forma metrica » (FW II, 84), e dal problema dello stile.

Quanto lo stile, la forma metrica e quella potenza nominata da Calasso siano in Nietzsche forze intrecciate tra loro, lo attesta un'altra annotazione del *Nachlaß*: «Ciò che è più comprensibile nella lingua non è la parola in se stessa, bensì il tono, l'intensità, la modulazione, il ritmo con cui una serie di parole vengono espresse – insomma la musica dietro le parole, la passione dietro questa musica, la persona dietro questa passione: tutto quanto, dunque, non può essere scritto » (Nachlaß 1882, 3 [I], n. 296*). In virtù di questa sensibilità per le leggi dello stile, leggi comprendenti quel *non detto* che accompagna ogni scritto, Nietzsche è immediatamente riconoscibile, in ogni pagina: nel singolo passo dello *Zarathustra* e nel verso dei *Ditirambi di Dioniso*; nell'aforisma, naturalmente, e nella sentenza – forme di cui rimane incontestato maestro, sebbene siano l'una « affatto opposta » all'altra, come rilevava a ragione Maurice Blanchot –; infine nelle prefazioni e in sequenze, difficilmente classificabili, come quella di *Come il « mondo vero » finì per diventare favola* del *Crepuscolo degli idoli*. Nietzsche stesso disse della sua « arte dello stile »: « comunicare uno stato, una tensione interna di pathos, per mezzo di segni, compreso il ritmo di questi segni – questo è il senso di ogni stile; e visto che in me la molteplicità degli stati interni è straordinaria, mi trovo ad avere molte possibilità di stile » (EH *Perché scrivo libri così buoni*, 4). Quando Roland Barthes definirà lo stile come « un fenomeno d'ordine germinativo ... la trasmutazione di uno stato d'animo », non farà che dichiarare la propria appartenenza a questa prospettiva di Nietzsche.

Velata distanza e possessione

Iosif Brodskij diceva che « non c'è cigno senza il suo riflesso ». Esattamente allo stesso modo, non c'è Nietzsche senza la sua prosa. Eppure essa pare venire da velata distanza, da una « assoluta *diversità di sguardo* » (MA I, *Prefazione*, 1), che la rende inafferrabile e siderale. Vi è come un elemento mobile ad animarla, elemento che per analogia potremmo avvicinare all'essenza di quella forma prima di conoscenza, *la possessione*, della quale furono araldi i Greci. Secondo la versione di Porfirio, che si richiama a un inno ad Apollo di cui ci rimane solo un frammento, le Ninfe Naiadi donarono al dio di Delo il loro sapere nella forma di « acque mentali ». In un modo per noi oggi oscuro, grazie a questo dono « il primo degli dèi » ricevette la più divina delle sue arti: quel tipo di possessione chiamata conoscenza oracolare, la mantica. Le acque mentali custodite dalle Ninfe sono dunque da sempre il simbolo di un sapere il cui possesso significa l'esser posseduti, un sapere a cui Apollo « imporrà il suo metro » ma che, protetto dalle Ninfe e ancora intatto dalla mano del dio, era ritenuto, e con diritto è ricordato, « fluido ». Tale forma di conoscenza doveva essere assai seducente per la mente greca, se persino Platone ne subì il fascino. Eloquentemente al riguardo è il celebre passo del *Fedro*, là dove avverte che « i beni più grandi ci vengono dalla follia » e prosegue, poco oltre, dicendo che « la *μανία* è più bella della *σωφροσύνη* » perché l'una « nasce dal dio », mentre l'altra « nasce presso gli uomini ». A quell'intensità media, a quell'osservare la giusta misura, nel controllo di sé, che ha qualcosa della saggezza e qualcosa della temperanza, ma non è indentificabile né con l'una né con l'altra, Platone pose come

superiore la follia della possessione. E come questa possessione, che proprio Nietzsche contribuì a riscoprire come cifra essenziale della greccità, è una forma fluida, così è l'elemento che anima la prosa di Nietzsche. Dissolvente, divergente, da una « *azzurra* solitudine » (EH *Così parlò Zarathustra*, 6*) irragia in ogni direzione.

Il linguaggio monologico: Ecce homo e La gaia scienza

« E allora viene Nietzsche – scriveva Gottfried Benn nel 1950 – e comincia *il* linguaggio, che non vuole (e non può) altro che fosforeggiare, luciferare, rapire, stordire. Celebra se stesso, trascina tutto l'umano all'interno del suo esile ma anche possente organismo, diventa monologico, anzi monomaniaco ». Merito di Benn fu cogliere l'incisività della prosa di Nietzsche, la qualità abbagliante che vedeva agire anche in se stesso – « io non sono proprio niente, solo che attraverso di me scorre qualcosa la cui provenienza e il cui senso mi sono sempre apparsi velati e ogni giorno più velati ». Nella tradizione tedesca questo qualcosa attraversa la prosa speculativa come un sottile *fil rouge*, vantando nomi eccelsi. Via principe è stata la mistica, da Meister Eckhart a Jakob Böhme, ma anche Martin Heidegger ne dà esempio perfetto. Proprio il tedesco, la lingua strutturata per eccellenza, ha visto nascere in sé intere costellazioni di linguaggi monologici, che di volta in volta hanno piegato la lingua madre ai fini del loro stile espressivo. John Donne e William Blake non sono riusciti a fare lo stesso, malgrado possedano un'evidentissima potenza visionaria.

Benn, attraversato da quella qualità splendente, suggeriva con la massima serietà di « passare al metodo di considerare » Nietzsche « come un sogno ». Ma non è questo l'unico metodo possibile, per uno scrittore in cui domina « l'impulso a esprimersi, a formulare, ad abbagliare, a scintillare »? per uno scrittore che, come già Jaspers notava, è « inesauribile »? infine per uno scrittore la cui prosa, secondo il giudizio di uno dei suoi lettori più congeniali, è « la più insinuante che si sia mai formata nella lingua tedesca »? Così Benn osservava, con il taglio folgorante tipico del suo discorrere, che Nietzsche « appartiene alle “parole primordiali”, al regno pitico ».

L'indicazione di questa discendenza non è inessenziale, a condizione che si consideri tale regno, innanzitutto, come un *non luogo*. Considerazione che conviene al paradosso che Nietzsche, come accennato, è inconfondibile, eppure al tempo stesso sembra *in sommo grado sfuggente*. Che si aprano *La gaia scienza* o *Ecce homo*, le perle dei due momenti in cui la prosa di Nietzsche ha raggiunto la sua massima perfezione, gli ultimi mesi del 1888 e il periodo intorno al 1880, l'esito è identico – l'impossibilità di delineare un profilo ben definito.

Ecce homo è un *unicum*: la sua forma, intendendo il termine « forma » in un modo essenziale, come il venire alla luce e l'intrecciarsi dei pensieri in un tutto espressivo, è senza veri eguali. Definito « un monologo che *si dimentica* », secondo quanto Nietzsche stesso determinava come principio di ogni « arte monologica » (FW V, 367), l'oblio, *Ecce homo* è un libro che « concentra in ogni *nuance* troppe cose », « costruito come un insieme di impossibilità sovrapposte »: « la duttilità e la leggerezza del linguaggio, la capacità di muoversi simultaneamente e di continuo su piani multipli, la congiunzione di tem-

pi opposti – il *lento* aristocratico di alcune improvvise aperture, il *prestissimo* nervoso, il giudizio che si fissa in un fulmineo tatuaggio – sono il segno della maturità, del grande stile che abbraccia e tiene nel suo giogo le forme discordanti di un essere che, come pochi altri, aveva saputo attraversare il circolo dell'apparenza ».

D'altro canto *La gaia scienza*, nel sardonico linguaggio di Nietzsche una danza « in perfetto stile provenzale » (EH *La gaia scienza*), è un libro dove le opposizioni sfumano sino a confondersi, e dove, da una lievissima leggerezza, irradiano pensieri che non vogliono dimostrare, spiegare, o convincere. Con agio nel libro terzo si passa da una coppia d'aforismi sull'origine della conoscenza e del logico (nn. 110 e 111) – a cui fa seguito il noto aforisma su causa ed effetto che chiarisce come la scienza non spieghi, bensì descriva meglio « il flusso dell'accadere », il « *continuum* » che ci sta innanzi (n. 112) – a un aforisma sulle forze che come veleni devono concorrere affinché nasca un pensiero scientifico (n. 113), preparatorio di un aforisma sulla sfera della morale (n. 114); nel quarto libro si passa dal parlare dei preludi della scienza (af. 300) allo svelare l'illusione dei contemplativi (af. 301), e poco prima si trovano contigui un aforisma sul valore del « dare uno stile » (n. 290), uno su Genova (n. 291) e uno indirizzato ai predicatori di morale (n. 292).

Colli notava come nella *Gaia scienza* siano « rintracciabili tutte le contraddizioni di Nietzsche ». Già l'apertura della seconda edizione è sconcertante. « Forse questo libro ha bisogno non di una sola prefazione; e del resto finirebbe pur sempre per restare il dubbio se qualcuno, senza aver vissuto qualcosa di simile, possa esser portato più vicino, con prefazioni,

all'*esperienza vissuta* di questo libro. Si direbbe scritto nel linguaggio del vento australe: c'è in esso tracotanza, irrequietezza, contrasto, tempo d'aprile, sì da farci rammentare costantemente tanto la vicinanza dell'inverno quanto la *vittoria* che sta venendo, deve venire, forse è già venuta, sull'inverno medesimo... » (FW *Prefazione alla seconda edizione*, 1). Al lettore di Nietzsche il tocco vivace di queste parole non suona inaudito. È la classica *ouverture* di Nietzsche: vi è qualcosa in essa che attira e rapisce da subito, nel giro di poche righe. Un tale incantamento, presente in ogni sua pagina, appare con particolare evidenza nelle prefazioni datate 1885, 1886 e 1887. Come forse solamente Michelstaedter dopo di lui è riuscito a fare, Nietzsche costringe chi lo legge a un abbandono incondizionato, a un'immersione totale, alla condivisione senza riserve delle necessità che lo hanno portato a scrivere – ne sfiora le corde più profonde dell'animo e, come è naturale, vi è chi lo rifiuta. Proprio in questo senso Colli diceva che alcuni non ne perdonano l'« invadenza ».

Ma di là dal tono sorprendente, che è quasi ordinario in Nietzsche, l'apertura della prefazione a *La gaia scienza* agisce come uno scacco matto. In *Al di là del bene e del male* Nietzsche aveva scritto che « non basta ancora, per comprendersi l'un l'altro, che si usino le stesse parole: occorre usare le stesse parole anche per lo stesso genere di esperienze interiori, occorre, infine, avere vicendevolmente *in comune* la propria esperienza » (JGB IX, 268*). Il senso del discorso qui è affine: Nietzsche afferma che *La gaia scienza* può essere intesa solo da chi abbia vissuto delle esperienze gemelle, proprio come in *Ecce homo* affermerà, riferendosi allo *Zarathustra*, che « chi non ha accesso per esperienza a certe cose, non ha neppure

orecchie per udirle » (EH *Perché scrivo libri così buoni*, 1). Cosa lo porta a dire questo? Come accennato, con *La gaia scienza* si è dinanzi a una prosa che non pretende dare dimostrazioni. E così anche là dove Nietzsche è in disaccordo con la tradizione, per esempio con Aristotele, quando discute il fine ultimo della tragedia greca (af. 80), manca la vena polemica e ancora acerba delle prime due *Considerazioni inattuali*. Del resto, prefazione e quinto libro della *Gaia scienza* vennero scritte dopo la stesura di *Al di là del bene e del male*, il quale si chiude con un epodo che allude all'attesa di nuovi amici (JGB *Da alti monti*). E non è proprio di colui che cerca il simile vedere il diverso? Qui come altrove Nietzsche sembra tenere di più a distinguere e ad allontanare da sé le nature a lui discordi, piuttosto che a cercare consensi. La ragione di ciò sta forse nel fatto che « senza il *pathos della distanza* ... non potrebbe nascere neppure quell'altro pathos più misterioso, quel desiderio di un sempre nuovo accrescersi della distanza all'interno dell'anima stessa, la formazione di condizioni sempre più elevate, più rare, più lontane, più cariche di tensione, più vaste, in breve proprio l'innalzamento del tipo "uomo", l'ininterrotto "autosuperamento dell'uomo", per prendere una formula morale in senso sovramorale » (JGB IX, 257*). È per questo motivo che, nell'apertura della *Gaia scienza*, Nietzsche non omette di segnalare quali siano le esperienze necessarie a che il suo libro venga compreso. Ed ecco lo scacco matto – si tratta di quelle esperienze che per antonomasia sono ritenute incomunicabili: la tirannide del dolore e la gioia della rinascita; il resistere con durezza, con freddezza e il subitaneo essere invasi dalla speranza e « dall'ebbrezza della guarigione » (FW *Prefazione alla seconda edizione*, 1*).

È qui in atto una tesi, ovvero che « si deve parlare solo quando non è lecito tacere; e solo di ciò che si è *superato* », perché ogni altra cosa è « mancanza di disciplina » (MA II, *Prefazione*, 1*). Nietzsche con *La gaia scienza* ha lasciato dietro di sé l'oppressione del male, e la sua nuova salute gli impone una nuova riflessione sulle consolazioni della filosofia. Chi abbia conosciuto differenti stati d'animo, differenti valutazioni e prospettive può comprenderne il magico intrecciarsi di scetticismo e splendore. Il proprio dolore, infatti, è in un certo qual modo incomunicabile. Ma la sofferenza è pur sempre una esperienza umana, quindi un'intesa è possibile.

La sofferenza appartiene al dominio della sensazione, dominio imprecisato e tuttavia esteso per Nietzsche, per il quale « i nostri pensieri sono le ombre delle nostre sensazioni – sempre più oscuri, più vuoti, più semplici di queste » (FW III, 179) – sentenza dove accecante è il riverberarsi delle parole di Stendhal, « di sicuramente vero non ci sono che le *sensazioni* », e poi di Baudelaire, « la sensibilità di ciascuno è il suo genio ». Ma in Nietzsche il dolore non solo è un'esperienza oggetto di riflessione filosofica, bensì trasfigura la stessa filosofia come esperienza – « il grande dolore soltanto è l'estremo liberatore dello spirito, in quanto esso è il maestro del *grande sospetto* » (FW *Prefazione alla seconda edizione*, 3). Questa tesi non è dissimile da quella affermata con « espressione nascente » nello *Zarathustra*, ovvero che « spirito è la vita che taglia nella stessa vita: nella propria sofferenza essa accresce la propria conoscenza » (Za II, *Dei saggi illustri**).

Tale conoscenza non è, secondo Nietzsche, per chiunque. Così il penultimo aforisma della *Gaia scienza*, in un climax preparatorio all'epilogo, chiude il cerchio iniziato dalla pre-

messa dichiarando che « quando si scrive si vuole non soltanto essere compresi, ma senza dubbio anche essere non compresi » (FW V, 381*). « Ogni nobiltà di spirito e di gusto – continua Nietzsche – si sceglie anche i suoi ascoltatori, quando vuole parteciparsi: scegliendo, traccia al tempo stesso i suoi confini nei riguardi degli “altri”. Tutte le leggi più sottili di uno stile hanno qui la loro origine: tengono lontani a un tempo, creano distanza, interdiscono “l’accesso”, la comprensione, come si è detto – mentre aprono gli orecchi di coloro che d’orecchio ci sono affini » (*loc. cit.*). Lo stile è dunque in Nietzsche espressione diretta del pensiero, ma insieme anche maschera: per attirare solo nature affini Nietzsche adombra i suoi pensieri. Ma chi rappresenta, per Nietzsche stesso, tale natura? È detto nell’ultima frase dell’apofteuismo: quello spirito filosofico il cui gusto è rivolto « a un veloce andare e venire »: « la danza, infatti, è il suo ideale e anche la sua arte, perfino la sua unica religiosità, il suo “servizio divino” » (*loc. cit.**).

Questo passaggio, in perfetta consonanza con quanto annunciato nello *Zarathustra*, ne richiama un altro del *Crepuscolo degli idoli*, dove Nietzsche afferma che « il pensare è cosa che vuol essere appresa allo stesso modo con cui vuol essere appresa la danza, come una specie di danza » (GD *Quel che i tedeschi non hanno*, 7). Del resto non si era osservato, ricordando un passaggio di *Ecce homo*, che *La gaia scienza* è simile a una danza? Tuttavia è lecito domandarsi cosa sia e come possa, una scienza, esser danzante e gaia. Solo in apparenza le due pagine di *Ecce homo* dedicate alla *Gaia scienza* posseggono la risposta: lì si dice che il « concetto provenzale della “gaya scienza” » rimanda alla « unità di cantore, cavaliere, e spirito libero » (EH *La gaia scienza*). Ma subito dopo Nietz-

sche passa a parlare d'altro, come sempre in prossimità dell'essenziale. Con gesto sommario e al tempo stesso sprezzante, tuttavia, Nietzsche ha abbozzato il disegno di una scienza del genere, e insieme « il suo ideale e anche la sua arte », il « mare della sua suprema speranza » (*loc. cit.*). Un aforisma della *Gaia scienza*, che era molto amato da Colli, si chiude con un'immagine che non ha pari nella canonica letteratura filosofica post-cartesiana, se non in alcuni luoghi di Nietzsche stesso. Vi si parla di un'esistenza dove « tutto è parvenza », e dove « la sublime consequenzialità e concomitanza di tutte le conoscenze » non è altro che « il mezzo più alto *per mantenere* la comunione dei sogni e la generale comprensione reciproca di questi sognatori e con ciò appunto *la durata del sogno* » (FW I, 54*). Gaia è, dunque, quella scienza che sia sognante e consapevole del proprio sogno. Condizione certo paradossale, perché quando si vive l'incanto si è l'incanto, ma non impossibile. L'aforisma n. 54 della *Gaia scienza* ha per titolo « *La coscienza della parvenza* », e nell'uso della parola « coscienza », intesa come istinto interno, come *attenzione* al sé e al mondo, e alle chimere della mente non appena la percezione si affievolisce, sembra di sentire un maestro vedico.

Conoscenza, immagine e metafora

Se la conoscenza è sogno, e la vita è parvenza, su cosa fondare la propria ricerca e la propria esistenza? L'opera di Nietzsche, che nulla vieta di considerare come una totalità composta, la cui compagine sfugge nonostante sia sempre percepibile,

è anche un lungo esercizio di risposta e di affrontamento a tale domanda. L'elemento abbagliante e continuo di questo esercizio è la sua prosa. Essa è un tutt'uno con l'inesauribilità di cui parlava Benn, non può esserne separata. O meglio, si tratta di due essenze distinte, ma incatenate l'una all'altra. Entrambe infatti nascono *dalla forma del suo pensiero*, che come quelle di Simone Weil, di Paul Valéry o di Karl Kraus non rientra propriamente in nessun sistema, né sequenza storica. « Misuriamo la sua fecondità » – scriveva Cioran in *Syllogismes de l'amertume*, anticipando di un ventennio l'idea di « pensiero nomade » che Deleuze affermerà poi nel celebre convegno *Nietzsche aujourd'hui?* tenuto a Cerisy-la-Salle nel 1972 – « dalle possibilità che egli ci offre di rinnegarlo continuamente senza mai esaurirlo. Spirito nomade, è abile nel variare i suoi squilibri ».

A poco varrebbe allora cercare di eludere le difficoltà che ci presenta Nietzsche, tacciandolo di essere metaforico. L'incompatibilità tra la conoscenza e l'immaginario, o come direbbe Henry Corbin l'« *immaginale* », è nota solo ai moderni. Dunque nel dire che Nietzsche fa uso delle metafore – la classica mossa per cercare di neutralizzarlo, relegandolo in un regno che si suppone vago e privo dell'esattezza che dovrebbe contraddistinguere solo le scienze –, in realtà non si è che determinata una modalità conoscitiva. « La metafora – notava Brodskij analizzando *Orpheus. Eurydike. Hermes* di Rilke – una volta introdotta, viene in primo piano e mette in ombra il resto ». Inoltre, è sempre valida la riflessione di Edgar Wind sulla natura del simbolo: « un autore molto conosciuto, che ostenta di non amare l'uso dei simboli, si dice abbia chiesto: “Che cos'è un simbolo? Dire una cosa e intenderne un'altra.

Perché non dirla direttamente?”. Per la semplice ragione che certi fenomeni tendono a dissolversi se li avviciniamo senza cerimonie. Dire pane al pane può essere un’ottima abitudine, ma non avrebbe senso fingere che il discorso debba limitarsi a definire la natura del pane. Il sacro, il sublime, l’inquietante, il leggiadro, il comico, il compassionevole (per dirne solo alcuni), sono argomenti inafferrabili che può darsi svaniscano se cerchiamo di definirli direttamente. Un simbolo, invece, parla per allusione, dice una cosa e ne intende un’altra, quindi trattiene ciò che una definizione semplice e chiara distruggerebbe. “Noi siamo della materia di cui sono fatti i sogni, e la nostra piccola vita si chiude in un sonno”. Trasporre in un linguaggio preciso questa magica frase darebbe più problemi di quanto non sembri ... Al centro di ogni buon simbolo c’è un nucleo oscuro che non cederà a un’analisi razionale, anche se attorno a questo nucleo possono raggrupparsi immagini trasparenti che da esso traggono la loro forza e la loro intensità. Forse sarebbe bello credere che una affermazione diretta sia sempre più breve, più facile da ricordare e più precisa rispetto a un’affermazione indiretta; a me invece sembra che un buon simbolo dimostri che è vero il contrario. In virtù della sua obliquità, infatti, esso conserva suggestioni recondite che una affermazione semplice e chiara elude o dissolve; per questa ragione un’affermazione metaforica è spesso la più precisa. Ed è anche la più compatta, perché una metafora condensa e contrae laddove la definizione letterale è costretta a dilungarsi ».

Allusioni e appropriazioni letterarie

In questo del tutto simile a Platone, la terminologia del quale è ricchissima di richiami alla propria tradizione – anzitutto, com'è naturale, a Omero, ma anche a Esiodo, a Eschilo, a Euripide, a Simonide, a Pindaro –, il linguaggio di Nietzsche è estremamente allusivo. Goethe, Heinrich Heine, il Keller « che merita di essere letto sempre di nuovo » (MA II, *Il viandante e la sua ombra*, 109*), e ancora Lessing, Lichtenberg, Schopenhauer. Certo Nietzsche è stato senza dubbio influenzato dall'atmosfera culturale del suo tempo: nella sfera delle indagini filosofico-scientifiche, per esempio, le sue riflessioni hanno preso spunto dalle ricerche sul materialismo di Friedrich Albert Lange, dalle considerazioni sul concetto di forza di Boscovich, esposte nella *Theoria philosophiæ naturalis*, e dalle prospettive di teoria della conoscenza aperte da Ernst Mach nei *Beiträge zur Analyse der Empfindungen*. Tuttavia, in un modo altrettanto essenziale, nella prosa di Nietzsche si intrecciano singole allusioni letterarie e artistiche. Una fra tutte: il titolo *Götzen-Dämmerung*, che è variazione dell'ultima parte della Tetralogia di Wagner, *Götterdämmerung*, ed eco dell'omonima lirica di Heine, « *l'adorable Heine* » (NCW *Dove va collocato Wagner*), compresa in *Die Heimkehr*, raccolta databile tra il 1823 e il 1824 e pubblicata poi nell'ineguagliato *Buch der Lieder*.

Tale prassi stilistica ha la sua ragione più profonda in quello che per Nietzsche rappresenta il pensiero: un continuo esercizio scettico. I luoghi letterari, i passi, le immagini, e non solo le argomentazioni, i concetti e le esperienze – ogni cosa, in Nietzsche, diventa motivo di riflessione. Si discute spesso del-

la genesi del suo pensiero, e delle sue letture. A volte però si dimentica che l'eredità ricevuta da Nietzsche, da quella indiscussa di Schopenhauer a quelle altrettanto certe di Emerson o di Spinoza, ha sempre subito nel suo esercizio scettico delle radicali modificazioni. Quando scrive Nietzsche non adombra i pensieri degli altri, mascherandone la paternità, bensì li declina nella propria visione ed esperienza personale. Ciò anima le pagine di Nietzsche a tal punto che nessun interprete ha mai messo in dubbio il nesso di vita e pensiero nelle sue opere, anzi. « Nietzsche – scriveva Mazzino Montinari – è un esempio raro di concentrazione mentale, di esercizio crudele e continuo dell'intelletto, di interiorizzazione e sublimazione di esperienze personali, dalle più vistose alle più insignificanti, di riduzione di ciò che comunemente si chiama “vita” a “spirito” ... Allora si vedrà anche come per Nietzsche ogni pensiero fosse un evento, ogni libro pubblicato un “superamento”. Nietzsche scriveva per se stesso, scrivere voleva dire per lui vivere. Ciò si può cogliere nei suoi taccuini intimi, che sono con poche eccezioni (queste si riducono ad alcune decine di pagine in confronto a migliaia) dedicati alla registrazione continua ed “espressiva”, talora perfino già compiuta nella formulazione che egli poi pubblicherà, di meditazioni filosofiche, osservazioni moralistiche, il cui punto esteriore è difficilmente ricostruibile – e d'altra parte il loro oggetto non è Nietzsche stesso, almeno nel senso in cui poteva essere oggetto della propria introspezione uno Stendhal nei suoi diari ». Sin dalle prime interpretazioni esistenzialiste questa connessione, evidenziata da Montinari, è stata notata come elemento caratterizzante di Nietzsche. È ciò che prende nome nello *Zarathustra*, là dove Nietzsche scrive che « la saggezza » gli ricorda « la vita » (Za

II, *Il canto della danza*). Ma anche se questa connessione non vi fosse, da un punto di vista speculativo vale sempre la domanda di Heidegger: « a che cosa può servirci il fatto di stabilire, a proposito di un certo pensiero, che esso si trova “già” per esempio in Leibniz, o magari in Platone? Che significato ha questa informazione, se essa lascia ciò che hanno pensato Leibniz e Platone nella stessa oscurità in cui rimane il pensiero che si pretenderebbe di chiarire attraverso questi riferimenti storiografici? ».

L'« arte dello stile »

Secondo Alexander Nehamas « il pluralismo stilistico di Nietzsche è un altro aspetto del suo prospettivismo »: « i suoi molti stili nascono dallo sforzo di presentare le sue opinioni come nient'altro che opinioni ». Lo stile di Nietzsche è indissolubilmente legato alle sue riflessioni: questa osservazione è senz'altro vera, eppure in qualche modo pare anche un po' scontata. Non vale lo stesso per Hegel, per Hume o per Descartes? Anzitutto, va notata una cosa. Quando parla di pluralismo stilistico, Nehamas si sta riferendo al noto passo di *Ecce homo* sull'« arte dello stile »: lì si parla di « molte possibilità di stile » (EH *Perché scrivo libri così buoni*, 4). Ora, però, lo stile della *Genealogia* è davvero diverso da quello di *Aurora*? Certamente sono libri assai differenti fra loro, l'uno più saggistico, l'altro più vivace e sprezzante. Tuttavia il tono della scrittura è il medesimo: il timbro della prosa di Nietzsche, nell'uno come nell'altro, è evidente. Si può dunque dubitare che quello

che intendeva Nietzsche nel passo di *Ecce homo* sia quello che intende Nehamas. E d'altronde, a ben vedere, per Nietzsche stesso lo stile che caratterizza i suoi scritti è uno solo. È uno stile con un'ampia gamma di possibilità espressive, ma unitario e velatamente coerente. Il punto debole della tesi di Nehamas, tuttavia, è che presuppone un metodo razionale che di fatto è del tutto assente in Nietzsche. Come se in un primo momento Nietzsche avesse abbracciato una determinata visione, quella prospettivistica, e dopo avesse considerato opportuno che i suoi scritti ne rispecchiassero la relatività teoretica dell'ontologia di fondo. D'altro canto ci si potrebbe domandare il perché di questa scelta: si può presentare con tutto rispetto una teoria, quale il prospettivismo è, senza passare dall'aforisma alla sentenza alla forma poetica. Ma il presupposto di Nehamas non corrisponde affatto a quanto in realtà è accaduto. Un'analisi comparata dei testi con il *Nachlaß* mostra come le scelte stilistiche di Nietzsche siano sempre state dettate dal tentativo di presentare i propri pensieri nella forma più immediata ed efficace. Come questo tentativo sia nato da una pura necessità interna. E come tale necessità, dalla *Nascita della tragedia* al *Crepuscolo degli idoli* e a *Ecce homo*, abbia segnato un arco che rappresenta il percorso della scrittura di Nietzsche sino alla sua perfezione espressiva. A rischio di sembrare tautologici, si deve azzardare la tesi che Nietzsche abbia scritto così semplicemente perché non poteva che scrivere così, non poteva che dare alle proprie riflessioni una forma diversa da quella imposta dai canoni della tradizione filosofica, non poteva che preferire Stendhal e Dostoevskij e Guy de Maupassant alla classica letteratura filosofica. Non per

sprezzo, né per spirito romantico – anche se in Nietzsche sembra spesso che vi siano entrambi.

Ciò va detto perché il tema che si sta trattando è delicatissimo. Molto si è detto al riguardo, ma di rado con sensibilità letteraria. Dinanzi a un autore come Nietzsche si hanno molti pregiudizi. E molti problemi. Il primo fra essi è rappresentato proprio dalla lettera dei suoi testi, dal timbro inconfondibile della sua prosa, dalla reazione quasi fisiologica che questi testi e *questa prosa* provocano. Nietzsche non è certo il primo filosofo ad aver intrecciato l'immagine all'argomentazione, la narrazione al passaggio logico. I miti dei dialoghi platonici sono intessuti allo scambio serrato delle domande socratiche, e alla dialettica che sottende queste domande – la stessa filigrana li attraversa. In ognuno di essi v'è il senso, gli interrogativi e la profondità di Platone, non meno che nel resto del dialogo. In Nietzsche però c'è un livello di difficoltà ulteriore, perché le immagini sono balenanti, i riferimenti indiretti, l'unità della visione implicita. E soprattutto, in libri come *La gaia scienza* o *Al di là del bene e del male*, manca l'unità generale nel discorso. Ciò che in Platone è svolto dal mito, in Nietzsche assume molte funzioni, significati e forme.

A questo si può aggiungere ciò che Heidegger sosteneva essere l'elemento distintivo dei grandi filosofi. Nelle lezioni su chi è lo Zarathustra di Nietzsche, tenute a Friburgo nel semestre invernale del 1951-1952 e poi raccolte in *Was heißt Denken?*, Heidegger diceva che « dapprima dobbiamo imparare a leggere un libro come *Così parlò Zarathustra* nello stesso modo rigoroso in cui leggiamo un trattato di Aristotele; nello stesso modo, si badi bene, non in modo identico. Non esiste infatti uno schema generale d'interpretazione applicabile mec-

canicamente agli scritti dei pensatori, neanche a un solo scritto di uno stesso pensatore. Così un dialogo di Platone, il *Fedro* ad esempio, il dialogo sul bello, consente interpretazioni del tutto differenti, a seconda del punto di vista, dell'ampiezza, della problematica. Questa molteplicità non è affatto un'obiezione contro il rigore del contenuto di pensiero. Infatti, tutto ciò che un vero pensiero contiene di veramente pensato rimane, e questo per una ragione essenziale, polivalente quanto al significato. Questa polivalenza del significato non è mai il residuo di una univocità logico-formale non ancora raggiunta, cui propriamente si tenderebbe, anche se per il momento senza un esito positivo ... Per questa ragione, dobbiamo sempre cercare il pensiero e il suo pensato nell'elemento della polivalenza del suo significato, altrimenti tutto ci resta precluso. Se dunque ci si impadronisce, come succede sempre più spesso e in modo sempre più facile, di un dialogo di Platone e se ne cerca il contenuto in base al sano intelletto umano, e in base a esso si dà un giudizio, si arriva alle conclusioni più curiose e, alla fine, alla sentenza che Platone sarebbe stato un gran confusionario; giacché si arriva a constatare, e questa constatazione è anche giusta, che nessuno dei dialoghi di Platone raggiunge in modo univoco un risultato afferrabile, tale che consenta al sano intelletto umano di dare inizio, come si suol dire, a qualcosa. Come se il sano intelletto umano, rifugio di quelli che sono per natura invidiosi del pensiero, come se questo sano intelletto, sano in quanto non predisposto ad alcuna problematica, avesse mai dato inizio a qualcosa, avesse mai considerato qualcosa a partire dal suo inizio. Un dialogo di Platone non è inesauribile soltanto per la posterità, né soltanto per le

mutevoli concezioni che da essa prendono origine, ma lo è di per sé, secondo la sua essenza ».

Volontà di potenza e metamorfosi

Così non è nemmeno possibile sostenere che il gioco delle metafore sia solo un *escamotage* per far agire la volontà di potenza, lasciando per altro quest'ultima nell'ambiguità quanto alla sua definizione, come fa Sarah Kofman in *Nietzsche et la métaphore*. La « volontà di potenza » è invero qualcosa di estremamente problematico, e per questo può non essere superfluo accennarne proprio nella discussione sulla prosa e l'elemento immaginativo in Nietzsche. Sarah Kofman deriva da Derrida il presupposto che la volontà di potenza sia, in Nietzsche, la chiave di volta per comprenderne il pensiero. Derrida a sua volta si ispira a Heidegger, come faranno tutti gli interpreti di Nietzsche per oltre un ventennio dopo l'anno 1961, data d'uscita del *Nietzsche*. Ma la « volontà di potenza » è una locuzione che complessivamente ricorre soltanto in una trentina di luoghi, se prendiamo in considerazione le opere pubblicate e gli scritti autorizzati, intendendo per questi ultimi i testi basati su manoscritti che Nietzsche era pronto a dare alle stampe (AC, EH, DD e NCW)*; e soprattutto, particolare che

* Si intendono, naturalmente, anche le forme flesse del tedesco « Wille zur Macht ». Ecco, in ordine cronologico, le occorrenze: Za: I, *Dei mille e uno scopi*; II, *Della vittoria su se stessi*; II, *Della redenzione*. JGB: I, 9; I, 13; I, 22; I, 23; II, 36; II, 44; III, 51; V, 186; V, 198; VI, 211; VII, 227; IX, 259. FW V, 349. GM: II, 12; II, 18; III, 15; III, 18; III, 27. WA *Epilogo*. GD: *Scorribande di un inattuale*, 20 e 38; *Quel che devo agli antichi*, 3. AC: 2, 6, 9, 16, 17. EH:

sovente molti interpreti si dimenticano al momento opportuno, la volontà di potenza è un concetto che lo stesso Nietzsche ha accostato a una *chimera*. Conferirle dunque la medesima dignità che, per esempio, la volontà di vita riveste in Schopenhauer, o la forza in Leibniz, non è affatto una mossa pacifica e priva di pregiudizi stratificati ad altri pregiudizi. Del resto, parlando non del solo Schopenhauer, Nietzsche scrisse: « il volere mi sembra anzitutto qualcosa di *complicato*, qualcosa che soltanto come parola rappresenta un'unità, – e appunto nell'uso di un'unica parola si nasconde il pregiudizio del volgo, che ha prevalso sulla cautela dei filosofi, in ogni tempo esigua » (JGB I, 19*). È allora necessario domandarsi se la volontà di potenza sia davvero un fattore discriminante per la comprensione di Nietzsche: è corretto sostenere o pensare che senza di essa si perderebbe Nietzsche, mentre con essa lo si può schiarire nella sua interezza? non si corre il rischio di imputare la difesa e anzi l'innalzamento di « un'antichissima mitologia » (FW III, 127) proprio a quell'autore che aveva cercato di abbatterla? vedere nella volontà di potenza una tesi fondamentale, magari quel concetto attraverso il quale verrebbe alla luce il principio dinamico del *continuum* del reale, – vedervi questo, non è una mancanza di cautela? e un rimanere ammagliati nella seduzione del linguaggio, scambiando un'espressione, che in Nietzsche designa una molteplicità di fenomeni, per una locuzione che indica un concetto ben distinto? e forse un rincorrere un'araba fenice, e in definitiva un grandissimo equivoco, tanto maggiore nella misura in cui ci si ap-

Prologo, 4; *La nascita della tragedia*, 4; *Il caso Wagner*, 1; *Perché io sono un destino*, 4.

prossima al senso del suo discorso? Sebbene infatti « la volontà di potenza », nei luoghi segnati in nota, sembri indicare primariamente proprio la dinamica del *continuum*, la quale in ultima istanza coincide con « l'innocenza del divenire » (GD I *quattro grandi errori*, 8), tuttavia pare più esatto dire che la volontà di potenza è « l'attitudine universale alla metamorfosi ». Con la consapevolezza naturalmente che questa attitudine in Nietzsche assume molte forme, e di conseguenza viene anche nominata in molti modi. D'altro canto è stato Nietzsche stesso, in uno degli aforismi in cui discute con maggior chiarezza la volontà di potenza, a dire che « la forma è fluida, ma "il senso" lo è ancor di più » (GM II, 12) – intendendo con ciò che non si può racchiudere in una definizione l'accadere policromo, multiforme del divenire. Ed è stato sempre Nietzsche, in un passo in cui parla di « *quantum* di forza » (GM I, 13), a dire che « non c'è alcun "essere" al di sotto del fare, dell'agire, del divenire » (*loc. cit.**) – suggerendo che è necessario liberarsi dalla « seduzione del linguaggio » (*loc. cit.**). La volontà di potenza non può quindi in alcun modo essere letta come un principio metafisico, né può giustificare un'interpretazione generale del pensiero di Nietzsche.

Tre esempi di immagine e una corrispondenza

È conveniente ripeterlo: la prosa immaginativa di Nietzsche è *fine a se stessa*. Ed è semmai nel singolo passo che l'immagine viene declinata all'uso che di volta il volta le compete. Tutto questo tuttavia è possibile illustrarlo, con più chiarezza, me-

dianche alcuni esempi. I primi tre prendono in esame il diverso uso dell'immagine in Nietzsche, l'ultimo invece mostra la relazione di appropriazione e trasfigurazione che sussiste tra una serie di passi di Nietzsche e un'osservazione di Georg Christoph Lichtenberg.

Il primo passo è tratto dalla *Nascita della tragedia*: « l'antica leggenda narra che il re Mida inseguì a lungo nella foresta il saggio *Sileno*, seguace di Dioniso, senza prenderlo. Quando quello gli cadde infine fra le mani, il re domandò quale fosse la cosa migliore e più desiderabile per l'uomo. Rigido e immobile, il demone tace; finché, costretto dal re, esce da ultimo fra stridule risa in queste parole: "Stirpe miserabile ed effimera, figlio del caso e della pena, perché mi costringi a dirti ciò che per te è vantaggiosissimo non sentire? Il meglio è per te assolutamente irraggiungibile: non essere nato, non *essere*, essere *niente*. Ma la cosa in secondo luogo migliore per te è – morire presto" » (GT 3). Qui l'immagine ha la funzione di acutizzare il contrasto fra la serenità olimpica, « in cui tutto ciò che esiste è divinizzato » (*loc. cit.*), e l'esistenza del Greco così come Nietzsche arditamente la sta presentando. Non si deve dimenticare che se Nietzsche, come tutta la tradizione umanistica prima di lui e contemporanea a lui, giudicò la civiltà greca *l'unica* meritevole di essere presa a esempio perenne, tuttavia la visione del mondo ellenico che inaugurò con *La Nascita della tragedia* fu sin dall'inizio motivo d'indignazione e rifiuto, e provocò lo scandalo di tutto un mondo accademico che vedeva il proprio lavoro messo in crisi e superato da un'intuizione della grecità totale e feconda. Nietzsche azzardò dire che « fu per poter vivere che i Greci dovettero, per profondissima necessità, creare questi dèi » (*loc. cit.*): « lo stesso impulso che

suscita l'arte, come completamento e perfezionamento dell'esistenza che induce a continuare a vivere, fece anche nascere il mondo olimpico, in cui la "volontà" ellenica si pose di fronte uno specchio trasfiguratore » (*loc. cit.*). Cosciente di andare contro corrente, Nietzsche disseminò nel proprio scritto innumerevoli riferimenti, che di volta in volta ne dovevano confermare la correttezza delle tesi. Nel passo preso in esame è la saggezza tragica ad affermarsi attraverso le parole del saggio Sileno: « il meglio è per te assolutamente irraggiungibile: non essere nato, non *essere*, essere *niente*. Ma la cosa in secondo luogo migliore per te è – morire presto ». Qui Nietzsche si sta riferendo al *Certamen Homeri et Hesiodi*, testo di incerta attribuzione che si riflette in molti luoghi antichi, non da ultimo nel terzo stasimo dell'*Edipo a Colono* di Sofocle (vv. 1224-1227). Al *Certamen* Nietzsche aveva lavorato sin dall'inverno del 1869, arrivando a pubblicare due lavori filologici che si riveleranno poi fondamentali per lo stesso Wilamowitz: l'edizione critica del testo e un articolo sulla sua storia.* Ecco il passo:

φησὶν οὖν Ἡσίοδος
 υἱὲ Μέλητος Ὀμηρε, θεῶν ἄπο μήδεα εἰδώς,

* Entrambi ora sono consultabili nella KGW: *Philologische Schriften 1867 – 1873*, vol. II/1, 1982: *Certamen quod dicitur Homeri et Hesiodi*, pp. 339-364 [il passo in questione è a pagina 346]; *Der Florentinische Tractat über Homer und Hesiod, ihr Geschlecht und ihren Wettkampf*, pp. 271-337. L'edizione del *Certamen* curata da Nietzsche apparve in *Acta societatis philologae Lipsiensis*, a cura di F.W. Ritschl, Leipzig, vol. I/1, 1871; l'articolo invece, diviso in cinque sezioni, non venne pubblicato interamente: le prime due parti apparvero in *Rheinisches Museum*, a cura di F.W. Ritschl, NF XXV, 1870, pp. 528-540; la terza e la quarta in *Rheinisches Museum*, a cura di F.W. Ritschl, NF XXVIII, 1873, pp. 211-249.

εἶπ' ἄγε μοι, πάμπρωτα, τί φέρτατόν ἐστι βροτοῖσιν;
ἀρχὴν μὲν μὴ φῶναι ἐπιχθονίοισιν ἄριστον,
φύντα δ' ὅπως ὤκιστα πύλας Αἴδαο περῆσαι.*

L'immagine, nel passo della *Nascita della tragedia*, ha dunque una doppia finalità. La prima relativa al contesto, la seconda di ordine generale. Entrambe, tuttavia, hanno un tratto in comune: il loro carattere funzionale. Un secondo luogo che si può prendere in esame è l'aforisma n. 56 di *Al di là del bene e del male*: « l'ideale dell'uomo più tracotante, più pieno di vita e più affermatore del mondo, il quale non soltanto ha imparato a rassegnarsi e a sopportare ciò che è stato e che è, ma vuole riavere, per tutta l'eternità, tutto questo *così come esso è stato ed è*, gridando insaziabilmente *da capo* non soltanto a se stesso, ma all'intero dramma e spettacolo, e non soltanto a uno spettacolo, ma fondamentalmente a colui che proprio di questo spettacolo ha bisogno – e lo rende necessario: poiché egli ha sempre di nuovo bisogno di se stesso – e si rende necessario – – Come? E non sarebbe questo – *circulus vitiosus deus?* » (JGB III, 56*). Qui, « con un occhio asiatico e oltreasiatico » (*loc. cit.*), Nietzsche usa l'immagine nel modo più complesso, più denso, più ricco. L'immagine, qui, viene a coincidere con l'aforisma stesso. L'aforisma n. 56 di *Al di là del bene e del male* è gemello del n. 341 della *Gaia scienza*, anch'esso destinato a dare formulazione compiuta al pensiero dell'eterno ritorno dell'eguale. In entrambi prende forma una

* Dice dunque Esiodo: / figlio di Meleto, Omero, che hai pensieri simili agli dèi, / dimmi allora, per prima cosa, cos'è più utile per gli uomini? / per prima non nascere per gli uomini è la cosa migliore; / nati, al più presto le porte dell'Ade passare.

visione tesa alla circolarità, quasi fosse davvero possibile « dire in dieci proposizioni quel che ogni altro dice in un libro – quel che ogni altro *non* dice in un libro » (GD *Scorribande di un inattuale*, 51). Di là dalle intenzioni di Nietzsche, una cosa è certa: discutere questi singoli aforismi non solo dà l'impressione, significa discutere *tutto Nietzsche*, come del resto mostrò bene Pierre Klossowski nelle sue magistrali letture di Nietzsche, iniziate con i contributi alla rivista *Acéphale* di Georges Bataille, nel 1936, e culminate nella sua impeccabile articolazione di tesi che hanno il loro vortice nella cosiddetta « euforia torinese », *Nietzsche et le cercle vicieux*, saggio del 1969.

Il terzo luogo, indicativo per mostrare quanto molteplici siano le funzioni dell'immagine nella prosa di Nietzsche, appartiene alla terza dissertazione della *Genealogia della morale*: « Allorché i Crociati cristiani si scontrarono in Oriente con quell'invincibile ordine di Assassini, quell'ordine di spiriti liberi *par excellence*, i cui gradi infimi vivevano in una obbedienza quale non fu mai raggiunta da alcun ordine monastico, ricevertero per qualche via anche una indicazione su quel simbolo e su quella parola d'ordine intagliata sul legno, che era riservata unicamente ai gradi sommi, come loro *secretum*: "Nulla è vero, tutto è permesso"... Orbene, *questa era libertà dello spirito, così veniva congedata* la fede nella verità stessa... S'è forse mai smarrito uno spirito libero europeo, cristiano, in questa proposizione e nelle sue labirintiche *conseguenze*? conosce *per esperienza* il Minotauro di questo antro? » (GM III, 24*). Questo passo mostra un altro aspetto essenziale della scrittura di Nietzsche: l'esigenza di narrare storie, di immettere nel flusso del pensiero un elemento che ne devii la rotta, un

elemento che non sia perfettamente controllabile dalla logica che sovente regola la mente e il linguaggio. Tale necessità non è una semplice deriva estetica. Né si riduce a puro esercizio letterario. Tale necessità è la conseguenza inevitabile di quella forma del pensiero e di quell'elemento fluido, in che si esprime l'esercizio scettico di Nietzsche. Da un punto di vista analitico, questo aspetto è quello che più caratterizza la prosa di Nietzsche come prosa immaginativa. L'inizio della seconda delle *Considerazioni inattuali*, ispirato al *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia* di Leopardi, o quello di *Su verità e menzogna in senso extramurale*, confermano del resto che la narrazione mediante l'immagine è una prassi presente in Nietzsche sin dalle prime opere.

Come accennato, al fine di comprendere le linee essenziali che delimitano la prosa di Nietzsche è indicativo anche vederne la corrispondenza con alcuni luoghi letterari e filosofici. È possibile tracciare un chiaro parallelo, per esempio, tra l'aforisma n. 17 di *Al di là del bene e del male* e un passo di Lichtenberg. Questi, in un quaderno di osservazioni preparatorio al *Sudelbücher*, steso tra il 1793 e il 1796, scriveva: « noi diveniamo consapevoli di certe rappresentazioni, che non dipendono da noi; altri credono che, almeno, noi dipendiamo da noi stessi; ma dov'è il confine? Noi conosciamo solo ed esclusivamente l'esistenza delle nostre sensazioni, rappresentazioni e pensieri. *Si pensa* [*es denkt*], si dovrebbe dire, così come si dice: *lampeggia* [*es blitzt*]. Dire *cogito* è già troppo, non appena lo si traduca con *io penso*. Ammettere l'*io*, postularlo, è un bisogno pratico ». Dopo Nietzsche l'es irradierà la sua luce verso l'interiorità dell'uomo in Freud, attraverso il passaggio fondamentale di Georg Groddeck, e verso quell'esteriorità che è il

linguaggio in Kraus, il quale annoterà nel numero della *Fackel* del giugno 1921: « *Es*: il caos, la sfera, il tutto, ciò che è più grande, più sentito, che è già presente prima di ciò che per primo nasce. Luce, giorno, sera non sono soggetto (come i grammatici erroneamente suppongono) ma predicato, non possono essere soggetto, perché è l'*es* che deve prima portarli alla luce, al giorno, alla sera, sviluppandosi in essi ». In Lichtenberg l'*es* sembra ancora troppo concentrato, come una forza che aspetta di sprigionarsi ed esplodere. Kraus e Freud ne avvertono l'oscura potenza, ma la contengono limitando la loro indagine a una sola sfumatura dell'oggetto. Nietzsche invece conserva la valenza filosofica di Lichtenberg, i riferimenti taglienti nei confronti di Descartes e Kant, e allo stesso tempo si lancia verso quei due versanti che sarà merito di Freud e Kraus approfondire, anticipandoli. Di questa catena aurea che va da Lichtenberg a Kraus, ma nella quale sarebbe agevole includere anche Wittgenstein, che dalla proposizione n. 5.631 del *Tractatus* – « il soggetto che pensa, che immagina, non v'è » – arriverà, in quello che ora si studia come paragrafo n. 58 delle *Osservazioni filosofiche*, a vedere l'*es* dietro all'*io* – ebbene, di questa catena aurea Nietzsche è quel passaggio centrale che comprende tutti gli altri. Il passo di Nietzsche dice: « per quanto riguarda la superstizione dei logici, non mi stancherò mai di tornare sempre di nuovo a sottolineare un piccolo, esiguo dato di fatto, che malvolentieri questi superstiziosi sono disposti ad ammettere, – vale a dire, che un pensiero viene quando è "lui" a volerlo, e non quando "io" lo voglio; sicché è una *falsificazione* dello stato dei fatti dire: il soggetto "io" è la condizione del predicato "penso". Si pensa [es denkt]: ma che questo "si" ["es"] sia proprio quel famoso

vecchio “io” è, per dirlo in maniera blanda, soltanto una supposizione, un’affermazione, soprattutto non è affatto una “certezza immediata”. E infine, già con questo “si pensa” vien fatto sin troppo: già questo “si” contiene un’*interpretazione* del processo e non appartiene al processo stesso. Si conclude a questo punto, secondo la consuetudine grammaticale: “pensare è un’attività, a ogni attività compete qualcuno che sia attivo, di conseguenza...”. Pressappoco secondo un identico schema il più antico atomismo cercava, accanto alla “forza” che agisce, anche quel grumetto di materia nel quale risiede, da cui vien fuori mentre agisce, l’atomo » (JGB I, 17*). E sulla forza e sul presunto soggetto della forza, riprendendo ancora una volta il passo di Lichtenberg, ed esattamente l’immagine del lampo, Nietzsche dirà nella *Genealogia*: « allo stesso modo, infatti, con cui il volgo separa il fulmine dal suo brillare e prende quest’ultimo per un *fare*, per l’effetto di un soggetto, che chiama fulmine, così la morale del volgo distingue anche la forza dalle espressioni della forza, come se dietro il forte esistesse un sostrato indifferente, al quale *sarebbe consentito* esprimere forza oppure no. Ma non c’è un tale sostrato; non c’è alcun “essere” al di sotto del fare, dell’agire, del divenire; “colui che fa” non è che poeticamente aggiunto al fare – il fare è tutto. Il volgo in fondo duplica il fare, quando c’è il brillare del fulmine, questo è un far-fare: pone lo stesso evento una volta come causa, e poi un’altra volta come effetto di essa. I naturalisti non si comportano meglio, quando dicono “la forza muove, la forza provoca” e simili; – la nostra scienza, a dispetto di tutta la sua freddezza e libertà dagli affetti, sta ancora sotto la seduzione del linguaggio e non si è sbarazzata di questi fanciulli attribuiti falsamente, i “soggetti” (l’atomo per e-

sempio è un tal fanciullo, parimenti la kantiana “cosa in sé”) » (GM I, 13*).

Ma, andando con ordine, si deve osservare la doppia accusa messa in atto nell'aforisma n. 17 di *Al di là del bene e del male*. Da un lato Nietzsche mira a svelare l'impossibilità dell'« io penso » come « unità sintetica » dell'appercezione, posta da Kant come necessità nella prima *Critica*, e precisamente nel paragrafo 16 dell'*Analitica trascendentale*; dall'altro intende smascherare l'illusorietà del *cogito* di Descartes. Altrove Nietzsche dirà che non s'è mai dubitato là dove conveniva dubitare, neppure da parte di chi aveva tessuto le lodi del « *de omnibus dubitandum* » (JGB I, 2), con chiaro riferimento a Descartes. Con la stessa espressione Leibniz, nella lettera a Bernoulli del 23 agosto 1696, per criticare proprio il modo di procedere di Descartes, che nella *Terza meditazione* tralascia di stabilire in che cosa consistano la chiarezza e la distinzione del rappresentare, aveva detto, pressappoco, che Descartes aveva sbagliato doppiamente, dubitando troppo e desistendo troppo facilmente dal dubbio. In *Al di là del bene e del male* Descartes è l'obiettivo polemico anche dell'aforisma precedente a quello appena analizzato, il n. 16, che andrebbe sempre letto insieme al n. 17: « continuino ancora a esistere ingenui osservatori di sé, i quali credono che vi siano “certezze immediate”, per esempio “io penso”, o, come era la superstizione di Schopenhauer, “io voglio” ... Ma non mi stancherò mai di ripetere che “certezza immediata”, così come “assoluta conoscenza” e “cosa in sé”, comportano una *contradictio in adjecto*: ci si dovrebbe pure sbarazzare, una buona volta, della seduzione delle parole! Creda pure fin che vuole il volgo che il conoscere sia un conoscer sino in fondo, il filosofo deve dirsi:

se scompongo il processo che si esprime nella proposizione “io penso”, ho una serie di asserzioni temerarie, la giustificazione delle quali mi è difficile, forse impossibile, – come per esempio, che sia *io* a pensare, che debba esistere un qualcosa, in generale, che pensi, che pensare sia un’attività e l’effetto di un essere che è pensato come causa, che esista un “io”, infine, che sia già stabilito in modo definitivo che cos’è caratterizzabile in termini di pensiero, – che io *sappia* che cos’è pensare. Se non mi fossi già deciso al riguardo, in base a cosa potrei stimare che quanto in quel momento sta accadendo non sia forse un “volere” o un “sentire”? Ebbene, quell’“io penso” presuppone che io *confronti* il mio stato attuale con altri stati che io so a me attinenti, al fine di stabilire che cosa esso sia: a causa di questo rinvio a un diverso “sapere”, esso non ha per me, in nessun caso, un’immediata certezza ... “Donde prendo il concetto del pensare? Perché credo a causa ed effetto? Che cosa mi dà il diritto di parlare d’un io e perfino d’un io come causa, e infine ancora d’un io come causa dei pensieri? » (JGB I, 16*). L’incalzare delle domande non ha di mira alcuna verità epistemica. L’aforisma si chiude con il provocatorio interrogativo: « ma perché poi verità a tutti i costi? » (*loc. cit.*).

In questa domanda a giocare un ruolo decisivo è l’ironia, l’elemento parodistico di Nietzsche; il suo « *ridendo dicere severum* » (WA *Lettera da Torino del maggio 1888*, 1; EH *Il caso Wagner*, 1), rapito alle *Satire* di Orazio. E una certa frequentazione con lo stile dei moralisti francesi cinque e secenteschi, il mondo dei quali Giovanni Macchia notava essere « un mondo mobile per eccellenza ». La pagina di François de La Rochefoucauld ha lo stesso gusto per la sprezzatura, la stessa arte nel mischiare ironia e cinismo. Quella di Montaigne un identi-

co piacere nel narrare i propri dubbi, e nel rovesciare in un finissimo esercizio scettico, non esente dal dubitar persino di se medesimo, credenze pietrificatesi con il tempo. In entrambi si compone lo stesso « mosaico di parole, in cui ogni parola come suono, come collocazione, come concetto irradia la sua forza a destra, a sinistra e sulla totalità, questo *minimum* nell'estensione dei segni, questo *maximum*, in tal modo raggiunto, nell'energia dei segni » (GD *Quel che devo agli antichi*, 1) – descrizione dedicata a Orazio, ma che si conviene, parimenti, tanto a Montaigne e a La Rochefoucauld quanto a Nietzsche. Ed è questo mosaico, questa arte della sprezzatura e dell'ironia, a incidere le linee fondamentali della prosa e del domandare di Nietzsche.

« *Incipit parodia* »

« *Incipit parodia* », si dice nella prefazione alla *Gaia scienza* (FW *Prefazione alla seconda edizione*, 1). E lo si dice in riferimento all'aforisma n. 342 del quarto libro, quindi in riferimento a quello che, nella prima edizione del 1882, era l'ultimo dell'opera. Aforisma a tutti noto, perché segue una delle formulazioni più compiute dell'eterno ritorno dell'eguale; e perché corrisponde quasi esattamente al primo paragrafo del *Prologo* dello *Zarathustra*, e dunque introduce una figura centrale nell'opera di Nietzsche. Ora, unica variante sostanziale dell'aforisma n. 342 è il titolo, che nello *Zarathustra*, naturalmente, è assente: « *Incipit tragœdia* » (FW IV, 342). L'interrogativo necessario da porsi, vista la prefazione alla *Gaia scienza*, è il

seguinte: perché tragedia e parodia, in Nietzsche, appartengono alla stessa costellazione? e forse anzi la loro luce emana dallo stesso astro? Zarathustra, rammenta Nietzsche nel *Tentativo di autocritica*, posto poi come prefazione all'edizione della *Nascita della tragedia* del 1886, è colui « che ride la verità » (GT *Tentativo di autocritica*, 7; Za IV, *Dell'uomo superiore*, 18). Una prima risposta può essere questa: il momento solenne, in Nietzsche, non è mai disgiunto da una disposizione che ne schernisce le pretese: nei confronti di tutto ciò che è sacro, venerato e avvolto da un metafisico *noli me tangere* la gravità è asservita all'ironia. Emblematica è l'idea che le verità, una volta denudate, non si rivelino nient'altro che idoli.

Ma v'è una seconda risposta, per così dire immanente allo stesso esercizio scettico di Nietzsche. Prima si è affermato che cifra per comprendere la concezione del sapere di Nietzsche sia quella connotazione principe della scienza data a partire dalle opere del 1880: la gaiezza. Si è detto, riprendendo l'aforisma n. 54 della *Gaia scienza*, che tale caratteristica equivale al mezzo espressivo « più alto *per mantenere* la comunione dei sogni » (FW I, 54*); e si è detto che la gaia scienza è una scienza danzante. Lo stesso Zarathustra « che ride la verità » è chiamato « il danzatore, il lieve » (Za IV, *Dell'uomo superiore*, 18). Levità e gaiezza sono, per Nietzsche, il compimento del pensiero. « Adesso a me pare, viceversa, che non vi siano cose che più di queste *ripaghino* d'esser prese sul serio; in tal tornaconto è per esempio compreso il fatto che si riceva un giorno il permesso di poterle prendere *con giocondità*. Infatti la giocondità o, per dirla nel mio linguaggio, *la gaia scienza*, – è una ricompensa: una ricompensa per una lunga, coraggiosa, laboriosa e sotterranea serietà, che indubbiamente non è cosa da

tutti. Ma il giorno in cui diremo con pienezza di cuore “avanti! anche la nostra vecchia morale fa parte *della commedia!*” avremo scoperto per il dramma dionisiaco del “destino dell’anima” un nuovo intreccio e una nuova possibilità » (GM *Prefazione*, 7*). Questo passo fa da eco al primo aforisma della *Gaia scienza*, dal quale si evince che la gaiezza forma il pensiero anzitutto perché riflette la vita: « in conclusione la breve tragedia trapassò e regredì sempre nell’eterna commedia dell’esistenza ... “Non soltanto il riso e la gaia saggezza, bensì anche ciò che è tragico, con tutta la sua sublime irrazionalità, appartiene ai mezzi e alle necessità della conservazione della specie!” – E quindi! Quindi! Quindi! O fratelli miei, intendete voi questo? Intendete questa nuova legge del flusso e riflusso? Anche noi abbiamo il nostro tempo! » (FW I, 1*).

Precisamente su questo passo Klossowski si domandava, in *Nietzsche, le polythéisme et la parodie*: «Nietzsche sta per entrare a sua volta in scena come un nuovo teorico dello scopo dell’esistenza? Come un nuovo teorico della morale? Vale a dire che quando si tratta di apprendere l’esistenza senza scopo occorre chiamare, in aiuto di quel che abbiamo di più essenziale, proprio quei ragionamenti del pensiero cosciente che pongono uno scopo? ... Si è qui in presenza di qualcosa di decisivo: qual è il vero linguaggio di Nietzsche? È quello dell’esperienza vissuta, quello dell’ispirazione, quello della rivelazione o quello dell’esperienza da fare, e dunque della sperimentazione? ».

Di rado osservazioni su Nietzsche, poste in forma di domanda, sono state così penetranti. Del resto Klossowski era fine conoscitore del tedesco – sua la cura dei *Poèmes de la folie* di Hölderlin, la versione delle pagine del *Journal intime* di

Kafka e quella del *Journal* di Paul Klee, ma anche delle *Méditations bibliques* di Johann Georg Hamann; e in seguito le traduzioni del *Tractatus* di Wittgenstein e del *Nietzsche* di Heidegger – e di questo passo: nel 1954, tre anni prima di tenere la conferenza *Nietzsche, le polythéisme et la parodie* al Collège de Philosophie, aveva tradotto *Die fröhliche Wissenschaft – Le Gai Savoir* – in una versione che successivamente venne incorporata nell'edizione Colli-Montinari, per la lingua francese edita da Gallimard. Qual è, dunque, il vero linguaggio di Nietzsche? a cosa riporta l'inesauribilità nominata da Benn in *Nietzsche cinquant'anni dopo*? forse a delle « variazioni su un tema personale »?

La risposta di Klossowski coglie un punto essenziale, l'intrecciarsi del simulacro con la scienza. Nietzsche, nell'aforisma n. 36 della *Gaia scienza*, aveva raccontato le morti di Augusto e Nerone, riscrivendo la storia tramandata da Svetonio in *De vita Caesarum*: « per la prima volta lasciò cadere la maschera, quando fece intendere che aveva portato una maschera e recitato una commedia – aveva recitato sul trono la parte di padre della patria e della saggezza, così bene da darne l'illusione! *Plaudite amici, comœdia finita est!* – Il pensiero di Nerone morente: *qualis artifex pereo!* era anche il pensiero del morente Augusto » (FW I, 36). Klossowski glossa questo passo: « *E così inserisce il simulacro nella scienza e la scienza nel simulacro: affinché il sapiente possa dirsi: "Qualis artifex pereo!"*. Nietzsche è in preda a una tale rivelazione inelucidabile dell'esistenza che non saprebbe esprimersi se non attraverso il canto e l'immagine. In lui si scatena una lotta tra il poeta e il sapiente, tra il visionario e il moralista, una lotta in cui ognuno di volta in volta cerca di squalificare l'altro ».

Il simulacro nella scienza, la scienza nel simulacro: è questa lotta *un'altra attitudine alla metamorfosi*, la quale s'è visto significare, per Klossowski, la volontà di potenza stessa? Il Deleuze lettore di Klossowski dirà essere, proprio il simulacro, « volontà di potenza come simulazione ». E simulazione è la medesima scienza che, quando è consapevole di sé, di sé come simulazione, si trasfigura e diviene gaia.

Dunque se Nietzsche può permettersi il gioco della gaia scienza, e con questo gioco anche la maschera della parodia – quella maschera insolente che lo porta ad affermare: « non saprei che cosa mi ha fatto sognare di più sul segreto e la natura sfigea di Platone che quel *petit fait* miracolosamente tramandoci: che sotto l'origliere del suo letto di morte non fosse stata rinvenuta alcuna “bibbia”, nulla di egiziano, pitagorico, platonico – bensì Aristofane » (JGB II, 28*) –, se Nietzsche può azzardare un tale gioco, ciò è dovuto forse anche a quella familiarità con il linguaggio, a quella prossimità con il verso, quindi a quell'« elemento alcionio » che è « solare chiarezza, lontananza, vastità e sicurezza » (GM *Prefazione*, 8*), infine a quel suo essere mobile, sfuggente, fluido; insomma a tutte quelle caratteristiche che Klossowski raccoglie descrivendo la necessità, provata da Nietzsche, d'esprimersi mediante « il canto e l'immagine ». Caratteristiche già notate in apertura, quando si è ricordato quel passo della *Gaia scienza* dove si dice che « 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 » (FW II, 84).

Monologo, ispirazione e simbolo

Nietzsche non lo conosceva, eppure avrebbe sottoscritto in pieno quel testo acefalo di Novalis, scritto con ogni probabilità nel 1798, e che noi conosciamo come il suo celebre *Monologo* – « nel parlare e nello scrivere avviene qualcosa di folle: la vera conversazione è un puro gioco di parole. C'è solo da stupirsi se, per un risibile errore, la gente crede di parlare per le cose. Proprio ciò che il linguaggio ha di peculiare, il curarsi soltanto di se stesso, tutti lo ignorano. Perciò esso è un mistero così mirabile e fruttuoso – al punto che, se uno parla soltanto per parlare, esprime le verità più splendide, più originali ... Se solo si potesse rendere comprensibile alla gente che con il linguaggio le cose stanno come con le formule matematiche – le quali costituiscono un mondo a parte – giocano solo con se stesse, non esprimono altro che la loro prodigiosa natura, e appunto per questo sono così espressive – appunto per questo si specchia in esse lo strano gioco di relazioni delle cose. Soltanto per tramite della loro libertà esse sono articolazioni della natura e solo nei loro liberi movimenti si manifesta l'anima del mondo e fa di esse una delicata misura e profilo delle cose. Lo stesso vale per il linguaggio: chi ha un senso sottile della sua diteggiatura, del suo tempo, del suo spirito musicale, chi avverte in sé il delicato operare della sua intima natura, e seguendola muove la sua lingua o la sua mano, quegli sarà un profeta; di contro, chi sa questo, ma non ha sufficiente orecchio e capacità per scrivere verità siffatte, sarà preso in giro dal linguaggio stesso e deriso dagli uomini, come Cassandra dai Troiani. Se con ciò credo di aver indicato nel modo più chiaro essenza e ufficio della poesia, pure io so che nessun uomo po-

trà capirlo e avrò detto qualcosa di sciocco appunto perché avrò voluto dirlo, e così non è sorta poesia alcuna. E se invece mi sentissi costretto a parlare? e se questo impulso linguistico a parlare fosse il contrassegno dell'ispirazione del linguaggio, dell'operare del linguaggio in me? e se anche la mia volontà volesse soltanto ciò a cui fossi obbligato, non potrebbe forse questo, alla fine, senza che lo sapessi o credessi, essere poesia e rendere comprensibile un mistero del linguaggio? ».

Accanto a questo abbagliante testo, esempio impeccabile di come letteratura e filosofia, pensiero e narrazione possano sposarsi, si potrebbe leggere quel passo di *Ecce homo* dove, con superbia formale, Nietzsche esprime la propria esperienza dell'ispirazione: « Se si serba in sé anche un minimo residuo di superstizione, sarà difficile riuscire a rifiutare di fatto la rappresentazione secondo cui noi siamo soltanto incarnazione, soltanto strumento sonoro, soltanto medium di poteri che ci sovrastano. Il concetto di rivelazione, nel senso di qualcosa che, subitaneamente, con indicibile sicurezza e sottigliezza, si fa *visibile*, udibile, qualcosa che ci scuote e sconvolge nel più profondo, è una semplice descrizione dell'evidenza di fatto. Si ode, non si cerca; si prende, non si domanda da chi ci sia dato; un pensiero brilla come un lampo, con necessità, senza esitazioni nella forma – io non ho mai avuto scelta. Un rapimento, la cui enorme tensione si scarica talvolta in un torrente di lacrime; che ora fa precipitare inconsapevolmente il passo, ora lo rallenta; un totale esser-fuori-di-sé con la coscienza più precisa di innumerevoli brividi e correnti fino alla punta dei piedi; un abisso di felicità dove ciò che è più doloroso e cupo non ha più un effetto di contrasto, ma di colore *necessario*, voluto, provocato, in mezzo a una tale sovrabbondanza di lu-

ce; un istinto per i rapporti ritmici che si protende su ampi spazi di forme – la lunghezza, il bisogno di un ritmo *teso in ampiezza* sono quasi la misura della violenza dell'ispirazione, una specie di contrappeso alla sua pressione e tensione... Tutto avviene in modo involontario al massimo grado, ma come in un turbine di senso di libertà, di incondizionatezza, di potenza, di divinità... La involontarietà dell'immagine, del simbolo è il fatto più strano; non si ha più alcun concetto; ciò che è immagine, o simbolo, tutto si offre come l'espressione più vicina, più giusta, più semplice. Sembra veramente, per ricordare una parola di Zarathustra, come se le cose stesse si avvicinasero e si offerissero come simbolo » (EH *Così parlò Zarathustra*, 3).

Vi è una recondita affinità tra i due passi. L'idea che qui si vuole prendere in considerazione, comune a Novalis e a Nietzsche, è che in certi casi sia il linguaggio stesso a dettare la propria legge allo scrittore, e non il contrario. Che cosa sia tale linguaggio, naturalmente, non è cosa scontata: qui usiamo la parola « linguaggio » come termine di convenienza, lasciandolo in quell'oscura ma possente indistinzione che distilla dalla pagina di Novalis. Ora, se per quest'ultimo è possibile avvertire in se stessi « il delicato operare della sua natura », per Nietzsche è « come se le cose stesse si avvicinasero e si offerissero come simbolo » (EH *Così parlò Zarathustra*, 3); se Novalis sente di essere « costretto a parlare », sente un impulso che forse è « il contrassegno dell'ispirazione del linguaggio », e si domanda se la sua volontà non voglia soltanto ciò a cui è obbligata, Nietzsche rivela che nella sua esperienza dell'ispirazione « l'involontarietà dell'immagine, del simbolo è il fatto più strano; non si ha più alcun concetto; ciò che è immagine, o

simbolo, tutto si offre come l'espressione più vicina, più giusta, più semplice » (*loc. cit.*). Non c'è commento migliore che quello fatto da Nietzsche medesimo in un frammento risalente al 1884 che Erich Heller, nel suo saggio *Nietzsche and Goethe*, riteneva essenziale per spiegare l'« età della prosa »: « gli interpreti dei poeti non capiscono che il poeta ha *tutte e due le cose*, la realtà e il simbolo. Parimenti il primo e il secondo senso di una *totalità* » (Nachlaß 1884, 26 [240]*). Affermazione che, tra l'altro, dimostra in Nietzsche « la regale discendenza » da Baudelaire – « l'artista – scrisse questi in *De l'essence du rire* – non è artista che a condizione d'essere doppio e di non ignorare alcun fenomeno nella sua doppia natura ».

Stile e pensiero come « arte delle sfumature » e gaya scienza

Alla luce di queste osservazioni diventa del tutto coerente quella breve sentenza di *Umano, troppo umano* secondo cui migliorare lo stile « significa migliorare il pensiero, e assolutamente nient'altro » (MA II, *Il viandante e la sua ombra*, 131). L'esperienza di Nietzsche pare allora essere non quella dell'astrazione strutturata su concetti e principi, regolata da leggi tautologiche, consequenziali, in sé compiute; bensì quella di un narrare che è osservare, riflettere, dubitare. Nulla regge dall'alto l'esercizio scettico che la costituisce, nulla giustifica e insieme eccede l'atto del pensare, e dello scrivere che non di rado sovrasta la materia stessa presa in esame. Certo come si è accennato Nietzsche non è il solo ad aver sperimentato il pensiero come evento mentale balenante, subitaneo, infine anche

accecante per la sua forza intuitiva, e per l'intensità e l'immediatezza che a volte sembrano regnare sovrane: vi sono nobili paralleli alla « prosa estrema » che tale pensiero ha animato, basta sfogliare i *Cahiers* di Valéry per rendersene conto. Eppure *il caso Nietzsche* occupa nella storia una posizione privilegiata. Anzitutto perché quell'intensità e quell'immediatezza sono un risultato, l'esito finale d'un esercizio plastico divenuto tutt'uno con la riflessione, con la scepsi: la semplicità, in Nietzsche, è sempre *seconda semplicità*. E poi perché Nietzsche ha intrecciato il suo sfuggire alle regole proprio con le domande e i problemi che quelle regole avevano imposto.

In Nietzsche non v'è alcuna idea che s'innalzi oltre le nostre sensazioni ed esperienze. L'alternarsi delle prospettive non lo permetterebbe. Il bene non s'inciela come sole della conoscenza. Qui Nietzsche è davvero l'opposto di Platone, secondo il quale il bene è « qualcosa che per dignità e potenza trascende l'οὐσία ». Per Heidegger questo passo, preso dal libro VI della *Repubblica*, significa che « das Gute ist noch an Würde und Vermögen, d. h. an βασιλεία, an Herrschaft, hinaus sogar über das Sein » (nella versione di Volpi: « il bene è anche per dignità e potenza, cioè per βασιλεία, regalità, al di là perfino dell'essere »). Ora, se Nietzsche è l'antitesi di Platone e di quello che Platone rappresenta, ciò è dovuto primariamente a un motivo. Da quella regalità evinta da Heidegger, e dall'ordine che essa impone in Platone, il linguaggio della filosofia non si è mai liberato: via via il sole è cambiato, ma la necessità di un ordine, e di un cosmo « plenum ornatus », è rimasta immutata. Le pagine di Leibniz o di Hegel, ma anche quelle di scrittori più fini, come Hume e Schopenhauer, sono levigate dal rigore dell'arte del ragionamento, sono arroccate nel dominio

del *logos*. E quest'ordine tiranneggia tuttora l'esperienza della conoscenza in filosofia, anche se, in una sorta di secolarizzazione, il sole s'è volto verso la forma del pensiero, magari verso la linearità della pura argomentazione, lasciando nell'ombra l'azzardo metafisico. Ma ancor oggi è raro che i pensieri divengano occasioni per un rinnovato smentirsi, per un immergersi in ciò che ci sorprende e ci seduce, per un abbandonarsi a ciò che ci sta innanzi senza la pretesa totalizzante di schiarirlo una volta per tutte. In Nietzsche invece la filosofia è esattamente questo: una narrazione meditativa, un'arte del dubbio, un'arte del gesto e della trasfigurazione. E tutto ciò si riflette nella sua prosa. Il dire diventa dunque un'« arte delle sfumature » (Nachlaß 1888, 24 [I], 3) – « quell'arte della filigrana nel prendere e comprendere in genere, quel tocco per le *nuances* » (EH *Perché sono così saggio*, 1) che distingue il suo stile da tutta la letteratura a lui precedente. Nietzsche ha la forza linguistica del vero scrittore, eppure dialoga di continuo anche con la tradizione filosofica pervenuta sino a lui. La sua opera nasce dal tentativo d'armonizzare questa tensione, e ha il suo compimento in quella che Nietzsche chiama, in più di un punto, *gaya scienza*. Nell'arco della tradizione dischiusa da Platone tale scienza rappresenta una svolta fondamentale, perché in quella modificazione, in quella variazione che potremmo sintetizzare nel passaggio che porta dal sapere epistemico alla gaia scienza, cambia qualcosa nella stella polare della filosofia, la relazione con il vero. Luogo eminente dunque, al fine di comprendere il carattere più propriamente speculativo di Nietzsche, è il rapporto *del vero e dell'illusorio*.

II

PARVENZA ED ERRONEITÀ

Sogno e attenzione pura

Cristina Campo, nel suo saggio sulla tragedia incompiuta di Simone Weil, *Venise sauvée*, esprimeva con perfezione graffiante la polarità fondamentale in cui vive la sensibilità poetica: quella fra « il sogno e l'attenzione pura ». Si può dire che in Nietzsche questa polarità sia mirabilmente annullata, perché si dà attenzione pura soltanto quando si è coscienti del sogno, ovvero quando si è coscienti del fatto che non si può che sognare. Si è già visto l'aforisma n. 54 della *Gaia scienza*, « *La coscienza della parvenza* »: « In che modo meraviglioso, nuovo e insieme tremendo e ironico mi sento posto con la mia conoscenza dinanzi a tutta l'esistenza ... mi sono destato di colpo in mezzo a questo sogno, ma solo per essere cosciente che appunto sto sognando e che *devo* continuare a sognare se non voglio perire ... Che cos'è ora, per me, "parvenza"! In verità non l'opposto di una qualche essenza – che cos'altro posso asserire di un'essenza qualsiasi, se non appunto i soli

predicati della sua parvenza? In verità non una maschera inanimata, che si potrebbe applicare a una x sconosciuta e pur anche togliere! Parvenza è per me proprio ciò che opera e vive, che si spinge tanto lontano nella sua autoderisione da farmi sentire che qui tutto è parvenza e fuoco fatuo e danza di spiriti e niente di più – che tra tutti questi sognatori anch'io, l'“uomo della conoscenza”, danzo la mia danza; che l'uomo della conoscenza è un mezzo per prolungare questa danza terrena e con ciò appartiene ai sovrintendenti alle feste dell'esistenza; e che forse la sublime consequenzialità e concomitanza di tutte le conoscenze è e sarà il mezzo più alto *per mantenere* la comunione dei sogni e la generale comprensione reciproca di questi sognatori e con ciò appunto *la durata del sogno* » (FW I, 54*).

Manteniamo qui, in conformità con la versione di Masini, il termine « parvenza » per l'originale « Schein ». Nietzsche assume il termine da Schopenhauer, dunque intende la parvenza come illusione. Ma Schopenhauer a sua volta utilizza il termine « Schein » nel medesimo senso di Kant, là dove questi distingue, in apertura alla *Dialettica trascendentale*, « *Erscheinung* » e « *Schein* », e là dove dice che « la logica generale, *considerata in quanto organon*, è sempre una logica dell'illusione [Logik des Scheins] ». Come nota Franco Volpi in riferimento a quest'ultimo passo di Kant, rendere « Schein » con « apparenza », al modo di Giovanni Gentile e Giuseppe Lombardo-Radice, « non si può dire errato, ma certamente ambiguo ». È quindi più preciso tradurlo con « parvenza » o « illusione » – le soluzioni adottate rispettivamente da Leonardo Amoroso per la *Logica* e da Colli per la prima *Critica* –, perché così non si perde quell'accezione estremizzante che possiede il tedesco

« Schein » rispetto a « Erscheinung ». In Nietzsche naturalmente l'« Erscheinung » è precisamente uno « Schein », e ogni « apparire », « erscheinen », non è che uno « scheinen », dunque un « risplendere » che è apparire incerto, in quanto « tutto è parvenza » (FW I, 54). Nietzsche, non distinguendo intuire e pensare, identifica proprio ciò Kant si cura di differenziare. « Schein » è allora sì un'illusione – un *sogno*, lascia intendere l'aforisma n. 54 anzidetto –, e tuttavia senza quella verità da Schopenhauer trovata nella « volontà di vita [Wille zum Leben] »: il *Mondo come volontà e rappresentazione* si apre sostenendo che « alla verità si contrappone l'errore come inganno della ragione, alla realtà l'illusione come inganno dell'intelletto [der Wahrheit steht der Irrtum als Trug der Vernunft, der Realität der Schein als Trug des Verstandes gegenüber] ». In Nietzsche, invece, non v'è alcun velo di Māyā. O meglio, scompare l'incantesimo di un mondo dietro il mondo, e per così dire v'è solo il mondo di Māyā, l'« Olimpo della parvenza » (FW *Prefazione alla seconda edizione*, 4), nel quale sotto al velo v'è sempre ancora un altro velo. Tutto ciò che appare è inganno, illusione, e insieme incanto, parvenza, sogno – *incanto e inganno*, « māyā » appunto, secondo il senso più profondo che il termine assume nel sapere indiano. Non v'è nulla al di là dell'apparire. Nietzsche approverebbe quell'espressione, ispirata alle dottrine vediche, secondo cui « non c'è natura senza illusione, non c'è illusione senza potenza, non c'è potenza senza natura ».

Parvenza e illusorietà, erroneità e favola

Già in *Su verità e menzogna in senso extramurale* è possibile trovare l'intuizione scettica fondamentale di Nietzsche sul rapporto del vero e dell'illusorio, e cioè che « le verità sono illusioni di cui si è dimenticata la natura illusoria » (WL 1). Tuttavia è nelle opere della maturità, dunque a partire dalla *Gaia scienza*, che si mostrano le ragioni di quell'intuizione. Tre luoghi eminenti spiccano per chiarezza: una frase del secondo aforisma di *Al di là del bene e del male*; alcuni passaggi dell'aforisma n. 34, sempre di *Al di là del bene e del male*; infine il punto n. 6 della sezione *Come il « mondo vero » finì per diventare favola*, dal *Crepuscolo degli idoli*.

L'aforisma n. 2 di *Al di là del bene e del male* sostiene che « la credenza fondamentale dei metafisici è la credenza nelle antitesi dei valori » (JGB I, 2). Il vero e il falso, il santo e l'empio, il bello e il brutto – tali opposizioni non sono nelle cose o nelle persone, bensì nel nostro sguardo che quelle cose e persone riveste. Osservando, giudichiamo le cose; giudicandole, conferiamo loro valore. Ma in quest'atto siamo soliti dare per assodato che esse si definiscano mediante antitesi. Questo però, anche da un punto di vista speculativo, non è affatto scontato. L'opposizione del vero e del falso è un'opposizione imposta dalla nostra mente. « *O sancta simplicitas!* » ironizzerà Nietzsche, perché « la volontà di sapere » si è sempre innalzata « sul fondamento di una volontà molto più possente, la volontà di non sapere, d'incertezza, di non verità! » (JGB II, 24*). Eppure l'una non è l'antitesi dell'altra, « per quanto anche il *linguaggio*, qui come altrove, non sia in grado di evadere dalla sua goffaggine e debba continuare a parlare di antitesi, là

dove esistono solo gradi e una sottile gamma di variazioni » (*loc. cit.**). Non vi sono dunque per Nietzsche vero e falso, ma solo variazioni illusorie, gradi d'illusorietà finemente intrecciati fra loro.

« Da qualunque punto di vista della filosofia si desideri porsi anche oggi, da qualunque luogo la si guardi, l'*erroneità* del mondo, nel quale crediamo di vivere, è ciò che di più sicuro e saldo i nostri occhi possono ancora impadronirsi: – troviamo in questo senso ragioni su ragioni che ci vorrebbero attirare a delle congetture su un principio ingannatore nell'«*essenza delle cose*». Ma chi ritiene responsabile della falsità del mondo il nostro stesso pensiero, quindi “lo spirito” – un'onorevole via di fuga, che intraprende ogni cosciente e incosciente *advocatus dei* –: chi considera questo mondo, unitamente a spazio, tempo, figura, movimento, come falsamente *dedotto*: questi avrebbe per lo meno un buon motivo per imparare infine, contro ogni pensiero come tale, la diffidenza: non sarebbe stato questo ad averci giocato sino ad oggi tutti i tiri peggiori? e quale garanzia ci darebbe di non continuare a fare quello che ha sempre fatto? ... Ma poi che cosa ci costringe ad ammettere che esista una reale opposizione di “vero” e “falso”? Non basta riconoscere diversi gradi d'illusorietà [*Scheinbarkeit*] e per così dire ombre e tonalità complessive più chiare e più scure di parvenza [*des Scheins*] – differenti *valeurs*, per usare il linguaggio dei pittori? » (JGB II, 34*). Nietzsche vede nell'« *erroneità* » la quintessenza del mondo. Del mondo nel quale « crediamo » di vivere, precisa con sguardo scettico. Tale *erroneità* è, in Nietzsche, vocabolo estremamente evocativo: l'originale è « *Irrthümlichkeit* », termine fondato sul verbo « *irren* », « errare », e nella forma riflessiva « *perdersi* » – « *irren*

wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? », « non vaghiamo noi come attraverso un nulla senza fine? » si chiede nell'aforisma sulla morte di Dio (FW III, 125*) –; verbo dal quale discende « Irrthum », « errore » – parola usata da Nietzsche con una frequenza di tre su uno in confronto al meno elegante « Fehler »; e con il quale vengono formati i composti « Irrgarten », « labirinto », e « Irrsinn », « follia ». Ma che cosa significa il termine « *erroneità* »? può forse esserci errore, senza verità? È qui il vertice speculativo dell'opera di Nietzsche: dapprima l'intuizione scettica che l'errore non necessita l'esistenza della verità, che *l'illusorietà non si definisce in relazione alla verità*, che non si deve concedere spazio alla logica oppositiva; e poi la libertà nell'« *erroneità* del mondo » che ha preso il posto dei due mondi, del vero e dell'apparente, dell'« autenticamente reale » al quale si oppone « il mondo sensibile ... mutevole e quindi solo apparente, irreale ». Accade qui lo stesso di quel che Nietzsche nota in una riflessione intorno alle leggi di natura – « se sapete che non esistono scopi, sapete anche che non esiste il caso; perché soltanto accanto a un mondo di scopi la parola “caso” ha un senso » (FW III, 109): come se un movimento liberatorio desse forma al pensare, si identificasse anzi con il pensare stesso.

Si può quindi leggere il punto n. 6 della sequenza *Come il « mondo vero » finì per diventare favola*, tenendo tuttavia presente che, per « il mondo vero », vale esattamente lo stesso discorso che Heidegger faceva per l'espressione « Dio è morto » quando determinava che Dio « è al tempo stesso la rappresentazione-guida che sta per il “soprasensibile” in generale e per le sue diverse interpretazioni, per gli “ideali” e le “norme”, per i “principi” e le “regole”, per i “fini” e i “valori” instaurati “so-

pra” l’ente per dare all’ente nel suo insieme uno scopo, un ordine e – come in breve si dice – per “dargli un senso” ». Ecco dunque come Nietzsche rappresenta l’ultima scena di quella che chiama « *Storia di un errore* [*Geschichte eines Irrthums*] »: « Abbiamo eliminato il mondo vero: quale mondo è rimasto? forse quello apparente?... Ma no! *Insieme al mondo vero abbiamo eliminato anche il mondo apparente!* » (GD *Come il « mondo vero » finì per diventare favola*, 6*). Con sarcasmo, anche con un certo « ritmo *saccadé* » – osserva Roberto Calasso, rileggendo bene Klossowski e sviluppando così il suo contributo sulla « parodia della parodia » tenuto al convegno *Nietzsche aujourd’hui?* di Cerisy-la-Salle – Nietzsche ci avverte qui che « ci ritroviamo in un mondo dove tutto è tornato a essere “favola”. Come potremo orientarci? A quale favola dovremo abbandonarci, se già sappiamo che la favola vicina può sommergerla? Questa è la paralisi, la peculiare incertezza dei tempi nuovi, una paralisi che tutti da allora sperimentiamo. Nietzsche la presenta come l’ordalia attraverso cui ormai dobbiamo passare: la condanna – o l’elezione – ad attraversare un mondo totalmente fantomatico, dove ... una sottile, indomabile irrisione avvolge il tutto e lo rende labile, sfuggente: la parodia ». Si è già visto come tragedia e parodia, in Nietzsche, siano due facce della stessa medaglia. È d’altro canto lo stesso aforisma n. 54 della *Gaia scienza*, con il quale abbiamo inteso aprire questo discorso, a suggerire la parodia come indice della parvenza e dell’erroneità del mondo: « parvenza è per me proprio ciò che opera e vive, che si spinge tanto lontano nella sua autoderisione da farmi sentire che qui tutto è parvenza » (FW I, 54). Proposizione circolare, eppure ricca di significato. Di là dall’opposizione del vero e del falso c’è la parodia di un

mondo divenuto favola, di un mondo dove si moltiplicano indefinitamente le favole. Per questo è assai appropriata l'affermazione di Deleuze, secondo cui « il senso è quindi una nozione complessa: c'è sempre una pluralità di sensi, una *costellazione*, un complesso di successioni, ma anche di coesistenze, che fanno dell'interpretazione un'arte ». Che favola e interpretazione stiano all'unisono, lo nota anche Klossowski – « con il mondo vero abbiamo soppresso anche il mondo apparente; essendo scomparso il mondo vero (platonico, cristiano, spiritualista, idealista, trascendente), che serviva da riferimento al mondo apparente, anche l'apparenza scompare; il mondo, da apparente che era, non può divenire il mondo reale del positivismo scienziato; il mondo diviene favola, il mondo in quanto tale è favola: favola significa qualcosa che si racconta e che esiste solo nel racconto; il mondo è qualcosa che si racconta, un evento narrato e dunque un'interpretazione: la religione, l'arte, la scienza, la storia sono interpretazioni diverse del mondo, o piuttosto delle varianti della favola ».

Favola è *qualcosa che si racconta e che esiste solo nel racconto* – le interpretazioni sono le varianti del racconto, varianti che possono seguire le diverse trasfigurazioni del divenire, le « ombre e tonalità complessive più chiare e più scure di parvenza » (JGB II, 34*), ma che altresì sono pure in grado di discostarsene. A Nietzsche interessa certo comprendere la genesi del vero e del falso: la sua « sregolata rettitudine » (JGB VII, 230*) ha di mira proprio questo, e « il problema del valore della verità » (JGB I, 1) – e non della sua essenza e definizione – ne è diretta conseguenza. Ma Nietzsche vuole soprattutto preservare la capacità dell'uomo di raccontare storie nuove, di immaginare e insieme di interpretare diversamente ciò che ac-

cade, conferendo un secondo e un terzo senso alle cose che sembravano essersi fissate, nella nostra mente, in una forma definitiva. « Qui la chiarezza diventa magia » – sentenziava Zweig in riferimento a quella « passione dell'onestà » che Nietzsche, in un'annotazione coeva ad *Aurora*, indicò come « *passio nova* » (Nachlaß 1880, 6 [461]).

Fenomeno estetico e aurora boreale

Come esempio di quanto l'intenzione di Nietzsche sia stata fraintesa si può prendere la celebre affermazione della *Nascita della tragedia*, secondo cui « solo come *fenomeno estetico* [*aesthetisches Phänomen*] l'esistenza e il mondo sono eternamente *giustificati* » (GT 5*). Presa di volta in volta come pretesto per classificare, semplificare, neutralizzare l'opera di Nietzsche, essa ha fatto nascere domande, pur legittime, sulla posizione filosofica di fondo del suo autore. V'è forse in essa un'ontologia sottesa? magari nonostante e contro il disegno dello stesso Nietzsche? e quando ci si interroga sul valore della verità non si finisce per proporre, o peggio supporre, una teoria epistemologica? non accetta forse Nietzsche, suo malgrado, la teoria della verità come *adequatio rei et intellectus*, sulla scorta di una tradizione che, secondo alcuni, coincide con la filosofia stessa? Per rispondere a queste domande è anzitutto necessario mettere in atto il monito di Heidegger, per il quale « è venuto il momento di imparare a comprendere come il pensiero di Nietzsche ... non sia meno consistente e rigoroso di quello di Aristotele, quando, nel libro IV della *Me-*

tafisica, pensa il principio di non contraddizione come la verità prima circa l'essere dell'ente ».

Ora, che genere di coerenza appartiene a Nietzsche? Non, ovviamente, una coerenza logica. È tuttavia possibile pensare un altro tipo di coerenza? non si rischia di sconfinare in un luogo estremamente delicato, che ancor oggi aspetta di essere chiarito? e che, forse, non può che rimanere nell'incertezza? Anche qui, come per quanto riguarda la semplicità della sua prosa, in apertura accostata a quella dell'opera di Mozart, l'analogia con la musica potrebbe rivelarsi illuminante, perché v'è ordine anche là dove la fantasia e l'immaginazione inaugurano il loro monologo: Chopin ne è esempio perfetto.

Quando nell'aprile del 1947 Thomas Mann, per introdurre un suo discorso su Nietzsche – pubblicato nel settembre dello stesso anno sulla *Neue Rundschau* con il titolo *Nietzsche's Philosophie im Lichte unserer Erfahrung* –, ricordò le parole di Ofelia sul principe Amleto, « blasted with ecstasy », non fece altro che riproporre una dubbia interpretazione. Dagli inizi del ventesimo secolo un sottile *fil rouge* aveva unito le letture irrazionaliste, esistenzialiste ed estetizzanti di Nietzsche, e persino il Carnap dell'articolo *Ueberwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, nel 1931, aveva riconosciuto alla metafisica di Nietzsche uno statuto legittimo, se pur solo « nella forma dell'arte ». Thomas Mann sposò tale indirizzo, compiendo così un grave fraintendimento: per lui Nietzsche è « l'esteta più compiuto e radicale che la storia dello spirito conosca », uso nei suoi « *aperçus* e giudizi ... alla dissolutezza della sua ebbrezza estetica ». Non stupisce quindi il lapidario giudizio di Mann: « chi prende Nietzsche “in senso proprio”, alla lettera, chi gli crede, è perduto ». Tuttavia,

ridurre in maniera esclusiva l'opera di Nietzsche a una visione del mondo estetica, anche se mirabile, appare davvero arbitrario. E forse non è nemmeno il modo migliore per difenderlo, come in fondo era nei propositi dell'autore della *Montagna incantata*.

Nietzsche vede nell'esperienza estetica un via di fuga, perché per lui vale esattamente ciò che Isaiah Berlin diceva valere per Johann Georg Hamann, ovvero che « la *Aufklärung* non è altro che un'aurora boreale – fredda e illusoria ». Ma vede, nell'esperienza estetica, anche un'essenziale modalità conoscitiva. Anzi, in *Su verità e menzogna in senso extramurale* è lo stesso intelletto, « maestro di finzione » (WL 2), a essere visto come un qualcosa che opera in modo artistico. Lì Nietzsche parla dell'« uomo razionale » e dell'« uomo intuitivo » (*loc. cit.*), riconoscendo così ciò che Fritjof Capra, nella sua ricerca sulle corrispondenze tra la fisica moderna e il misticismo orientale, assume come dato storico, e cioè che « la mente dell'uomo è capace di due tipi di conoscenza, ovvero di due modalità di coscienza ... razionale e intuitiva ». Nulla di più lontano dall'ebbrezza che si raffigurava Thomas Mann. Al contrario di questi Stefan Zweig, quando parlava di « rapimento estatico », sapeva, come abbiamo visto, di trattare la materia del pensiero, « l'atto del pensare ». E proprio tale atto del pensare è la chiave di volta per comprendere la coerenza, il rigore, l'ordine di Nietzsche. Essi sono ben presenti nella sua opera, anche se celati in una prosa divagante. Come diceva Klossowski, il pensiero di Nietzsche « ruota attorno al delirio come attorno al proprio asse »: « l'aforisma di Nietzsche tende di conseguenza a restituire all'atto stesso del pensare la sua virtù di resistenza a qualsiasi "concettualizzazione" al di qua delle "norme" del-

l'intelletto e sostituisce così ciò che chiama *valori* ai "concetti" – il "concetto" non essendo mai stato altro che la traccia di un atto *efficace* non per il pensiero stesso, ma per il trionfo di una forza qualsiasi ». Il che non implica, naturalmente, che il richiamo di Heidegger ad Aristotele sia illegittimo.

« *La passione della conoscenza* »

Certo, ordine e armonia sono nell'opera di Nietzsche un che di complesso – simile a un arabesco, del quale il disegno sfugge alla prima impressione. Eppure ne costituiscono, per così dire, l'*ethos*. Nietzsche ricorre sovente a un termine, « Redlichkeit ». Esso è formato sull'aggettivo « redlich », che oggi significa « giusto, retto, onesto », ma era in uso già nel sedicesimo secolo per indicare non solo ciò che è stato detto, bensì anche ciò che è « comprensibile, ragionevole, ben detto ». Etimologicamente « Redlich » ha dunque due sensi: da un lato si lega naturalmente al discorso, « Rede »; ma dall'altro indica la stessa modalità essenziale del discorso, ovvero l'esprimersi in modo conforme alle cose. Vi è qui, come è stato mostrato da Giovanni Semerano, una forte aderenza di significato con l'accadico « redû » e l'assiro « radā'um »: « reggere, guidare, condurre ». In Nietzsche infatti « Redlichkeit » significa onestà, rettitudine: è la rettitudine che è ragionevolezza, veridicità, giustizia, e insieme ciò che regge il discorso e la ricerca della conoscenza. È quella « passione dell'onestà » (Nachlaß 1880, 6 [461]), ricordata da Zweig, che prende nome a partire da *Au-*

rora; quella « rettitudine » che nella *Gaia scienza* è associata al senso della « giustizia » (FW III, 114); quell'« onestà » che è « la nostra virtù ... il nostro “*nitimur in vetitum*” » (JGB VII, 227); quella « sregolata rettitudine » che « prende e *vuole* prendere le cose in modo profondo, multiforme e radicale » (JGB VII, 230*). Tale *ethos* è stato chiamato da un attento interprete, Marco Brusotti – ispirato dall'aforisma n. 482 di *Aurora*, dall'annotazione sulla « *passio nova* » dei *Frammenti postumi* corrispondenti (Nachlaß 1880, 6 [461]), ma certo anche da un frammento di pochi mesi posteriore a quest'annotazione (Nachlaß 1880, 7 [171]), frammento per altro ricordato già da Montinari in *Nietzsche lesen* –, « die Leidenschaft der Erkenntnis »: *la passione della conoscenza*.

Ora, noi intendiamo tale passione della conoscenza, innanzitutto, come *esercizio scettico*. In primo luogo perché vogliamo mettere in luce il carattere di prassi che ogni *scepsi*, in quanto tale, possiede. Del resto il termine greco « σκέπτομαι » significa « guardo con attenzione, esamino, considero »; « σκέψις » vuol dire « esame, considerazione, speculazione, dubbio ». Un carattere che nel caso specifico di Nietzsche è anche declinazione e ripresa di una certa interpretazione dell'epicureismo, declinazione e ripresa per altro rese esplicite dallo stesso Nietzsche nella *Gaia scienza*: « noi uomini moderni andiamo cauti con le convinzioni ultime; la nostra diffidenza se ne sta in agguato contro gli incantesimi e i maliziosi raggiri della coscienza che si trovano in ogni salda credenza, in ogni sì e no incondizionati: come si spiega questo? ... si va plasmando un'inclinazione verso la conoscenza, quasi epicurea, che non vuole lasciarsi sfuggire a buon mercato il carattere problematico delle cose; e parimenti prende forma un'avversione alle

grandi parole e agli atteggiamenti morali, un gusto che disdegna ogni rozza e grossolana antitesi ed è orgogliosamente consapevole del suo esercizio di riserbo. Ed è *questo* a costituire il nostro orgoglio » (FW V, 375*). In secondo luogo perché intendiamo evidenziare la qualità dinamica del pathos di Nietzsche, qualità strettamente legata alla cautela e al rigore di questa prassi che è « inclinazione verso la conoscenza » (*loc. cit.**). La passione della conoscenza di Nietzsche si realizza in un'attenzione costante, ed è quindi sempre pronta a rimettere in discussione le opinioni consolidate, perché « il mondo è piuttosto divenuto per noi ancora una volta "infinito": in quanto non possiamo sottrarci alla possibilità che esso *racchiuda in sé interpretazioni infinite* » (FW V, 374).

Kant, Stendhal e Baudelaire

Una volta chiarito il rigore di Nietzsche, immanente al suo esercizio scettico, diventa essenziale, quanto al rapporto del vero e dell'illusorio, impostare in termini diversi il problema della verità come *adaequatio rei et intellectus*. Tornando all'esempio da cui si è partiti, l'affermazione della *Nascita della tragedia* secondo cui « solo come *fenomeno estetico* l'esistenza e il mondo sono eternamente *giustificati* » (GT 5*), si tratta di capire che non si deve cercare se è presupposta una qualche ontologia, o se è abbracciata una teoria della verità piuttosto che un'altra. Ciò che sta a cuore a Nietzsche è che si comprenda l'atto artistico della creazione come possibilità non meramente artistica, bensì *conoscitiva*. « Non dovette Prometeo in

un primo momento *supporre illusoriamente* d'aver *rubato* la luce e di dover per questo pagare il fio – per giungere infine a scoprire che era stato lui *nella sua brama di luce* a creare la luce, e che non soltanto l'uomo, ma anche il *dio* era stato opera delle *sue* mani e argilla nelle sue mani? che ogni cosa era soltanto immagine del plasmatore d'immagini? – così come l'illusione, il furto, il Caucaso, l'avvoltoio e l'intera tragica *Prometheia* di ogni uomo della conoscenza? » (FW IV, 300*).

La conoscenza è immaginazione: « persino nel bel mezzo delle più strane esperienze interiori continuiamo ad agire allo stesso modo: immaginiamo creativamente [erdichten] la parte maggiore dell'esperienza e difficilmente possiamo essere costretti a *non* assistere come “inventori” a un qualsiasi processo. Tutto ciò significa: noi siamo fondamentalmente, fin da tempo immemorabile – *abituati alla menzogna*. Oppure, per esprimerci in modo più virtuoso e ipocrita, insomma più piacevole: si è molto più artisti di quanto non ci si renda conto » (JGB V, 192*). Ma se la conoscenza è immaginazione, e quindi creazione, e quindi anche menzogna, ciò significa che non è possibile una semplice, pura, disinteressata contemplazione.

La conoscenza non è mai disinteressata, come non lo è l'apprensione della bellezza. Magistrale al riguardo è un passo della *Genealogia*, in aperta polemica con il celebre paragrafo n. 59 della *Critica del giudizio* sulla bellezza come simbolo della moralità: « Kant pensava di rendere onore all'arte quando fra i predicati del bello preferì e pose in primo piano quelli che costituiscono l'onore della conoscenza: impersonalità e validità universale. Non è questa la sede per discutere se ciò sia stato, nella sostanza, un errore; voglio soltanto sottolineare il fatto che Kant, al pari di tutti i filosofi, invece di prender di mira il

problema estetico partendo dall'esperienza dell'artista (del creatore), ha meditato sull'arte e sul bello unicamente dal punto di vista dello "spettatore", e con ciò ha inavvertitamente accolto lo "spettatore" stesso nel concetto di "bello"! ... "Bello – ha detto Kant – è quel che piace *in guisa disinteressata*". Disinteressata! Si confronti questa definizione con quell'altra, fatta da uno "spettatore" e artista vero – Stendhal, che chiama il bello *une promesse de bonheur*. Qui in ogni caso è rifiutata e cancellata proprio quell'unica cosa che rileva Kant nella condizione estetica: *le désintéressement*. Chi ha ragione: Kant o Stendhal? » (GM III, 6*).

Nietzsche segue Stendhal, ma soprattutto Baudelaire. Questi, in *Le Peintre de la vie moderne*, aveva ripreso le parole di Stendhal annotate in *Rome, Naples et Florence* e poi in *De l'amour*. Stendhal come è noto non si riferiva all'arte, bensì alla bellezza femminile. Rubando quelle parole al modo che è proprio di un poeta, e cioè compiendo una lieve ma radicale variazione, « Baudelaire non riesce a impedirsi di innervarvi un pensiero, operando uno spostamento decisivo: dirotta le parole di Stendhal verso l'arte e, invece che di "bellezza", parla del "Bello". Ora non si tratta più dell'avvenenza femminile, ma di una categoria platonica ». Nietzsche, come del resto lo stesso Kant, parla *del bello*: è allora essenzialmente più vicino a Baudelaire che non a Stendhal. Di fatto però, poiché in gioco è la prospettiva dell'artista, si tratta di un'unica costellazione. E ciò è lecito supporlo anche per la circostanza che tale prossimità fu mediata attraverso la lettura degli *Essais de psychologie contemporaine* di colui che per Nietzsche era il più vitale dei « rougistes » parigini, Paul Bourget: da questi Nietzsche desumerà la parola « *décadence* » – utilizzata nel primo degli

Essais, quello su Baudelaire, come mezzo per caratterizzarne lo stile e insieme per dipingere un affresco del dissolvimento della società a lui contemporanea – elevandola però a termine tecnico, perché « è questa la *décadence*: una parola che, fra gente come noi, ovviamente, non vale come condanna, ma solo come definizione ».

Compresa la vicinanza a Stendhal e Baudelaire, va tuttavia osservato che per Nietzsche Kant non si sbaglia solo nei confronti dell'esperienza artistica. È la medesima esperienza conoscitiva, quando si creda impersonale e disinteressata, puramente contemplativa, a essere un inganno. Questa, propriamente, è la tipica illusione del contemplativo: « ma in tutto ciò gli resta fedele compagna un'*illusione*: crede di essere posto come *spettatore* e *ascoltatore* dinanzi al grande spettacolo visivo e sonoro che è la vita: chiama la sua natura *contemplativa* e, così facendo, si lascia sfuggire che è lui stesso il vero e ineshausto poeta della vita, – che, se pur si distingue molto dall'*attore* di questo dramma, il cosiddetto uomo d'azione, ancor più si distingue da un mero osservatore e ospite d'onore *davanti* alla scena. A lui, come poeta, è certamente propria la *vis contemplativa* e lo sguardo retrospettivo sulla sua opera, ma al tempo stesso gli è propria innanzitutto la *vis creativa* » (FW IV, 301*).

« Prometheia » e atto immaginativo

Come è possibile che la natura contemplativa possieda una *vis creativa*, e quindi sia essenzialmente una natura poetica

che, come si dice nell'aforisma n. 192 di *Al di là del bene e del male*, immagina creativamente? come è possibile che nella *Prometheia* dell'uomo della conoscenza ogni cosa sia soltanto una immagine del plasmatore d'immagini, come suggerisce l'aforisma n. 300 della *Gaia scienza*? Queste domande assumono un profilo più preciso se ci si concede un fugace *excursus*, che nasce a sua volta da una domanda: Nietzsche si discosta poi così tanto dalla tradizione? Se si prende in considerazione l'atto immaginativo, per esempio, pare esservi una certa affinità con autori antichi e moderni.

In *Art and Anarchy* Edgar Wind, accostando Goethe a Baudelaire per quel sentire « con la stessa intensità – un sacro timore per l'immaginazione che animava la loro poesia », quindi riconducendo l'esperienza di entrambi al « θεῖος φόβος » di cui parla Platone nel libro II delle *Leggi*, scrisse di quest'ultimo: « tanto egli valutava la forza dell'immaginazione umana, da pensare che un uomo potesse venir mutato dalle cose che immaginava. Di conseguenza, gli pareva che l'arte mimica fosse una pratica estremamente pericolosa ». Wind condusse la sua riflessione verso un'importante osservazione: « Platone vide le arti plastiche greche e la poesia greca raggiungere la perfezione, e la loro massima eleganza, nello stesso momento in cui vedeva disintegrarsi lo Stato greco; egli intuì, e forse lo sentiva nella propria persona, che tra questi due processi doveva esserci una relazione profonda. Se i Greci non fossero stati così sensibili a una frase squisita, a un bel gesto, avrebbero potuto forse giudicare il discorso di un oratore per la sua misura di verità e non per lo splendore dell'eloquio: ma la loro sanità di giudizio era minata dalla loro immaginazione ». Nietzsche in fondo è molto vicino alla considerazione conclusiva cui per-

venne Edgar Wind grazie all'aiuto dei testi platonici, considerazione che vide confermata in Goethe e Baudelaire – ovvero che « lo sprigionarsi delle forze immaginative » può essere « una minaccia ». Anche per Nietzsche l'immaginazione è un atto artistico estremamente potente: così potente, pervasivo e onnipresente che non ci rendiamo nemmeno conto del suo costante operare in noi. Al tempo stesso però egli trae una conclusione più radicale di Wind: questa innata immaginazione è un'immaginazione falsificante – per riprendere le parole dell'aforisma di *Al di là del bene e del male*, fondamentalmente noi siamo « abituati alla menzogna » (JGB V, 192). Ecco perché Nietzsche non concederebbe mai la possibilità di un giudizio « per la sua misura di verità », come scrisse Wind. Ecco perché Nietzsche si distanzia da Platone, e insieme dal sacro timore che accomuna due poeti così diversi come Goethe e Baudelaire. Ed ecco perché non potrebbe mai sottoscrivere la famosa frase di Mallarmé, « la distruzione fu la mia Beatrice » – o forse la riterrebbe una manifestazione della *décadence* a lui contemporanea.

Metafora, prospettiva e filosofia del mattino

Innanzitutto Nietzsche è interessato a comprendere in se stesso l'atto immaginativo falsificante della nostra mente, il carattere artistico delle nostre rappresentazioni: esse sono sempre illusorie ed erranee, e non perché siano sbagliate, bensì perché *essenzialmente sono creazioni metaforiche*, trasposizioni di comodo che nulla hanno a che vedere con le cose rappre-

sentate. « Che cos'è dunque la verità? Un mobile esercito di metafore, metonimie, antropomorfismi, in breve una somma di relazioni umane che sono state potenziate poeticamente e retoricamente, che sono state trasferite e abbellite, e che dopo un lungo uso sembrano a un popolo solide, canoniche e vincolanti » (WL 1). La conoscenza è un rapporto simulativo con la realtà: che sia conoscenza teoretica, estetica o morale non cambia.

Ma ogni cosa può rivelare un secondo significato, e ciò accade anche nel presente caso: questo rapporto simulativo, immaginativo, falsificante, prospettico, per Nietzsche è anche il simbolo della libertà dell'uomo. E lo stesso discorso vale in egual misura anche per la più alta forma di conoscenza, che si è compreso essere per Nietzsche la *sceptisi*. Non a caso l'esercizio scettico, in che essa si esplica, è stato qui indicato come *ethos*. In quanto tale, questo esercizio assume in Nietzsche un profondo valore normativo. È certo un esercizio negativo, perché fondamentalmente consiste nel mettere in discussione le opinioni più ovvie e consolidate, e persino i giudizi ritenuti incontestabili, inconfutabili, in una sorta di riflessione saggistica e divagante che, conviene ripeterlo, lo rende più affine agli esempi stilistici di Montaigne e di La Rochefoucauld – o allo spirito del *Dictionnaire* di Pierre Bayle – che non a quelli della tradizionale letteratura scettica, dagli scritti di Sesto Empirico alle brillanti osservazioni di un nominalista come Nicolas d'Autrécourt, autore per altro sconosciuto a Nietzsche. D'altro canto però quest'esercizio ha in sé anche un senso autenticamente affermativo, perché libera lo spazio della mente a nuove ipotesi, prospettive, interpretazioni, esperimenti. Si capisce allora perché in Nietzsche la conoscenza, interpretata

come rapporto simulativo, falsificante e prospettico, non sia vista come un'*impasse* teoretica, ma come un'entusiasmante opportunità.

Con profondo sguardo storico Nietzsche vedeva che le opinioni divenute certezze inamovibili possono impedire all'uomo di crescere, di liberarsi, di essere felice. In una parola, di vivere. Oggi l'operare delle scienze, sempre più aduse a riformulare i loro assunti, ci ha reso quasi immuni alla carica sovversiva che il suo pensiero contiene, e può sembrare anacronistico parlarne. Eppure, come insegna Bacone, « *gli idoli* e le false nozioni ... assediano la mente degli uomini », e possono ripresentarsi di nuovo ed esser « dannosi ». Il tempo ha dato ragione a Bacone, e se gli idoli del periodo storico di Nietzsche sono ormai tramontati, a essi tuttavia se ne sono sostituiti altri, che in apparenza non si presentano più come indiscutibili e anzi spesso fanno sfoggio della loro relatività, ma che nonostante ciò non mancano di essere dogmatici. Non è inutile ricordare una celebre battuta di Jacob Burckhardt, maestro e amico di Nietzsche, tanto da essere il destinatario dell'ultima pagina da lui scritta* – « in un mondo dove gli inizi e la fine sono sconosciuti, e il centro è in costante movimento, il vero scetticismo trova di sicuro il suo posto ... In certi tempi il mondo è inondato di inautentico scetticismo, e non per colpa nostra; esso, di quando in quando, diventa improvvisa-

* Ci riferiamo all'ultima lettera scritta da Nietzsche nel gennaio del 1889: essa rappresenta il più sprezzante e teatrale dei cosiddetti « biglietti della follia » e per altro è l'unico, tra essi, firmato da Nietzsche col suo nome – « 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 sua colpa la creazione del mondo ».

mente di moda. Quanto a quello autentico, non ce ne sarà mai abbastanza ».

L'elemento immaginativo e il carattere simulativo della conoscenza permettono a Nietzsche di riflettere sul senso più profondo della scepsti, intesa come occasione per liberarsi dall'eredità storica e culturale, perché – dice la seconda *Inattuale* – « noi abbiamo bisogno della storia ... ne abbiamo bisogno per la vita e per l'azione ... ma c'è un modo di occuparsi della storia e una valutazione di essa, in cui la vita intristisce e degenera » (UB II, *Prefazione**). Grazie all'esercizio scettico si può fare un uso critico della storia. Ma non solo. Come si è visto, grazie a tale esercizio il mondo può divenire « ancora una volta “infinito” » (FW V, 374). Ora, nell'« *erroneità* » (JGB II, 34) di questo mondo infinito Nietzsche, nel terzo libro della *Gaia scienza*, si domanda se con la morte di Dio noi non vaghiamo « come attraverso un nulla senza fine » (FW III, 125*). Un esito di questa presenza che viene a mancare, in effetti, può essere il « *nichilismo* » (Nachlaß 1887, 9 [35]), che si ha proprio quando « manca il fine; manca la risposta al “perché?” » (*loc. cit.*) e « *i valori supremi si svalorizzano* » (*loc. cit.*). La risposta a tale domanda, comunque, è data nel libro quinto e non lascia dubbi né sul significato della morte di Dio, né sull'importanza dello spazio che essa apre: « in realtà, noi filosofi e “spiriti liberi”, alla notizia che “il vecchio Dio è morto”, ci sentiamo come illuminati dai raggi di una nuova aurora; il nostro cuore ne straripa di riconoscenza, di meraviglia, di presagio, d'attesa – finalmente l'orizzonte torna ad apparirci libero, anche ammettendo che non è sereno, finalmente possiamo di nuovo sciogliere le vele alle nostre navi, muovere incontro a ogni pericolo, ogni rischio dell'uomo della cono-

scenza è di nuovo permesso, nuovamente il mare, il *nostro* mare ci sta aperto dinanzi, forse non vi è ancora mai stato un mare così “aperto” » (FW V, 343*). Ecco quel che significa, dice il titolo dell’aforisma, « *la nostra serenità* ». È la medesima serenità della figura del « *viandante* », che incontriamo nell’ultimo aforisma del primo volume di *Umano, troppo umano*: « chi anche solo in una certa misura è giunto alla libertà della ragione, non può poi sentirsi sulla terra nient’altro che un viandante – per quanto non un viaggiatore *diretto* a una meta finale ... quando silenziosamente, nell’equilibrio dell’anima mattinatale, egli passeggerà sotto gli alberi, gli cadranno intorno dalle cime e dai recessi del fogliame solo cose buone e chiare, i doni di tutti quegli spiriti liberi che abitano sul monte, nel bosco e nella solitudine e che, simili a lui, nella loro maniera ora gioiosa e ora meditabonda sono viandanti e filosofi. Nati dai misteri del mattino, essi meditano come mai il giorno, fra il decimo e il dodicesimo rintocco di campana, possa avere un volto così puro, così luminoso, così trasfiguratamente sereno: essi cercano la *filosofia del mattino* » (MA I, 638).

Non è possibile disgiungere in Nietzsche questa « *filosofia del mattino* » da quelle « *interpretazioni infinite* » di cui parla il quinto libro della *Gaia scienza* (FW V, 374): come due immagini speculari, esse si richiamano a vicenda. E significano i « raggi di una nuova aurora » (FW V, 343) – quell’aurora che a pochi anni di distanza da questa pagina di *Umano, troppo umano* prenderà il nome di Zarathustra.

La regina delle facoltà e le « interpretazioni infinite »

Da questi passi si evince che non c'è alcuna affinità tra la visione prospettica delle « *interpretazioni infinite* » di Nietzsche e la sensibilità filosofica di Hölderlin. Questi, nelle sue annotazioni alla tragedia di Edipo, indicò essere, il « *nefas* », un'unica cosa: « Edipo *interpreta troppo infinitamente* [*zu unendlich deutet*] la sentenza dell'oracolo ». Qui come altrove Hölderlin rappresenta in pieno la *Romantik* tedesca, e allo stesso tempo è talmente perfetto nell'esprimerla che si distanzia da tutti gli altri autori. Ciononostante rimane nei confini di quel romanticismo, in quei confini che lui stesso traccia, che lui stesso rappresenta.

È invece in una regione del romanticismo francese che forse possiamo trovare una certa prossimità alla posizione di Nietzsche, ed esattamente in quel *locus* che Sainte-Beuve definiva « la punta estrema della Kamčatka romantica ... *la folie Baudelaire* ». Tale luogo, che per Sainte-Beuve era Baudelaire medesimo, delimita un preciso modo di intendere il processo immaginativo, in cui quest'ultimo è connesso al pensiero e all'analogia: « ma la fantasia è vasta come l'universo moltiplicato per tutti gli esseri pensanti che lo abitano. È la prima venuta fra le cose, interpretata dal primo venuto; e, se quest'ultimo non ha l'anima che getta una luce magica e sovranaturale sull'oscurità naturale delle cose, essa è un'inutilità orribile, è la prima venuta contaminata dal primo venuto. Qui dunque non vi è più analogia, se non per caso ». Roberto Calasso, commentando questo passo del *Salon de 1859* che fa da scrigno a una meravigliosa espressione, *l'oscurità naturale delle*

cose, annota: « che cosa intendeva Baudelaire scrivendo: “Qui dunque non vi è più analogia, se non per caso”? Era un cenno brusco, risolutivo. Il sottinteso? Se non c’è analogia, non c’è pensiero, non c’è modo di trattare, di elaborare l’“oscurità naturale delle cose”. *Analogia*, questa parola malfamata tra i filosofi dei Lumi, poco rigorosa, inattendibile, insediata – come la metafora – nel vasto territorio di ciò che è improprio, si rivelava ora, per Baudelaire, l’unica chiave per accedere a quella conoscenza “che getta una luce magica e sovranaturale sull’oscurità naturale delle cose”. E ci sono forse altre forme della conoscenza? Certamente, non tali però da attrarre Baudelaire. Per lui l’analogia è una scienza. E forse anche la scienza suprema, se l’immaginazione è la “regina delle facoltà”. Infatti – come Baudelaire spiegherà nella memorabile lettera a Alphonse Toussenel – “*l’immaginazione* è la più *scientifica* tra le facoltà, poiché è la sola a capire *l’analogia universale*, o ciò che una religione mistica chiama la *corrispondenza*” ».

La costellazione di pensieri cui appartiene Baudelaire pare simile a quella che si esprime in Nietzsche. Anzi, si può dire che esse si corrispondano con tale esattezza da rendere agevole il riconoscimento di una comune stella polare: l’immaginazione.

Baudelaire, sinteticamente, dice quanto segue: vi è un’« oscurità naturale delle cose ». Affinché vi sia un rischiaramento di quest’oscurità, via principe è l’analogia. Mediante essa si costituisce una conoscenza precisa, esatta, infallibile. Tuttavia si dà analogia solo quando vi è immaginazione, la più « *scientifica* tra le facoltà ». Ma anche in questo caso il processo di rischiaramento non ha mai fine: siamo destinati a una ricerca conti-

nua di rinvii e rimandi, perché l'immaginazione ha di mira la comprensione dell'« *analogia universale* ».

Dall'alto della sua serenità olimpica, pacata, decisiva, Goethe osservava che « ogni esistente è un analogon di tutto l'esistente; perciò quello che esiste ci appare sempre al tempo stesso isolato e intrecciato. Se si segue troppo l'analogia, tutto coincide nell'identico; se la si evita, tutto si disperde nell'infinito. In entrambi i casi la contemplazione ristagna, una volta perché troppo viva, l'altra volta perché uccisa ». In quest'ultima frase leggiamo il destino di Hölderlin, che esperì in una visione troppo viva l'identità dell'uno e del tutto e che, con chiaroveggente chiarezza, scrisse a Böhlendorff il due dicembre 1802 di essere stato *colpito da Apollo*. Il rapporto di Baudelaire con l'analogia è di ben altro genere: « *l'analogia universale* » non annulla la contemplazione. E lo stesso si può dire di Nietzsche: le « *interpretazioni infinite* » (FW V, 374) non sfiorano il *nefas* di Edipo, non condannano. E i « raggi di una nuova aurora » (FW V, 343) non *abbagliano* per una luce troppo intensa, come lascia intendere la massima di Goethe.

Ora, una prima corrispondenza tra Nietzsche e Baudelaire si ha in ciò che essi pensano del mondo che li circonda. Che vi sia più di una similarità di fondo tra l'« oscurità naturale delle cose » e l'« *erroneità del mondo* » (JGB II, 34) non pare difficile da comprendere. Ma v'è corrispondenza anche nella diretta conseguenza di questo pensiero. « *Erroneità* » e « *illusorietà* » (*loc. cit.*) sono termini per indicare che *il mondo vero* è divenuto *favola*, e che dunque non v'è altro che parvenza: « tutto è parvenza » (FW I, 54). Ma cosa comporta che tutto sia *parvenza*? Fondamentalmente, una sola cosa: « il mondo è piuttosto divenuto per noi ancora una volta "infinito": in

quanto non possiamo sottrarci alla possibilità che esso *racchiuda in sé interpretazioni infinite* » (FW V, 374). Nel conciso, tagliente rinvio di Baudelaire all'analogia universale questa conclusione è implicita, ma parimenti affermata. V'è infine un'altra corrispondenza, e forse è la più essenziale: per l'uno come per l'altro l'erroneità e oscurità delle cose viene riconosciuta, e successivamente illuminata, *dall'immaginazione, la regina delle facoltà*: conoscere, dice l'aforisma n. 192 di *Al di là del bene e del male*, significa immaginare creativamente.

Una differenza rispetto a Baudelaire è invece data dal fatto che Nietzsche preferisce, al termine « Analogie », corrispettivo tedesco del francese « *analogie* », la parola « Symbol ». Di solito utilizza il termine « analogia » solo ed esclusivamente per le relazioni di somiglianza mentali, dunque per quelle relazioni che iniziano e finiscono nella sfera del pensiero; e non per quelle idee che hanno, o meglio suppongono di avere il loro speculare nella « realtà » – termine che ironicamente Nabokov notava non voler dire nulla « senza virgolette ». È però lo stesso atto immaginativo e simulativo che opera in entrambi i concetti, quello di simbolo e quello di analogia. È, soprattutto, sia per Baudelaire che per Nietzsche, lo stesso atto immaginativo che regola il conoscere.

Questo accostamento indica una profonda affinità tra Nietzsche e Baudelaire. Mostra però anche l'unicità della posizione di Nietzsche. Baudelaire, evocando « *l'analogia universale* » – e ponendosi in tal modo sulla scorta di una lunga tradizione che assunse le forme più diverse, basti pensare alle variazioni che si hanno da Ficino a Bruno, da Böhme a, diretto riferimento di Baudelaire, Emanuel Swedenborg –, non ha dubbi sulla conoscenza analogica. Nietzsche invece è ancora una vol-

ta più ibrido e sfuggente. Nella sua opera infatti c'è senz'altro una sicurezza di fondo nei confronti del mezzo simbolico, dell'immagine. Come leggere altrimenti un passo come quello di *Ecce homo* sulla natura della *figurazione*? « Prima di Zarathustra non c'è saggezza, non c'è ricerca sull'anima, non c'è arte del discorso: ciò che è più vicino, ciò che è più quotidiano parlano qui di cose inaudite. La sentenza che trema di passione; l'eloquenza che diventa musica; fulmini scagliati verso tempi futuri ancora non divinati. La più potente forza simbolica che ci sia stata finora è un povero giochetto di fronte a questo ritorno del linguaggio alla natura della figurazione » (EH *Così parlò Zarathustra*, 6). Tuttavia in Nietzsche la qualità puramente scettica del riflettere prevale anche nei confronti dell'elemento simbolico e dell'atto immaginativo. In altri termini, anche la conoscenza analogica per Nietzsche è una conoscenza simulativa, erronea, esclusivamente prospettica. Le « *interpretazioni infinite* » (FW V, 374) hanno il senso di indicare quel « *carattere prospettico* » (JGB *Prefazione*) che è « la condizione fondamentale di ogni vita » (*loc. cit.*). L'unicità della posizione di Nietzsche, anche rispetto a Baudelaire, è data dal fatto che Nietzsche non si ferma nella contemplazione della parvenza, dell'erroneità, dell'oscurità delle cose intesa come inconoscibilità: *Nietzsche dichiara questa inconoscibilità come tale*. E, così facendo, assume una disposizione scettica anche nei confronti di quel mezzo che per Baudelaire è considerato, come abbiamo visto, infallibile.

« In media vita »: *ragione poetica, simulazione e libertà*

L'atto immaginativo, simulativo è dunque ciò che rappresenta meglio la dinamica del pensiero. E di conseguenza anche quella che Nietzsche, con l'inconfondibile eleganza stilistica che lo contraddistingue, chiama in *Aurora* « la ragione poetica [die dichtende Vernunft] » (M II, 119). A uno sguardo genealogico, ovvero psicologico e storico al tempo stesso, il comprendere appare come un atto artistico e, pur se mascherato, un fenomeno estetico. Ciò significa che la conoscenza è illusione, e sogno. L'aforisma n. 54 della *Gaia scienza* dice infatti che « la sublime consequenzialità e concomitanza di tutte le conoscenze è e sarà il mezzo più alto *per mantenere* la comunione dei sogni e la generale comprensione reciproca di questi sognatori e con ciò appunto *la durata del sogno* » (FW I, 54*). I « sogni » dei quali si parla qui sono le singole scienze, le singole conoscenze; « consequenzialità e concomitanza » sono invece i termini atti a indicare l'armonia che tra loro sussiste. Affinché il sogno continui, suggerisce ancora l'aforisma n. 54, è necessario conservare questa armonia nel tempo. Ci si può domandare, naturalmente, la ragione di tale necessità. La risposta di Nietzsche è semplice, e si trova già in *Su verità e menzogna in senso extramurale* – testo dove ciò che chiamiamo armonia è raffigurato, in un linguaggio forse ancora troppo ricco, come « cupola concettuale infinitamente complicata » (WL 1), « grande colombario dei concetti » (WL 2) e « torre della scienza » (*loc. cit.*). Lì però il senso del discorso è lo stesso di quello dell'aforisma n. 54 della *Gaia scienza*: grazie a questa architettura – poco importa che la si chiami colombario o la si indichi semplicemente per le sue caratteristiche, armo-

nia, consequenzialità e concomitanza – è possibile mantenere l'illusione del sogno. Ed eccone la ragione fondamentale: « solo quando l'uomo dimentica se stesso in quanto soggetto, e precisamente in quanto soggetto *artisticamente creativo*, solo allora egli può vivere con una certa calma, sicurezza e coerenza » (WL 1). Questo colombario, nella sua complessità, ci permette di dimenticare che siamo noi gli architetti del nostro stesso mondo in cui viviamo. Dovrebbe dunque essere chiaro che quando Nietzsche sostiene che « solo come *fenomeno estetico* l'esistenza e il mondo sono eternamente *giustificati* » (GT 5*), intende anche dire: sono giustificabili. Quest'osservazione ricorda molto quella di Brodskij, secondo cui « l'estetica è la madre dell'etica ». La conoscenza umana, scrive Nietzsche, è « un rapporto *estetico*, ... una trasposizione allusiva » (WL 1) che serve per vivere.

Certo da un punto di vista speculativo Nietzsche, in *Verità e menzogna*, non è ancora raffinato come nelle opere della maturità. Rispetto a *La gaia scienza*, *Al di là del bene e del male* e *Crepuscolo degli idoli* si possono notare alcune incertezze e oscillazioni – in un punto Nietzsche sembra mantenere l'opposizione di soggetto e oggetto, in un altro pare abbandonarla –, o un indecisione di fondo su quale sia la via migliore da intraprendere per evitare di rimanere intrappolati nelle seduttive maglie della verità come *adaequatio*. Si tratta di incertezze che il Nietzsche maturo non avrà più, né perdonerà alla tradizione filosofica che lo precede e sostiene. Tuttavia l'intuizione scettica di fondo, e cioè che la verità e la conoscenza siano *metafore*, muove già il fluire dell'argomentazione. Inoltre non è difficile intravedere i primi bagliori di quella che sarà la prosa della *Gaia scienza*. Fin dalle righe iniziali il lettore è travolto da

un'immagine balenante, che manifesta in egual misura tanto la necessità di pensare quanto quella di narrare e raccontare storie: « in un angolo remoto dell'universo scintillante e diffuso attraverso infiniti sistemi solari c'era una volta un astro, su cui degli animali intelligenti inventarono la conoscenza. Fu il minuto più tracotante e menzognero della "storia del mondo": ma tutto ciò durò soltanto un minuto. Dopo pochi respiri della natura, l'astro si irrigidì e gli animali intelligenti dovettero morire. – Qualcuno potrebbe inventare una favola di questo genere, ma non riuscirebbe tuttavia a illustrare sufficientemente quanto misero, incerto, fugace, privo di scopo e arbitrario figurò entro la natura l'intelletto umano; vi furono eternità in cui esso non esisteva; quando per esso tutto sarà nuovamente finito, non sarà avvenuto nulla di notevole » (WL 1*).

È già stato notato, richiamandosi alla prefazione di *Al di là del bene e del male*, che « il carattere prospettico » è « la condizione fondamentale di ogni vita » (JGB Prefazione). Lo stesso ordine di idee lo si trova nella *Gaia scienza*, quando in forma di sfuggibile domanda Nietzsche esprime quale sia la sua « ultima scepsi »: « Ma che cosa sono alla fin fine le verità dell'uomo? – Sono gli errori *inconfutabili* dell'uomo » (FW III, 265*). Queste osservazioni hanno di mira, si capisce, « il problema del valore della verità » (JGB I, 1). Su questo il Nietzsche di *Verità e menzogna* non è affatto insicuro, e in pochi passaggi massimizza l'essenziale da dire: gli uomini « inventarono [erfanden] la conoscenza » (WL 1*) mediante un intelletto « incerto, fugace, privo di scopo e arbitrario » (*loc. cit.**), il quale – continua Nietzsche nell'attacco del paragrafo successivo – « è concesso, unicamente come aiuto, agli esseri più infelici, delicati e transitori, allo scopo di trattenerli per un mi-

nuto nell'esistenza » (*loc. cit.**). È degna di nota la scelta del verbo iniziale fatta da Nietzsche: « erfanden », passato di « erfinden », che significa « inventare ». Tale scelta, gravida di conseguenze, è stata così commentata: « il punto decisivo, in questa favola, è là dove si dice che la conoscenza è qualcosa di *inventato*. Se la conoscenza non si scopre, ma si inventa, ciò implica che in essa è all'opera un potente elemento di simulazione. E Nietzsche si spinge ad affermare che proprio nella simulazione "l'intelletto dispiega le sue forze principali". Già tanto basta a minare ogni precedente edificio della conoscenza. Sempre con sovrana rapidità, Nietzsche irrompe subito verso le conseguenze e nel giro di poche righe si azzarda a rispondere alla domanda ultima: "Che cos'è la verità? Un mobile esercito di metafore". Appena vengono enunciate queste parole, "le immense impalcature e intravature dei concetti" si abbattono: metafora non significa più ornamento non vincolante, accettabile soltanto nel mondo inconsistente dei poeti. Al contrario: se "l'istinto fondamentale dell'uomo" è proprio "l'istinto a formare metafore", e se i concetti non sono altro che metafore irrigidite e sbiadite, monete consumate dall'uso, come ancora Nietzsche osava inferire, allora quell'istinto, che non si acquieta nel "grande colombario dei concetti", cercherà "un altro alveo per la sua corrente". Dove? "Nel *mito*, e in generale nell'*arte*". Con un colpo di mano, Nietzsche finiva per attribuire all'arte una suprema qualità gnoseologica. Conoscenza e simulazione non erano più antagoniste, ma complici. E, se tutte le conoscenze sono forme della simulazione, l'arte è almeno la più immediata e vibrante ».

A ciò è possibile aggiungere che per Nietzsche l'arte non ha soltanto tale suprema qualità gnoseologica. Come massima

espressione simulativa l'arte *immette nel pensiero la parodia*, e così facendo preserva il primo ideale della « *filosofia del mattino* » (MA I, 638): la libertà. Una buona sintesi dei temi che sinora sono stati toccati è data dall'aforisma n. 107 della *Gaia scienza*, « *La nostra ultima gratitudine verso l'arte* »: « se non avessimo ben definito le arti ed escogitato questa specie di culto del non vero, la visione dell'universale non verità e falsità che ci è oggi data mediante la scienza – la visione dell'illusione e dell'errore come condizione dell'esistenza conoscitiva e sensibile – non sarebbe affatto sopportabile. L'onestà [*Redlichkeit*] avrebbe avuto come conseguenza la nausea e il suicidio. Ora però la nostra onestà ha una controforza che ci aiuta a eludere tali conseguenze: l'arte, intesa come la *buona* volontà della parvenza [*den guten Willen zum Scheine*]. Non sempre impediamo al nostro occhio di arrotondare compiutamente e alla fine di poetare [*dichten*]: e allora non è più l'eterna incompiutezza quella che portiamo al flusso del divenire – allora pensiamo di portare una *dea*, e siamo superbi e infantili in questo nostro servizio. In quanto fenomeno estetico [*ästhetisches Phänomen*] ci è ancor sempre *sopportabile* l'esistenza, e mediante l'arte ci è concesso l'occhio e la mano, e soprattutto la buona coscienza, per *poter* fare di noi un tale fenomeno. Dobbiamo, di tanto in tanto, riposarci dal peso di noi stessi, volgendo lo sguardo là in basso su di noi, ridendo o piangendo *su* di noi da una distanza di artisti; dobbiamo scoprire l'*eroe* e anche il *giullare* che si cela nella nostra passione della conoscenza [*Leidenschaft der Erkenntnis*], dobbiamo, qualche volta, rallegrarci della nostra follia per poter restare contenti della nostra saggezza! ... – ogni arte tracotante, librata in aria, danzante, irridente, fanciullesca e beata ci è necessaria af-

finché non vada persa quella *libertà al di sopra delle cose* che il nostro ideale esige da noi » (FW II, 107*).

Quest'arte irridente, questa forma d'ironia e volontà di parvenza è, come abbiamo già visto, l'elemento parodistico scaturito da un mondo divenuto favola, da un mondo dove le favole si sono moltiplicate indefinitamente e le interpretazioni sono diventate infinite perché s'è resa manifesta « l'erroneità del mondo » (JGB II, 34) e « la visione dell'universale non verità e falsità ... la visione dell'illusione e dell'errore » (FW II, 107*). Ma quest'arte, suggerisce l'aforisma, è celata nella passione della conoscenza. E infatti, come abbiamo notato, l'elemento parodistico in Nietzsche ha anche il significato del « *ridendo dicere severum* » (WA Lettera da Torino del maggio 1888, 1; EH *Il caso Wagner*, 1) – e in una nota marginale del *Nachlaß* è possibile leggere persino che « il mezzo della scepsi è l'ironia » (Nachlaß 1887-1888, 11 [296]*). Quest'arte dunque è un momento essenziale dell'esercizio scettico, della passione della conoscenza. E, in quanto tale, mostra uno dei pensieri più reconditi di Nietzsche, che nell'aforisma n. 107 della *Gaia scienza* è fugacemente nominato come ideale.

Questo ideale rivendica ed esige una sovrana « *libertà al di sopra delle cose* » (FW II, 107). Che la libertà, in Nietzsche, sia strettamente connessa all'esercizio scettico, ormai dovrebbe essere chiaro almeno per un motivo: là dove « tutto è parvenza » (FW I, 54) il conoscere non può che consistere in un rapporto simulativo, immaginativo, falsificante, prospettico – e quindi non può non implicare sempre nuove possibilità interpretative. Non a caso la scepsi, che è la più alta forma di conoscenza proprio perché è consapevole della natura prospettica di ogni conoscere, ha valore di *ethos*: essa libera lo spazio della

mente a nuove ipotesi, prospettive, interpretazioni, esperimenti. Ciò è evidente nell'aforisma sulla « *filosofia del mattino* » di *Umano, troppo umano*, che, s'è visto, preannuncia le « *interpretazioni infinite* » della *Gaia scienza* (FW V, 374): « chi anche solo in una certa misura è giunto alla libertà della ragione, non può poi sentirsi sulla terra nient'altro che un viandante » (MA I, 638). Ma ancor più evidente è nel passo, già citato in altro contesto, della terza dissertazione della *Genealogia*: « “Nulla è vero, tutto è permesso”... Orbene, questa era libertà dello spirito, così veniva congedata la fede nella verità stessa... S'è forse mai smarrito uno spirito libero europeo, cristiano, in questa proposizione e nelle sue labirintiche conseguenze? conosce per esperienza il Minotauro di questo antro? » (GM III, 24*). La *conseguenza principe* di questa proposizione, naturalmente, non può per Nietzsche appartenere alla sfera della logica. Essa deve piuttosto innervarsi nello spirito. Essendo la scepri un *ethos*, tale conseguenza si deve conoscere « per esperienza » (*loc. cit.*). Ora, proprio questa conseguenza è il pensiero recondito implicito nell'aforisma n. 107 della *Gaia scienza*, e che Nietzsche esprime nel noto aforisma n. 324, « *In media vita* »: « la vita non mi ha disilluso! Di anno in anno la trovo invece più vera, più desiderabile e più misteriosa – da quel giorno in cui inaspettato venne a me il grande liberatore, quel pensiero cioè che la vita potrebbe essere un esperimento di chi è volto alla conoscenza ... “La vita come mezzo della conoscenza” – con questo principio [Grundsätze] nel cuore si può non soltanto valorosamente, ma perfino gioiosamente [*fröhlich*] vivere e gioiosamente ridere! » (FW IV, 324*).

La scepsti, intrecciata alla *gaya scienza*, intende « *la vita come mezzo della conoscenza* », la intende come un esperimento – e altrove Nietzsche si domanda se « sperimentare intimamente [Erleben] » non significhi « immaginare creativamente [Er-dichten] » (M II, 119*). È indicativo, ed evidenzia ancora una volta la necessità di interpretare la conoscenza e quindi l'esercizio scettico come un *ethos*, che nell'apoforisma « *In media vita* » Nietzsche utilizzi il termine « principio »: se quel pensiero che libera – cioè che porta a una « *libertà al di sopra delle cose* » (FW II, 107) – ha il senso di un « principio », allora il « *Nulla è vero, tutto è permesso* » (GM III, 24), il non potersi sottrarre « alla possibilità che esso [il mondo] *racchiuda in sé interpretazioni infinite* » (FW V, 374), in breve la ricerca e la scepsti non sono semplici esercizi dell'intelletto, nobili giochi speculativi o retorici, bensì diventano norma del pensare e dell'agire. Al punto che la vita stessa viene a coincidere con essi, trasfigurandosi in un « *mezzo della conoscenza* ». È altresì chiaro che da un punto di vista puramente teorico questo ragionamento è circolare, perché è proprio la scepsti a riconoscere che « *Nulla è vero, tutto è permesso* », ed è proprio questo « *Nulla è vero, tutto è permesso* » a formare il pensiero che la vita sia un « *mezzo della conoscenza* », che è principio e norma della scepsti. Ma l'opera di Nietzsche – polimorfica, proteiforme e multicolore – non deve essere affrontata in questi termini. Anzi, considerata come riflessione filosofica essa cerca di svelare lo sfondo d'irragionevolezza dal quale persino la logica e la ragione nascono. « L'irragionevolezza di una cosa non è un motivo contro la sua esistenza, bensì una condizione di essa » (MA I, 515*). E ciò vale, parimenti, anche per la ragione: « com'è venuta al mondo la ragione? Com'era giusto che ar-

rivasse, in un modo irrazionale, attraverso il caso » (M II, 123*). Precisamente su questo punto, comunque, il passo definitivo è nello *Zarathustra*: « “Per caso” – questa è la più antica nobiltà del mondo, che io ho restituito a tutte le cose, io le ho redente dall’asservimento allo scopo. Questa libertà e serenità celeste io l’ho posta come azzurra campana su tutte le cose, quando insegnai che, sopra di loro e per mezzo di loro, non vi una “volontà eterna” che – voglia. Al posto di quella volontà io misi questa tracotanza e questa follia, quando insegnai: “in ogni cosa soltanto questo è impossibile: razionalità!” ». Un po’ di ragione, certo, un germe di saggezza sparso tra stella e stella, – questo fermento si trova mescolato a tutte le cose: ma proprio per amor di follia la saggezza si trova mescolata a tutte le cose! Un po’ di saggezza è possibile, certo; ma in tutte le cose io ho trovato questa certezza beata: che esse, sui piedi del caso, preferiscono – danzare » (Za III, *Prima che il sole ascenda**).

Il caso, in particolare nei testi temporalmente più vicini alla *Gaia scienza* – dove infatti leggiamo che « se sapete che non esistono scopi, sapete anche che non esiste il caso » (FW III, 109) –, rappresenta « l’erroneità del mondo » (JGB II, 34). In quest’erroneità, dove non v’è più un’opposizione di vero e ingannevole, e dove la parvenza, l’illusorietà, il sogno e la favola si sono estese infinitamente, la vita appare come « un esperimento di chi è volto alla conoscenza » (FW IV, 324): un « mezzo della conoscenza » (*loc. cit.*). Ma cosa significa qui esperimento? si allude forse a una qualche forma di soggettivismo? « l’intera tragica *Prometheia* di ogni uomo della conoscenza » (FW IV, 300), nella quale « ogni cosa » è « soltanto immagine del plasmatore d’immagini » (*loc. cit.*), va quindi let-

ta soltanto come l'espressione di uno sfrenato solipsismo? Niente affatto. Nietzsche non concede nulla al soggettivismo di matrice moderna. Anzi, intende eludere esattamente l'*impasse* del dualismo gnoseologico di soggetto e oggetto.

Valutazioni prospettiche

La parola « esperimento », nel passo dell'aforisma n. 324 della *Gaia scienza*, significa una sola cosa: visione prospettica. Ora, tale visione prospettica chiama in causa una mossa, operata da Nietzsche, che abbiamo già incontrato: la declinazione della verità a valore. Valore, prospettiva e interpretazione sono infatti maschere diverse che recitano il medesimo ruolo. Il discorso di Nietzsche si regge sull'intuizione che la conoscenza, intesa come immaginazione creativa – secondo quanto indicato dall'aforisma n. 192 di *Al di là del bene e del male* –, è un'interpretazione. E che non vi può essere alcun vivere, conoscere e sperimentare senza l'assunzione di una determinata prospettiva – « quando parliamo di valori, parliamo sotto l'ispirazione, sotto l'ottica della vita: la vita stessa ci costringe a stabilire dei valori, la vita stessa valuta per nostro tramite, *quando noi stabiliamo valori* » (GD *Morale come contronatura*, 5).

Ma i termini valore, prospettiva e interpretazione non sono modificazioni sostenute dall'ingegnosa struttura di Descartes – nella quale la ragione come « giudice » della natura di Kant è già presente e nemmen tanto taciuta –, bensì la semplice constatazione che « si dovrebbe avere una posizione *al di fuori*

della vita e d'altro canto conoscerla tanto bene come l'ha conosciuta quel tale o quei molti o tutti coloro che l'hanno vissuta, per poter toccare in generale il problema del *valore* della vita » (GD *Morale come contronatura*, 5). E che, quindi, « *il valore della vita non può essere stimato*. Non da un essere vivente, perché costui è parte in causa, anzi addirittura oggetto della lite e non giudice » (GD *Il problema di Socrate*, 2*). Noi siamo « parte in causa » e non giudici, sostiene Nietzsche contro Descartes e Kant, perché vediamo le cose sempre e soltanto da una certa prospettiva. In questo ci è data però una possibilità, che è connaturata a ogni rappresentazione prospettica: quella di rivedere e cambiare la nostra scelta, lasciando la prospettiva prima assunta per un'altra. Per questo il pensiero « che la vita potrebbe essere un esperimento di chi è volto alla conoscenza » (FW IV, 324) apre alla « *libertà al di sopra delle cose* » (FW II, 107): « d'ora innanzi guardiamoci meglio infatti, signori filosofi, dal pericoloso, antico favoleggiamento concettuale, che ha stabilito un “puro, senza volontà, senza dolore, senza tempo soggetto della conoscenza”; guardiamoci dalle prensili braccia di tali concetti contraddittori come “pura ragione”, “assoluta spiritualità”, “conoscenza in sé”: – qui si pretende sempre di pensare quell'occhio che non può affatto esser pensato, un occhio che non deve avere assolutamente alcuna direzione, in cui devono essere troncate, devono mancare le forze attive e interpretative, mediante le quali soltanto vedere diventa un vedere qualcosa; qui dunque viene sempre preteso un controsenso e un non-concetto di occhio. Esiste *soltanto* un vedere prospettico, *soltanto* un “conoscere” prospettico; e *quanti più* affetti lasciamo parlare sopra una determinata cosa, *quanti più* occhi sappiamo impegnare in noi per

questa stessa cosa, tanto più completo sarà il nostro “concetto” di essa, la nostra “obiettività” » (GM III, 12*). In questa posizione, malgrado il linguaggio sia forse equivoco, non vi è alcuna forma di soggettivismo: a Nietzsche preme anzitutto che si sappiano utilizzare, per la conoscenza, proprio « la *diversità* delle prospettive e delle interpretazioni affettive » (*loc. cit.*). Ma ciò, conviene ripeterlo, non è detto solo contro la purezza della ragione, come il passo lascia credere a una prima lettura: la molteplicità e il cambiamento delle prospettive permettono una libertà anche « *al di sopra* » (FW II, 107) del soggetto.

Tutto questo diventa esplicito in un noto frammento del *Nachlaß*: « Contro il positivismo, che rimane attaccato al fenomeno [welcher bei dem Phänomen stehen bleibt] “ci sono soltanto fatti”, io direi: no, proprio i fatti non ci sono, bensì solo le interpretazioni. Noi non possiamo constatare nessun fatto “in sé”: forse è un’assurdità, voler qualcosa del genere. “Tutto è soggettivo” direte voi: ma già questa è un’*interpretazione* [*Auslegung*], il “soggetto” non è niente di dato, ma è solo qualcosa di aggiunto poeticamente con l’immaginazione [*Hinzu-Erdichtetes*], qualcosa di nascosto lì dentro [*Dahinter-Gestecktes*]. – È infine necessario mettere ancora l’interprete dietro l’interpretazione? Già questo è invenzione [*Dichtung*], ipotesi. D’altra parte nella misura in cui la parola “conoscenza” ha senso, il mondo è conoscibile: ma esso è *interpretabile* [*deutbar*] in modi diversi, non ha dietro di sé un senso, bensì innumerevoli sensi. “Prospettivismo” » (*Nachlaß* 1886-1887, 7 [60]*).

È chiaro che prospettivismo e interpretabilità sono conseguenze dell’« *erroneità* del mondo » (JGB II, 34), e della diffi-

denza verso qualsivoglia gerarchia di valore definitiva, astorica, sovradeterminata da un principio ordinatore o preordinata da una logica dialettica e oppositiva. Nel già citato aforisma n. 34 di *Al di là del bene e del male* Nietzsche si domandava: « ma poi che cosa ci costringe ad ammettere che esista una reale opposizione di “vero” e “falso”? Non basta riconoscere diversi gradi d’illusorietà [Stufen der Scheinbarkeit] e per così dire ombre e tonalità complessive più chiare e più scure di parvenza [hellere und dunklere Schatten und Gesamttöne des Scheins] – differenti *valeurs*, per usare il linguaggio dei pittori? » (*loc. cit.**). La risposta, là, è una sola: « che la verità [Wahrheit] abbia maggior valore della parvenza [Schein], non è nulla più che un pregiudizio morale », in quanto « non ci sarebbe assolutamente vita, se non sulla base di valutazioni prospettiche [perspektivischer Schätzungen] e illusorietà [Scheinbarkeiten] » (*loc. cit.**). In questo passo dell’aforisma n. 34, mirabilmente costruito intorno alle variazioni del tedesco « Schein », Nietzsche ribadisce la sua posizione scettica « *al di sopra delle cose* » (FW II, 107) e dunque anche « *al di là del bene e del male* » (JGB I, 4): una posizione in cui il « rifiuto dell’ingannevole e dell’illusorio » (Nachlaß 1885, 34 [120]*) non è considerato altrimenti che come un « rifiuto morale » (*loc. cit.**), perché « il carattere prospettico e ingannevole appartiene all’esistenza » (*loc. cit.**). È stato notato che quando in *Su verità e menzogna in senso extramorale* Nietzsche, interrogandosi su cosa sia la verità, scrive che è « un mobile esercito di metafore, metonimie, antropomorfismi, in breve una somma di relazioni umane che sono state potenziate poeticamente e retoricamente, che sono state trasferite e abbellite, e che dopo un lungo uso sembrano a un popolo solide, canoniche e

vincolanti: le verità sono illusioni di cui si è dimenticata la natura illusoria » (WL 1) – lì Nietzsche non solo dà per la prima volta espressione al pensiero che la conoscenza sia un rapporto simulativo, una visione prospettica, un'interpretazione illusoria nata in virtù della nostra capacità di trasfigurare artisticamente e di immaginare creativamente o, come dice il passo, « poeticamente e retoricamente »; lì Nietzsche azzarda anche il pensiero che *questa* conoscenza sia indispensabile per vivere, ché senza di essa si sfuggirebbe all'esistenza « tanto rapidamente quanto il figlio di Lessing » (*loc. cit.*). Queste riflessioni sono confermate da innumerevoli passi nelle opere della maturità, per esempio dove si dice che « il *carattere prospettico* » è « la condizione fondamentale di ogni vita » (JGB *Prefazione*); dove si leggono osservazioni come quella poc'anzi citata, « non ci sarebbe assolutamente vita, se non sulla base di valutazioni prospettiche » (JGB II, 34*); dove infine si afferma che « la falsità di un giudizio non è ancora, per noi, un'obiezione contro un giudizio ... La questione è fino a che punto esso promuova e conservi la vita, conservi la specie e forse addirittura concorra al suo sviluppo; e noi siamo fondamentalmente propensi ad affermare che i giudizi più falsi ... sono per noi i più indispensabili, e che senza mantenere in vigore le finzioni logiche, senza una misurazione della realtà alla stregua del mondo, puramente inventato, dell'incondizionato, dell'eguale-a-se-stesso, senza una costante falsificazione del mondo mediante il numero, l'uomo non potrebbe vivere – che rinunciare ai giudizi falsi sarebbe un rinunciare alla vita, una negazione della vita » (JGB I, 4*). Secondo Nietzsche non vi sono giudizi che non siano falsi, « non esistono “vere e proprie” espressioni, né vere e proprie conoscenze prive di metafora »

(Nachlaß 1872-1873, 19 [228]*): il pensiero è una simulazione artistica. Tuttavia, è anche una simulazione necessaria.

Alla luce di questi passi dovrebbe essere chiaro che quello che abbiamo nominato essere il vertice speculativo dell'opera di Nietzsche – l'intuizione scettica che l'errore non necessita la verità – è sempre presente, benché la denuncia dell'arbitrarietà della logica oppositiva non sia che raramente esplicita. Tale intuizione è dichiarata quando Nietzsche scrive che « *la credenza nelle antitesi dei valori* » è « la credenza fondamentale dei metafisici » (JGB I, 2), e che non c'è « una reale opposizione di “vero” e “falso” » (JGB II, 34*), bensì solo « diversi gradi d'illusorietà e per così dire ombre e tonalità complessive più chiare e più scure di parvenza » (*loc. cit.**); o quando si arrischia a dire, con grande libertà d'espressione, che si danno semplicemente diversi falsi – si pensi alla prefazione, dal tono sfuggente e divagatorio, della *Genealogia*: « feci riferimento, se ne presentasse o no l'occasione, alle tesi di quel libro, non già confutandole – cosa ho mai a che fare io con le confutazioni! – bensì, come si addice a uno spirito positivo, ponendo al posto dell'improbabile qualcosa di più probabile, ed eventualmente al posto di un errore un altro errore » (GM *Prefazione*, 4*). Ma, come un sottile rumore di fondo, tale intuizione scettica accompagna la riflessione di Nietzsche in tutti i suoi scritti.

L'immaginazione: operare in « maniera mitologica »

Riconoscere diversi errori, diversi gradi d'illusorietà, *senza per questo ammettere una verità a partire dalla quale l'errore*

è dialetticamente pensato come errore; vedere l'erroneità del mondo, senza con ciò supporre un mondo vero contrapposto a un mondo apparente; *immaginare un'esistenza dove tutto è parvenza, sogno, favola* – questa è la scommessa dell'esercizio scettico di Nietzsche, della sua scepsti, il senso di quella sovrana libertà al di sopra delle cose che è l'ideale di una vita pensata come esperimento e mezzo della conoscenza. *Questa, infine, è la ragione più profonda per cui l'opera di Nietzsche non può essere considerata come esclusivamente filosofica.*

In un'annotazione del *Nachlaß*, coeva alla stesura di *Al di là del bene e del male*, leggiamo: « che il *valore del mondo* stia nella nostra interpretazione ... che finora le interpretazioni siano state tutte valutazioni prospettiche ... – tutte queste cose si ritrovano ovunque nei miei scritti. Il mondo che *in qualche modo ci concerne* è falso, ossia non è uno stato di cose, bensì un'invenzione [Ausdichtung] e un arrotondamento di un'esigua somma d'osservazioni; esso è “in flusso”, come qualcosa che diviene, come una falsità che si sposta sempre di nuovo e che non si avvicina mai alla verità, perché – non c'è alcuna “verità” » (Nachlaß 1885-1886, 2 [108]*). Ecco che su quell'« *erroneità* » e « *illusorietà* » (JGB II, 34) che rappresentano un mondo *in flusso*, perennemente cangiante nel suo divenire, emblematica è la riflessione di Nietzsche su causa ed effetto, in cui è dato saggio di come la conoscenza sia un'interpretazione, e giammai una spiegazione. Due luoghi sono esemplari al riguardo. Il primo è un passo dell'aforisma n. 112 della *Gaia scienza*: « come potremmo anche solo spiegare! Operiamo unicamente con cose che non esistono, con linee, superfici, corpi, atomi, tempi divisibili, spazi divisibili – come potrebbe anche soltanto essere possibile una spiegazione, se

di tutto facciamo per prima cosa un'*immagine*, la nostra immagine! È sufficiente considerare la scienza come la più fedele umanizzazione possibile delle cose; impariamo a descrivere sempre più esattamente noi stessi, descrivendo le cose e la loro successione. Causa ed effetto: probabilmente non c'è mai stata una tale dualità – in verità davanti a noi c'è un *continuum*, di cui isoliamo un paio di frammenti; così come percepiamo un movimento sempre soltanto come una serie di punti isolati, quindi propriamente non vediamo, bensì deduciamo ... Un intelletto che vedesse causa ed effetto come un *continuum*, non, al modo nostro, come il risultato arbitrario di una divisione e di uno smembramento, che vedesse il flusso dell'accadere – rigetterebbe il concetto di causa ed effetto » (FW III, 112*). Notevole è come da questo passo, in cui la conoscenza è essenzialmente presentata come immaginazione, si delinei un cerchio che Nietzsche non oltrepassa, e tuttavia con il tempo definisce. L'aforisma n. 21 di *Al di là del bene e del male*, infatti, parte dalla stessa intuizione sul *continuum*, sul flusso dell'accadere. Ma, da un punto di vista filosofico, è molto più ricco e preciso: « occorre servirsi della “causa” e dell’“effetto” giusto solo come di meri *concetti*, cioè di finzioni convenzionali destinate alla connotazione, all'intellezione, *non* già alla spiegazione ... Siamo *noi* soltanto ad avere immaginato creativamente [erdichtet haben] le cause, la successione, la funzionalità di una cosa rispetto all'altra, la relatività, la costrizione, il numero, la legge, la libertà, il fondamento, lo scopo; e se aggiungiamo poeticamente [hineindichten] e infondiamo nelle cose questo mondo di segni come un “in sé”, operiamo così ancora una volta come abbiamo sempre operato, cioè in *maniera mitologica* » (JGB I, 21*).

Che cosa ci fa operare, dunque, in maniera mitologica? Nasce in queste precisazioni dell'aforisma n. 21 di *Al di là del bene e del male*, precisazioni che per la naturalezza con cui vengono presentate sembrano quasi secondarie – i concetti sono finzioni convenzionali, ovvero invenzioni immaginate creativamente il cui unico fine è la connotazione –, la risposta di Nietzsche fa suo un classico problema filosofico, problema che si imporrà come dominante nel Novecento. Ciò che ci porta a scambiare quel mondo di segni per una struttura nelle cose stesse, inducendoci a percorrere mille altri vicoli ciechi, è il linguaggio.

III

IL TEATRO DELLE CORRISPONDENZE

La legislazione del linguaggio

Un profondo conoscitore della tradizione ebraica, Gershom Scholem, illustrava la concezione mistica del linguaggio propria della *Qabbalah* dicendo che per essa « la lingua di Dio, che si cristallizza nei Nomi di Dio e, in ultima analisi, in quell'unico Nome che di essa è il centro, sta alla base di ogni lingua parlata, nella quale il linguaggio divino si riflette e simbolicamente appare ». Il linguaggio, nella *Qabbalah*, è dunque concepito come « scomposizione e dispiegamento » del « Nome di Dio », ma è anche « l'essenza del mondo ». A questa interpretazione metafisica, qui presa a modello di una corrente che ha assunto diverse forme nella storia e il cui fondamento è l'idea che vi sia un'assoluta identità tra il nome e la cosa nominata – prendendo come *primum* ora il nome ora la cosa, e per quest'ultimo caso si pensi al Dante della *Vita Nova*, là dove con disinvoltura legittima la propria narrazione ricordando il « nomina sunt consequentia rerum » –, se ne contrappone

un'altra secondo la quale il nome è fondato su una convenzione. Nel *Cratilo* di Platone, dove è possibile rinvenire entrambe le teorie, questa seconda interpretazione del linguaggio è ricollegata alla dottrina di Protagora. Nietzsche, che non ha mai mancato di manifestare una profonda ammirazione per « la cultura dei sofisti », ovvero « dei realisti » (GD *Quel che devo agli antichi*, 2), appartiene a quella corrente di pensiero che incarna questa seconda interpretazione, e conformemente a essa ritiene che tutto ciò che rientra nella sfera del linguaggio sia frutto di un accordo. Magari un accordo dimenticato, ma pur sempre un accordo: qualcosa di arbitrario, e che risulta vincolante solo per una lunga abitudine divenuta con il tempo regola. Già in *Verità e menzogna* troviamo scritto: « noi crediamo di sapere qualcosa sulle cose stesse, quando parliamo di alberi, di colori, di neve e di fiori, eppure non possediamo nulla se non metafore delle cose » (WL 1).

Non stupisce dunque che a Nietzsche questo mondo appaia « poeticizzato e falsificato » (JGB II, 24), e irriducibile a una definizione o giudizio: « il mondo è piuttosto divenuto per noi ancora una volta “infinito”: in quanto non possiamo sottrarci alla possibilità che esso *racchiuda in sé interpretazioni infinite* » (FW V, 374). Tuttavia Nietzsche è consapevole che, come dice Cusano, « la stessa forma infinita non è ricevuta che in modo finito ». E infatti la vita come « esperimento di chi è volto alla conoscenza » (FW IV, 324), come « *mezzo della conoscenza* » (*loc. cit.*), non contempla una quantità innumerevole di prospettive contemporaneamente, bensì passa dall'una all'altra di esse, o al limite da un numero più piccolo a uno maggiore ma pur sempre determinato, cioè finito. L'esercizio scettico in che si risolve la scepisi di Nietzsche non coincide,

come si è visto, con il « *nefas* » di Edipo, che nella lezione di Hölderlin consiste nell'interpretare « *troppo infinitamente* ». Ora, ciò che disciplina e insieme circo-scrive il regno delle interpretazioni è anzitutto « la legislazione del linguaggio » (WL 1): « a questo punto viene fissato ciò che in seguito dovrà essere la “verità”, in altre parole viene inventata [wird ... erfunden] una designazione delle cose equamente valida e vincolante, e la legislazione del linguaggio fornisce altresì le prime leggi di verità: dunque sorge qui, per la prima volta, il contrasto tra verità e menzogna » (*loc. cit.**). La vicinanza con Max Stirner, che dall'incontestabile testimonianza di Franz Overbeck era stato letto da Nietzsche negli anni dell'insegnamento a Basilea, è evidente: nell'*Unico e la sua proprietà* si legge che « il linguaggio o “la parola” ci tiranneggiano nel modo più violento, perché sollevano contro di noi un intero esercito di *idee fisse* [die Sprache oder “das Wort” tyrannisiert Uns am ärgsten, weil sie ein ganzes Heer von *fixen Ideen* gegen uns aufführt] ». Persino un attento lettore potrebbe scambiare questa frase di Stirner – per la scelta dei verbi e dei sostantivi, per il ritmo, per il tono quasi apoftegmatico e lo stile icastico – come opera dell'ultimo Nietzsche.

« *La malia di determinate funzioni grammaticali* »

In *Al di là del bene e del male* queste idee vengono riprese e approfondite. Anzitutto l'intuizione della « legislazione del linguaggio » (WL 1), da Stirner espressa come una tirannide che ci costringe a certe « *idee fisse* ». Nell'aforisma n. 20 tale

tirannide è presentata come un incantesimo, come « la malia di determinate funzioni grammaticali [der Bann bestimmter grammatischer Funktionen] » (JGB I, 20*). « Che i singoli concetti filosofici non siano niente di arbitrario, niente che si sviluppi di per sé, bensì concrecano in reciproca relazione e affinità ... tutto ciò si rivela infine anche nella sicurezza con cui i filosofi più diversi continuano sempre a riempire un certo schema fondamentale di *possibili* filosofie. Mercé un'invisibile malia, sempre di nuovo essi ripercorrono ancora una volta la stessa orbita: continuano pure a sentirsi così indipendenti l'uno dall'altro con la loro volontà critica o sistematica: c'è pur sempre in essi un qualcosa che li conduce, un qualcosa che li incalza in un determinato ordine, l'uno dopo l'altro, appunto quella innata sistematica e affinità dei concetti [jene eingeborne Systematik und Verwandtschaft der Begriffe] ... Proprio laddove si presenta un'affinità di linguaggio [Sprach-Verwandtschaft] è del tutto inevitabile che, grazie alla comune filosofia della grammatica [Dank der gemeinsamen Philosophie der Grammatik] – grazie, voglio dire, al dominio e alla guida inconsapevoli delle stesse funzioni grammaticali [Dank der unbewussten herrschaft und Führung durch gleiche grammatische Funktionen] – tutto sia predisposto, sin dall'inizio, per uno sviluppo e una successione omogenea dei sistemi filosofici: così come pare quasi sbarrata la via a certe diverse possibilità d'interpretazione del mondo [Welt-Ausdeutung] » (*loc. cit.**). Qui tra l'altro, sia detto per inciso, Nietzsche parla di « somiglianza di famiglia [Familien-Ähnlichkeit] » (*loc. cit.*) in un senso che pare molto simile a quello di Wittgenstein, il quale nell'osservazione n. 67 delle *Ricerche filosofiche* usa lo

stesso termine al plurale per caratterizzare la parentela dei giochi linguistici.

Particolarmente rilevante, in questo passo di *Al di là del bene e del male*, è il punto in cui Nietzsche scrive che sono inevitabili un certo sviluppo e successione dei sistemi filosofici. Tale inevitabilità è dovuta al dominio e alla malia esercitati in noi da determinate funzioni grammaticali. Una di queste – lo abbiamo già visto – è una certa formalizzazione dicotomica, che opera in noi senza essere tematizzata, che anzi non perviene nemmeno alla coscienza: pur essendoci solo variazioni illusorie noi vediamo ovunque opposizioni, contraddizioni, antitesi: « per quanto anche il *linguaggio*, qui come altrove, non sia in grado di evadere dalla sua goffaggine e debba continuare a parlare di antitesi, là dove esistono solo gradi e una sottile gamma di variazioni » (JGB II, 24*). Già l'ammettere per esempio che esista un'essenziale antitesi di vero e falso – ma questo discorso vale per ogni antitesi – è, *ipso facto*, formalizzare, schematizzare, dialetticizzare. In una parola: semplificare.

Perché vi siano delle opposizioni, naturalmente, ogni opposto deve essere identico a se stesso. Nietzsche ne è più che consapevole: « l'inclinazione prevalente a trattare il simile come uguale, un'inclinazione illogica – dato che in sé nulla di uguale esiste –, ha creato in principio tutti i fondamenti della logica » (FW III, 111). Ma è ancora il linguaggio, qui, a farci cadere in fallo. Un noto passo di *Verità e menzogna* recita: « pensiamo ancora particolarmente alla formazione dei concetti: ogni parola diventa subito un concetto, dal momento che non è destinata a servire press'a poco come ricordo per quell'unica esperienza originaria perfettamente individualizzata, a cui è debitrice della propria nascita, bensì deve adattarsi al

tempo stesso a innumerevoli casi più o meno simili, cioè a rigore mai uguali, e quindi a casi puramente disuguali. Ogni concetto sorge con l'equiparazione di ciò che non è uguale » (WL 1*). È chiaro dunque perché Nietzsche dica che « ogni parola è un pregiudizio » (MA II, *Il viandante e la sua ombra*, 55). E parimenti perché affermi che il linguaggio è pericoloso « per la libertà spirituale » (*loc. cit.*). Quella formalizzazione interna al linguaggio che crea gli opposti, e l'identità logica sottesa a essi, ci preclude la via « a certe diverse possibilità d'interpretazione del mondo » (JGB I, 20).

Klossowski e l'abolizione dell'identità

Nel doppio numero della rivista *Acéphale* uscito nel luglio del 1937, e precisamente nell'articolo *Don Juan selon Kierkegaard*, Klossowski istituiva un parallelo fra l'io di Kierkegaard, che è « alle prese con la sua propria necessità di fronte all'infinito del possibile » e che « conosce in uno stato estatico l'incarnazione delle sue infinite possibilità: Don Giovanni », e il Dioniso di Nietzsche, che rappresenta « la polimorfia originaria dell'io chiamata a rinascere al mondo », cercando di « considerare l'esperienza del primo alla luce delle categorie del secondo ». In un importante passaggio, Klossowski scriveva: « nel momento in cui Dio muore, Nietzsche prova la resurrezione di Dioniso, dio della disindividuazione ... se Dio muore, l'io individuale non perde solo il suo Giudice, perde anche il suo Redentore e il suo eterno Testimone: ma, se perde il suo eterno Testimone, perde anche la sua identità eterna. L'io

muore con Dio ». « Assunto capitale del pensiero di Nietzsche – così Calasso sintetizza questo passaggio – è la abolizione della identità ». Negli stessi anni in cui Heidegger meditava i suoi corsi fondamentali su Nietzsche, confluiti poi nei due volumi del 1961, corsi in cui la figura del superuomo veniva interpretata come uno dei cinque cardini che ancorano il pensiero di Nietzsche alla metafisica occidentale, esattamente negli stessi anni Klossowski esprimeva l'idea che proprio in questo punto, l'identità, Nietzsche era andato oltre la tradizione. Il Klossowski del *Nietzsche et le cercle vicieux* si spingerà ancor più in là, ritenendo che l'autore dello *Zarathustra* vada sottratto « a qualunque contesto »: una prassi pericolosa, eppure in un certo qual modo pure necessaria per un autore come Nietzsche, che è stato in grado di comprendere un'intera epoca in tutti i suoi tratti essenziali e, nondimeno, appare tuttora enigmatico e sfuggente. Ma dove raccogliere le prove per la tesi che sostiene Klossowski? per la sua lettura della morte di Dio? Chi voglia confutarla, giocandosi la carta del superuomo, commette un grave errore. Perché vedere nel superuomo una sorta di vertice ipersoggettivistico dell'età moderna significa non aver compreso affatto il carattere immaginativo che anima la prosa di Nietzsche, e che abbiamo indicato come l'elemento mobile e fluido che le dà vita. Per altro nel suo magistrale articolo di *Acéphale*, *Don Juan selon Kierkegaard*, Klossowski ammette proprio che con la morte di dio sia necessaria l'entrata in scena del superuomo, e tuttavia dà di quest'ultima figura una lettura ben diversa da quella proposta da Heidegger. Ma la tesi di Klossowski può essere agevolmente sorretta con prove positive, e luogo eminente sono alcuni passi di

Nietzsche sulla « malia di determinate funzioni grammaticali » (JGB I, 20*).

Vie inevitabili

Per Nietzsche uno dei pregiudizi più pervicaci è quello dell'identità. È qui che si deve smascherare l'atto di fede sotteso al ragionamento. Preceduto in questo da Schopenhauer, appassionato lettore di testi indiani dove l'irrealtà di una condizione assoluta dell'io è nozione elementare, Nietzsche ritiene che l'« io » sia uno stato illusorio. E una corrispondenza, oltre Schopenhauer, è in effetti possibile: come nei testi vedici – per esempio nel *Rgveda* (inno 1, 164), mediante l'immagine dei due uccelli – l'Io, *aham*, lo sguardo sul mondo, si accompagna al Sé, *ātman*, lo sguardo che contempla lo sguardo rivolto al mondo, così in Nietzsche la coscienza, quella « coscienza della parvenza » (FW I, 54) che riconosce che « tutto è parvenza » (*loc. cit.*), osserva l'io e ne delimita i confini. La corrispondenza tuttavia si ferma qui, perché per i testi del *corpus* vedico c'è qualcosa di ancora più esteso: la mente, in sanscrito *manas*.^{*} Nella *Chāndogya Upaniṣad*, per esempio, si dice che

* Il termine sanscrito « manas », in realtà, racchiude in sé moltissimi significati. Oltre a « mente » esso può vuol dire: « intelletto, comprensione, percezione, discernimento, coscienza, immaginazione, pensiero, invenzione, riflessione, stato d'animo, desiderio ». Per convenzione di solito lo si traduce con « mente ». Va però tenuto presente – e questo vale soprattutto per il *Vedānta*, ovvero per le *Upaniṣad* – che in un certo qual modo nel termine *mente* si devono comprendere, simultaneamente, tutti gli altri significati. Da questo punto di vista sembra dunque corretta la traduzione e interpreta-

« la mente invero è più che la parola ». Per Nietzsche invece il flusso del pensiero si immette sia nell'io sia nella coscienza, ma quel pensiero non può mai essere disgiunto dal linguaggio – « noi cessiamo di pensare, quando non vogliamo farlo nella costrizione linguistica » (Nachlaß 1886-1887, 5 [22]*).

Il linguaggio ci domina, detto con Stirner *ci tiranneggia*, e rende inevitabili certe vie, escludendone al contempo delle altre, precludendoci la possibilità – sostiene Nietzsche nell'aforisma n. 20 di *Al di là del bene e del male* – di altre interpretazioni del mondo. Una di queste vie inevitabili sembra essere per Nietzsche quella dell'identità, del soggetto. Che le interpretazioni del mondo non necessitino questo soggetto, lo si è già visto ricordando l'annotazione del *Nachlaß* sul « prospettivismo » (Nachlaß 1886-1887, 7 [60]): già dire che « Tutto è soggettivo » è « un'interpretazione » (*loc. cit.*), in quanto « il “soggetto” non è niente di dato, ma è solo qualcosa di aggiunto poeticamente con l'immaginazione » (*loc. cit.**).

Ma i luoghi nei quali viene discusso il problema del soggetto in relazione al linguaggio sono moltissimi già solo nelle opere pubblicate da Nietzsche. In alcuni casi sono frasi repentine, intuitive, che scardinano d'un tratto il fluire della lettura, e che indubbiamente per essere comprese esigono quella che nella prefazione ad *Aurora* è definita « un'arte e una perizia di orafi della parola » (M Prefazione, 5). Proprio in *Aurora* per esempio leggiamo, relativamente al dovere di agire, che « in tutti i tempi l'umanità ha scambiato l'attivo con il passivo, è il suo eterno sproposito grammaticale » (M II, 120); e nella *Gaia*

zione di René Guénon, il quale in *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta* rende *manas* con « sens interne », *senso interno*.

scienza, sempre di passaggio, Nietzsche scrive: « non è, come si può indovinare, l'opposizione tra soggetto e oggetto ciò che qui m'importa: questa distinzione la lascio ai teorici della conoscenza, che sono rimasti impigliati nei lacci della grammatica (la metafisica popolare) » (FW V, 354*). In altri casi, invece, questo problema è trattato in passi più complessi e ricchi di riferimenti impliciti. Essi, per lo più, si trovano in *Al di là del bene e del male*.

Il soggetto in Al di là del bene e del male

Nel primo capitolo di *Al di là del bene e del male* vi è una coppia di aforismi, nn. 16 e 17, che rappresenta – come abbiamo già notato – una critica a Descartes e Kant. L'aforisma n. 16 dice: « continuino ancora a esistere ingenui osservatori di sé, i quali credono che vi siano “certezze immediate”, per esempio “io penso”, o, come era la superstizione di Schopenhauer, “io voglio” ... Ma non mi stancherò mai di ripetere che “certezza immediata”, così come “assoluta conoscenza” e “cosa in sé”, comportano una *contradictio in adjecto*: ci si dovrebbe pure sbarazzare, una buona volta, della seduzione delle parole » (JGB I, 16*); e il n. 17 continua così la critica all'« io penso » e alla « certezza immediata »: « un pensiero viene quando è “lui” a volerlo, e non quando “io” lo voglio; sicché è una *falsificazione* dello stato dei fatti dire: il soggetto “io” è la condizione del predicato “penso”. Si pensa: ma che questo “si” sia proprio quel famoso vecchio “io” è, per dirlo in maniera blanda, soltanto una supposizione, un'affermazione, so-

prattutto non è affatto una “certezza immediata”. E infine, già con questo “si pensa” vien fatto sin troppo: già questo “si” contiene un’*interpretazione* del processo e non appartiene al processo stesso. Si conclude a questo punto, secondo la consuetudine grammaticale: “pensare è un’attività, a ogni attività compete qualcuno che sia attivo, di conseguenza...” » (JGB I, 17*). A questi passi un altro ne è profondamente legato, appartenente all’aforisma n. 13 della prima dissertazione della *Genealogia*. « Un *quantum* di forza è esattamente un tale *quantum* d’istinto, di volontà, d’attività – anzi, esso non è precisamente null’altro che questi stessi istinti, volontà, attività, e può apparire diversamente soltanto sotto la seduzione del linguaggio (e degli errori radicali, in esso pietrificatisi, della ragione), che intende e fraintende ogni agire come condizionato da un agente, da un “soggetto” ... Ma non c’è un tale sostrato: non c’è alcun “essere” al di sotto del fare, dell’agire, del divenire; “colui che fa” non è che poeticamente aggiunto al fare – il fare è tutto ... I naturalisti non si comportano meglio, quando dicono “la forza muove, la forza provoca” e simili; – la nostra scienza, a dispetto di tutta la sua freddezza e libertà dagli affetti, sta ancora sotto la seduzione del linguaggio e non si è sbarazzata di questi fanciulli attribuiti falsamente, i “soggetti” (l’atomo per esempio è un tal fanciullo, parimenti la kantiana “cosa in sé”) » (GM I, 13*).

In tutti questi passi il minimo comun denominatore sembra essere l’idea che la fede nell’io ci sia imposta dalla nostra stessa abitudine a esprimerci in un certo modo: un’abitudine determinata dalla nostra lingua, dove il soggetto grammaticale svolge una funzione dominante. Che ci sia un io che pensa, un io che vuole, infine un io che agisce, non è che una conclusione

affrettata, predeterminata da certe funzioni linguistiche, conforme a certe consuetudini grammaticali – in breve, un pregiudizio. Non stupisce dunque che Nietzsche si scagli contro « l'atomismo delle anime » (JGB I, 12), e preferisca parlare di « “anima come pluralità del soggetto” » (*loc. cit.*), dove il soggetto stesso è, a sua volta, una pluralità*; di « “anima come organizzazione sociale delle pulsioni e degli affetti” [“Seele als Gesellschaftsbau der Triebe und Affekte”] » (*loc. cit.**); o ancora di « un'organizzazione sociale di molte “anime” [Gesellschaftsbau vieler “Seelen”] » (JGB I, 19) – dove notevole, in tutti questi passi, è l'uso rigoroso delle virgolette. Né stupisce che affermi che « il volere mi sembra anzitutto qualcosa di *complicato*, qualcosa che soltanto come parola rappresenta un'unità, – e appunto nell'uso di un'unica parola si nasconde il pregiudizio del volgo, che ha prevalso sulla cautela dei filosofi, in ogni tempo esigua » (*loc. cit.**). D'altro canto è qui che si devono collocare le innumerevoli riflessioni sulla gerarchia degli istinti, delle passioni, degli affetti, delle volontà. Ha quindi perfettamente ragione Christoph Cox – che segue un felice indirizzo di ricerca, aperto da Johann Figl e Günter Abel e proseguito poi da Friedrich Kaulbach, Volker Gerhardt e Johann Nepomuk Hofmann, nel quale si sostiene l'idea che il prospettivismo di Nietzsche debba essere letto anche in relazione al suo rifiuto dell'unitarietà del soggetto – quando dice

* L'originale tedesco è « “Seele als Subjekts-Vielheit” »: può essere reso sia con « anima come pluralità del soggetto » sia con « anima come pluralità dei soggetti ». Il plurale di *Subjekt* infatti vuole la « e » finale, tuttavia Nietzsche crea un composto con *Vielheit* e, secondo la regola, aggiunge la « s » tra i due termini. Aggiungendo la « s », la « e » viene a mancare per ragioni fonetiche, come del resto accade nel caso del genitivo, dove si dice di preferenza *Subjekts* e non *Subjektes*.

che, per Nietzsche, « il soggetto è un'unità soltanto *relativa* ... I soggetti, ci spiega Nietzsche, sono molteplicità irriducibili. La disposizione che li compone è essa stessa formata da microdisposizioni – che Nietzsche chiama variamente “pulsioni” (*Triebe*), “brame” (*Begierden*), “istinti” (*Instinkte*), “potenze” (*Mächte*), “forze” (*Kräfte*), “impulsi” (*Reize, Impulse*), “passioni” (*Leidenschaften*), “sentimenti” (*Gefühlen*), “affetti” (*Affekte*), “pathos” (*Pathos*), e così via. Partendo dalla premessa che ci sono, anzitutto, azioni, cambiamenti e apparenze, Nietzsche postula gli “affetti” come quegli stati interni che aiutano a spiegare e predire quelle azioni, quei cambiamenti, quelle apparenze ».

In questa costellazione di idee è possibile vedere il rispecchiarsi di alcune posizioni di Hume, per il quale « la mente è una specie di teatro dove, in successione, diverse percezioni fanno la loro apparizione; passano, ripassano, scorrono via e si mescolano in un'infinita varietà di atteggiamenti e di situazioni », e quindi « in essa non c'è propriamente alcuna *semplicità* in uno stesso tempo, né *identità* in tempi differenti »; per il quale, soprattutto, « il nostro pensiero è fluttuante, incerto, fuggevole, successivo, e composito; e se si rimuovessero queste circostanze, annulleremmo completamente la sua essenza e, in tal caso, sarebbe un abuso terminologico attribuirgli il nome di pensiero o ragione ». Sarebbe difficile non sentire la prossimità di questi passi con il pensiero di Nietzsche, il quale del resto con ogni probabilità rimase colpito dall'altissima considerazione che di Hume aveva lo sprezzante Schopenhauer – leggesi, nei *Supplementi al Mondo*, che « da ogni pagina di *David Hume* vi è più da imparare che da tutte le

opere filosofiche, prese insieme, di Hegel, Herbart e Schleiermacher ».

Ma tornando alla tirannia del linguaggio sul pensiero, ci sono altri tre luoghi fondamentali in *Al di là del bene e del male* che meritano di essere analizzati. Anche in essi pare essere il linguaggio a dare forma a quel *quid* che chiamiamo soggetto.

Il primo è la prefazione all'opera. Spesso a tale prefazione non è stata data la dovuta attenzione, forse perché si ritiene che per un'opera di filosofia l'inizio – « posto che la verità sia una donna » (JGB *Prefazione*) – sia troppo audace. In realtà questa apertura va letta attraverso un accenno fatto in *Ecce homo*, « forse sono io il primo psicologo dell'Eterno Femminino [des Ewig-Weiblichen] » (EH *Perché scrivo libri così buoni*, 5), dove evidentissimo è il richiamo polemico agli ultimi due versi, dal *Chorus Mysticus*, del *Faust* di Goethe. E, come nell'accenno di *Ecce homo*, in questa apertura è la *vis* polemica di Nietzsche a prendere parola. Ma a essa segue questa osservazione: « forse è assai prossimo il tempo in cui si comprenderà sempre più *che cosa* propriamente è già stato sufficiente per fornire le fondamenta a tali sublimi e incondizionate costruzioni dei filosofi, quali i dogmatici sino a oggi hanno edificato – una qualche superstizione popolare di età immemorabile (come la superstizione dell'anima che, quale superstizione del soggetto e dell'io, ancor oggi non ha cessato di creare disordini), forse un qualche gioco di parole, una seduzione da parte della grammatica [eine Verführung von Seiten der Grammatik] o una temeraria generalizzazione di dati di fatto molto angusti, molto personali, molto umani, troppo umani » (JGB *Prefazione**). Prendendo come esempio principe la superstizione del soggetto e dell'io, tra l'altro, questo

passo anticipa l'aforisma n. 20, là dove si dice che è l'affinità del linguaggio – in virtù del dominio e della guida delle stesse funzioni grammaticali – a rendere inevitabile un certo sviluppo dei sistemi filosofici e delle interpretazioni del mondo.

Vi è poi l'aforisma n. 54, ancora incentrato sulla critica del soggetto. Questo aforisma completa la prospettiva interpretativa che Nietzsche ha presentato negli aforismi n. 16 e n. 17, dando tuttavia un giudizio positivo su Kant. « Una volta, infatti, si credeva all'“anima”, come si credeva alla grammatica e al soggetto grammaticale: si diceva, “io” è condizione, “penso” è predicato e condizionato – il pensare è un'attività per la quale un soggetto *deve* essere pensato come causa. Si cercò allora, con un'ostinazione e un'astuzia mirabili, se non fosse possibile districarsi da questa rete – se non fosse vero caso mai il contrario: “penso” condizione, “io” condizionato; “io” dunque soltanto una sintesi che viene *fatta* dal pensiero stesso. *Kant* voleva dimostrare, in fondo, che partendo dal soggetto, il soggetto non può essere dimostrato – e neppure l'oggetto: pare non gli sia stata sempre estranea la possibilità di un'*esistenza apparente* del soggetto, quindi dell'“anima”, quel pensiero che come filosofia del Vedanta già una volta e con un immenso potere è esistito sulla terra » (JGB III, 54*). Questo passo, che sembra confermare una certa conoscenza del pensiero indiano in Nietzsche, può dirsi completamente degli aforismi n. 16 e n. 17 per una ragione essenziale. In questi ultimi l'esercizio scettico di Nietzsche ha di mira, anzitutto, lo smascheramento di un preciso pregiudizio filosofico. Nell'aforisma n. 16 Nietzsche intende scomporre il processo che si esprime nella proposizione « io penso », mostrando quelle asserzioni temerarie di difficile e « forse impossibile » giustifica-

zione che vi sono presupposte: « che sia *io* a pensare, che debba esistere un qualcosa, in generale, che pensi, che pensare sia un'attività e l'effetto di un essere che è pensato come causa, che esista un "io", infine, che sia già stabilito in modo definitivo che cos'è caratterizzabile in termini di pensiero, – che io *sappia* che cos'è pensare. Se non mi fossi già deciso al riguardo, in base a cosa potrei stimare che quanto in quel momento sta accadendo non sia forse un "volere" o un "sentire"? ... "Donde prendo il concetto del pensare? Perché credo a causa ed effetto? Che cosa mi dà il diritto di parlare d'un io e perfino d'un io come causa, e infine ancora d'un io come causa dei pensieri? » (JGB I, 16*); nell'aforisma n. 17, accennando a una alternativa interpretativa, Nietzsche indica ancora l'arbitrarietà della supposizione dell'« io »: « un pensiero viene quando è "lui" a volerlo, e non quando "io" lo voglio; sicché è una *falsificazione* dello stato dei fatti dire: il soggetto "io" è la condizione del predicato "penso". Si pensa [es denkt]: ma che questo "si" sia proprio quel famoso vecchio "io" è, per dirlo in maniera blanda, soltanto una supposizione ... E infine, già con questo "si pensa" vien fatto sin troppo: già questo "si" contiene un'*interpretazione* del processo e non appartiene al processo stesso » (JGB I, 17*). Dunque, mentre in questi passi la riflessione, il pensiero rimangono concentrati sull'obiettivo della critica, *la certezza immediata dell'io* – e l'unico spunto propositivo è quell'« es denkt » che s'è visto essere una chiara allusione a un'osservazione di Lichtenberg scritta in un quaderno preparatorio al *Sudelbücher* –, nell'aforisma n. 54 i ruoli vengono capovolti, e il pensiero, la riflessione passano al centro dell'attenzione. Qui è esplicitamente dichiarato che il pensare può essere interpretato come *condizione*, e che quindi

può essere inteso nei significati che abbiamo indicato nel precedente capitolo – immaginare creativamente, *erdichten*, e inventare, *erfinden*. Ebbene, che cosa si mostra in tal modo? Si mostra che il pensare è *ciò che dà forma*, nella sua dinamica, anche al soggetto. Si mostra che il soggetto in realtà ha solo un'esistenza apparente, appunto perché è solo pensato, appunto perché è solo una creazione di quel pensiero che nel suo esplicarsi *immagina* il mondo che ha intorno – un mondo che è « sogno » (FW I, 54) e « parvenza » (*loc. cit.*), che è tornato a essere « ancora una volta “infinito” » (FW V, 374), che infine è divenuto *favola*, come recita la pagina del *Crepuscolo degli idoli*.

L'ultimo luogo di *Al di là del bene e del male* è la chiusura, non ancora presa in esame, dell'aforisma n. 34 sull'« *erroneità del mondo* ». Dapprima Nietzsche espone in forma di domanda i suoi dubbi circa l'esistenza degli opposti, delle « *antitesi dei valori* » (JGB I, 2) – in conformità a quanto detto nell'aforisma n. 24, ossia che « il *linguaggio* » è costretto « a parlare di antitesi, là dove esistono solo gradi e una sottile gamma di variazioni » (JGB II, 24) –: « ma poi che cosa ci costringe ad ammettere che esista una reale opposizione di “vero” e “falso”? Non basta riconoscere diversi gradi d'illusorietà e per così dire ombre e tonalità complessive più chiare e più scure di parvenza – differenti *valeurs*, per usare il linguaggio dei pittori? » (JGB II, 34*). Ma ecco come continua: « perché il mondo, *che in qualche maniera ci concerne* – non potrebbe essere una finzione? E se allora qualcuno domandasse: “ma alla finzione non appartiene un autore?” – non gli si dovrebbe rispondere chiaro e tondo: *perché?* Non appartiene forse anche questo “appartiene” alla finzione? Perché non è permesso es-

sere alla fin fine un po' ironici verso il soggetto, come verso predicato e oggetto? [Ist es denn nicht erlaubt, gegen Subjekt, wie gegen Prädikat und Objekt, nachgerade ein Wenig ironisch zu sein?] Non potrebbe il filosofo innalzarsi al di sopra della devozione nella grammatica? [Dürfte sich der Philosoph nicht über die Gläubigkeit an die Grammatik erheben?] » (*loc. cit.**).

Come si può vedere da questo passo la riflessione scettica sull'*erroneità* del mondo, la riflessione scettica sul mondo come *finzione, favola, parvenza*, la riflessione su *questo* mondo « *che in qualche maniera ci concerne* » (JGB II, 34) – formula che riprende la precisazione fatta all'inizio dell'aforisma: « *l'erroneità del mondo, nel quale crediamo di vivere* » (*loc. cit.**) –; ebbene, tale riflessione è intimamente connessa alle osservazioni scettiche sul linguaggio. Tanto che forse si è nel giusto affermando che tali osservazioni sono, di quella riflessione, una parte essenziale, e nel disincanto di Nietzsche costituiscono uno dei punti più alti del suo vertice speculativo.

Costrizioni linguistiche e stile espressivo

In una nota contenuta in quei fogli raccolti con il nome di *Allgemeine Brouillon*, Novalis scrisse che « pensare è parlare ». Tale tesi in Nietzsche si declina in una forma non dissimile da quella espressa da Stirner, per il quale il linguaggio ci tiranneggia mediante certe idee fisse. Si è visto che secondo Nietzsche questa tirannide ha la sua ragion d'essere nella seduzione, nell'incantesimo che in noi provoca « la malia di de-

terminate funzioni grammaticali » (JGB I, 20*): ecco perché, nonostante tutto, essa continua a sussistere. Dominandoci, precludendoci altre « possibilità d'interpretazione del mondo » (*loc. cit.*). Tuttavia c'è anche un altro motivo che spiega l'esistenza di questa sorta di *metaphysica perennis*. Interrogandosi sui limiti che il linguaggio, attraverso idee fisse quali il soggetto, ci induce nostro malgrado a rispettare, Nietzsche scrive in un'annotazione del *Nachlaß* che abbiamo già menzionato: « noi cessiamo di pensare, quando non vogliamo farlo nella costrizione linguistica [*wir hören auf zu denken, wenn wir es nicht in dem sprachlichen Zwange thun wollen*], giungiamo persino al dubbio di vedere qui un confine come confine » (*Nachlaß* 1886-1887, 5 [22]*).

Alla luce di tale osservazione risulta agevole proporre una visuale diversa da cui guardare l'opera di Nietzsche. Se infatti consideriamo questa tesi unitamente a un suo corollario – un lucido rilievo che fece Valéry in un saggio del 1929, *Léonard et les philosophes* –, ovvero che la parola è « mezzo e fine del filosofo », allora possiamo comprendere con maggior profondità lo sforzo di Nietzsche teso a raggiungere una prosa dall'espressività stilistica divagante, immediata, insieme intima e speculativa. Nietzsche cercò di aggirare la costrizione linguistica in cui è irretito il pensiero dandogli allo stato nascente, con un stile corrusco, una nuova *forma*. Con questa considerazione ancora una volta non ci discostiamo da Benn, il quale in una celebre lettera a Oelze del 27 dicembre 1949 scrisse che Nietzsche, non vedendo più connessioni, non poteva che *procedere solo per episodi*. Eloquente esempio di questa tensione interna sono già solo alcuni passi che abbiamo analizzato: l'aforisma n. 54 della *Gaia scienza*, « la coscienza della par-

venza », ricchissimo di significati ma al contempo mirabilmente scritto; o il n. 34 di *Al di là del bene e del male*, che è una magistrale serie di variazioni sul tedesco « Schein » e nondimeno, da un punto di vista teoretico, è degno di grande attenzione. Ma naturalmente anche lo *Zarathustra* va letto in questo senso.

Riformulando l'osservazione del *Nachlaß*, l'idea che il linguaggio ci tiranneggi si potrebbe esprimere così: noi non possiamo pensare *oltre* il linguaggio. Per questo Nietzsche parla con molta libertà ora di grammatica e funzioni grammaticali, ora di nomi e parole, ora di linguaggio. Per questo nella sua opera sono disseminate continue intuizioni nominaliste, ma nulla di più. Mediante la scepsi si intuisce un limite, lo si sfiora, ma non si può superarlo. E dunque non resta che guardarlo da prospettive di volta in volta differenti. Questa forse è anche la ragione per cui, come scrisse Franco Volpi, « i veri problemi filosofici ... non hanno soluzione ma storia ».

Eppure, riconoscere l'impossibilità di oltrepassare un limite significa se non altro avere una certa confidenza con esso. Due problemi, già affrontati, sono al riguardo indicativi: da un lato quello del soggetto, dall'altro quello della verità. Noi possiamo comprendere l'irrealtà della condizione assoluta del soggetto pur nella consapevolezza che, in una lingua come l'italiano, non è possibile eludere quel limite linguistico che ci impone di utilizzare il soggetto grammaticale. E lo stesso discorso vale, secondo Nietzsche, anche per la verità: possiamo svelarne l'illusorietà, pur sapendo che essa pare esser affermata anche da quel discorso che ne denuncia l'inesistenza. Come abbiamo già accennato, non ha senso leggere con uno sguardo logico, puramente analitico, le pagine che parlano della verità

come metafora e come illusione. D'altro canto, va notato che Nietzsche ha accuratamente evitato formulazioni formalmente paradossali – come la proposizione « *questa* proposizione è falsa ». Anzi, egli ha criticato esattamente quel modo di ragionare che del pensiero pallidamente formale fa la propria forza. Ma non già per confutarlo, men che meno per mostrarne la scorrettezza – che un sistema formale rispetti le regole che si è dato non dovrebbe destare stupore e del resto, come notava il matematico Felix Hausdorff, « chiunque chiama il suo caos cosmo » –, bensì per indicarne l'arbitrarietà: « se qualcuno nasconde qualcosa dietro un cespuglio, lo cerca di nuovo proprio lì e ve lo ritrova pure, in questa ricerca e scoperta non vi è molto da lodare » (WL 1*). Il pallore di quel pensiero, per Nietzsche, deriva dal suo essere escludente. Dirà Gómez Dávila: « mille le verità, uno solo l'errore ».

Hamann e Nietzsche

Nella sua nota Novalis variava lievemente una visionaria e tagliente tesi di Johann Georg Hamann, espressa in una lettera a Herder: « la ragione è linguaggio ». Di Hamann, questa figura enigmatica e impenetrabile, Berlin in *The Magus of the North* sintetizza così l'essenziale distanza da Kant: « chi sostiene di riferirsi a forme pure, svincolate da ogni materia, sta barando: ed è l'accusa rivolta a Kant con il suo “odio *gnostico* per la materia” e il suo “amore *mistico* per la forma”. I paralogismi di cui parla Kant – i paradossi della razionalità – non nascono dal cattivo uso della ragione, qualunque cosa ciò significhi, ma dal

cattivo uso del linguaggio ». In un'annotazione dei *Cahiers*, che risale al 1901, Valéry estremizzerà questa posizione nei confronti del linguaggio, scrivendo che « ogni metafisica deriva da un cattivo uso delle parole ». Hamann certo non ne converrebbe, perché per lui le parole sono un dono divino. Tuttavia la teoria di Hamann è molto moderna, e seguendola punto per punto nella spiegazione che ne dà Berlin ci si può rendere conto delle corrispondenze con le idee di Nietzsche, notate per altro già da molti interpreti: « a) Non esiste una “struttura” oggettiva della realtà di cui un “linguaggio logicamente perfetto” sia il riflesso. b) Le proposizioni a cui i filosofi attribuiscono validità universale sono perciò necessariamente infondate. c) Le regole e le leggi valgono fino a un certo punto, oltre al quale vanno abbandonate. d) I problemi teorici (e gli errori pratici) sono generati ... dalla fede fanatica nella validità universale ed eterna delle teorie in quanto tali ... Questa dipendenza dalla teoria e, in particolare, dalle teorie scientifiche, dà vita a entità immaginarie che vengono scambiate per cose reali e genera confusioni e, a volte, drammi di coscienza, dovuti a un ostinato attaccamento a simulacri costruiti dall'uomo: un attaccamento nato a sua volta dalla ricerca di universalità ... e) Ogni linguaggio è un modo di vivere ... pensare significa usare simboli, e quali sono i simboli, tale è il pensiero. Soprattutto, il contenuto e la forma non possono essere disgiunti: esiste un legame “organico” tra tutti gli elementi di un sistema comunicativo e il significato sta nel tutto ... h) Di conseguenza, se è vero che non possiamo fare a meno di regole e di principi, dobbiamo però costantemente diffidarne, e non cadere nella trappola di rifiutare, trascurare o addomesticare le irregolarità e le peculiarità offerte dall'esperienza concreta ».

Le affinità tra Hamann e Nietzsche sono evidentissime. Nietzsche però, come abbiamo già visto, aggiunge una precisazione. E questa precisazione crea un abisso tra la sua concezione e quella di Hamann, un abisso ben più profondo della divergenza che separava i filosofi della seconda metà del Settecento, intenti a discutere se il linguaggio fosse un'invenzione umana oppure un dono divino. Il linguaggio, per Nietzsche, è una costrizione: « noi crediamo alla ragione: ma questa è la filosofia dei pallidi *concetti*, la lingua è costruita in base ai pregiudizi più ingenui. Ora leggiamo nelle cose disarmonie e problemi, perché *pensiamo solo* in forma linguistica – quindi crediamo alla “verità eterna” della “ragione” (per esempio soggetto, predicato, ecc.). *Noi cessiamo di pensare, quando non vogliamo farlo nella costrizione linguistica* » (Nachlaß 1886-1887, 5 [22]*). Davvero notevole è l'osservazione che noi « *pensiamo solo* in forma linguistica [wir *nur* in der sprachlichen Form *denken*] » (*loc. cit.**). È altresì evidente, e coerente con questa osservazione, che « una critica della facoltà conoscitiva è senza senso » (Nachlaß 1885-1886, 2 [87]*): « come potrebbe lo strumento criticare se stesso, se può adoperare appunto solo *se stesso* per la critica? » (*loc. cit.*). Come strumento, la ragione non può tracciare i propri limiti. Può però avere coscienza della propria forma linguistica.

Metafore e « idola »

Un ulteriore esempio di costrizione derivante da tale forma linguistica del nostro pensiero – oltre a quelli del soggetto e

delle antitesi, e naturalmente a essi legato – è quello del principio di non contraddizione. In una lunga annotazione del *Nachlaß* Nietzsche scrive: « noi non riusciamo ad affermare e a negare una stessa e identica cosa: questo è un principio di esperienza soggettivo, in esso non si esprime una “necessità”, bensì solo un’incapacità. Se, secondo Aristotele, il *principio di non contraddizione* è il più certo di tutti i principi, se è l’ultimo e il massimo, a cui si riconducono tutte le dimostrazioni, se in esso risiede il principio di tutti gli assiomi: tanto più rigorosamente si dovrebbe prendere in considerazione che asserzioni esso in fondo già *presuppone*. O con esso si afferma qualcosa in relazione alla realtà, all’essere, come se esso conoscesse già da altra fonte questo qualcosa: cioè che non gli si *possono* attribuire predicati contrari. Oppure il principio vuole dire che non gli si *devono* attribuire predicati contrari? Allora la logica sarebbe un imperativo, *non* per la conoscenza del vero, bensì per l’imposizione e l’ordinamento di un mondo *che deve chiamarsi vero per noi* [*die uns wahr heißen soll*]. Insomma, la questione rimane aperta: gli assiomi logici sono adeguati al reale [dem Wirklichen adäquat], o sono anzitutto norme e mezzi per *creare* il reale [oder sind sie Maaßstäbe und Mittel, um Wirkliches ... erst zu *schaffen*], il concetto di “realtà” per noi?... Per poter affermare la prima cosa occorrerebbe però, come si è detto, conoscere già l’essere; il che assolutamente non è. Il principio non contiene quindi un *criterio di verità* [*Kriterium der Wahrheit*], ma un *imperativo* circa ciò *che DEVE valere come vero* [sondern einen *Imperativ* über das, *was als wahr gelten SOLL*] » (Nachlaß 1887, 9 [97]*). Forse dunque il principio di non contraddizione è sì, come vuole la tradizione, il *principium firmissimum*. Ma, sostiene Nietz-

sche, per una ragione fondamentale diversa da quella che in seno alla tradizione è stata supposta. Il principio di non contraddizione è l'imperativo principe perché è il primo, tra « norme e mezzi per creare il reale » (*loc. cit.**), a dover esser seguito affinché sia possibile « l'imposizione e l'ordinamento di un mondo *che deve chiamarsi vero per noi* » (*loc. cit.**).

Anche questa annotazione sembra riconfermare l'idea che la verità vada intesa come metafora. Nietzsche qui ripropone in tono reciso quel sospetto che, in *Su verità e menzogna in senso extramurale*, aveva preso la forma di una precisa serie di domande: « come stanno le cose rispetto alle suddette convenzioni del linguaggio? Sono forse prodotti della conoscenza, del senso della verità: forse che le designazioni e le cose si sovrappongono? Il linguaggio è l'espressione adeguata di tutte le realtà [Ist die Sprache der adäquate Ausdruck aller Realitäten]? Solo attraverso l'oblio l'uomo può giungere a credere di possedere una "verità" nel grado sopra designato. Quando egli non si accontenta della verità in forma di tautologia, ossia non si appaga di gusci vuoti, baratterà sempre illusioni e verità » (WL I*).

Certo la conoscenza come rapporto simulativo, e la verità come « esercito di metafore, metonimie, antropomorfismi ... relazioni umane ... potenziate poeticamente e retoricamente » (WL I), si servono delle norme e degli assiomi logici non meno che qualsiasi altro linguaggio. Valéry, in questi temi profondamente affine a Nietzsche, scrisse: « di certo vi è che tutte le speculazioni hanno come fondamento e come scopo l'estensione della continuità tramite metafore, astrazioni e linguaggi ». Il fatto è che le speculazioni e le scienze, ma anche il linguaggio ordinario, hanno la tendenza a dimenticarsi di que-

sto fondamento, e quelle metafore « dopo un lungo uso » diventano « solide, canoniche e vincolanti » (*loc. cit.*).

Ciò invero e al tempo stesso dà ragione di quello che notava Bacone nel *Novum organum* quando, definendo il terzo genere di idoli, gli *Idola Fori*, diceva: « ci sono anche *Idoli*, derivati come da un contratto e dalle reciproche relazioni del genere umano, che chiamiamo *Idoli del Mercato*, riferendoci ai rapporti che intercorrono fra gli uomini e la loro comunità. Gli uomini, infatti, si associano per mezzo del linguaggio; ma i nomi vengono imposti secondo la capacità di comprensione del volgo. E così l'intelletto è assediato in modo straordinario da una cattiva e inopportuna attribuzione di nomi. Né rimettono in alcun modo le cose a posto le definizioni o le spiegazioni che gli uomini dotti sono soliti provvedere e con cui in certi casi si difendono. Invece le parole fanno chiaramente violenza all'intelletto, e sconvolgono tutte le cose, e trascinano gli uomini a innumerevoli e vuote controversie e menzogne ». Per questo, per Bacone, gli *Idola Fori* sono « i più dannosi di tutti »: « gli uomini, infatti, credono che la ragione domini sulle parole; ma accade anche che le parole riflettano e facciano valere la propria forza sull'intelletto; il che rende sofistiche e inattive la filosofia e le scienze ».

Il linguaggio ci domina mediante delle *idee fisse*, nota Stirner nell'*Unico*; mediante degli *idola*, scrive Bacone nel *Novum organum*. Allo stesso modo anche Nietzsche ritiene che il linguaggio detenga il dominio della nostra mente, e ne circoscriva i confini e *la forma* – le parole sono « le linee dell'orizzonte della nostra conoscenza » (Nachlaß 1886-1887, 5 [3]), leggiamo ancora nel *Nachlaß* – imponendo « norme e mezzi per creare il reale » (Nachlaß 1887, 9 [97]*). Il reale, cioè « un

mondo *che deve chiamarsi vero per noi* » (*loc. cit.* *). Queste sono le medesime considerazioni alla base di un'aforisma del primo volume di *Umano, troppo umano*, in cui è lo stesso linguaggio a essere interpretato come una « *presunta scienza* » (MA I, 111). Anche il linguaggio infatti, al pari delle più ardite speculazioni, nasce per Nietzsche dalla « *fede nella verità trovata* » (*loc. cit.*): « il significato del linguaggio per lo sviluppo della società consiste nel fatto che l'uomo pose mediante il linguaggio un proprio mondo accanto all'altro, un punto che egli ritenne così saldo da poter per suo mezzo sollevare dai cardini il resto del mondo e rendersene egli stesso signore. In quanto ha creduto per lunghi periodi di tempo nelle nozioni e nei nomi delle cose come in *æternæ veritates* [an die Begriffe und Namen der Dinge als an *æternæ veritates*], l'uomo ha acquistato quell'orgoglio col quale si è innalzato al di sopra dell'animale: egli credeva realmente di avere nel linguaggio la conoscenza del mondo [er meinte wirklich in der Sprache die Erkenntniss der Welt zu haben]. Il creatore di linguaggio non era così modesto da credere di dare alle cose appunto solo denominazioni [Bezeichnungen]; al contrario egli immaginava di esprimere con le parole la più alta sapienza sulle cose; in realtà il linguaggio è il primo gradino nello sforzo verso la scienza ... Anche la *logica* poggia su premesse a cui nulla corrisponde nel mondo reale, per esempio sul presupposto dell'uguaglianza delle cose, dell'identità della stessa cosa in diversi punti del tempo » (*loc. cit.**). Quella « *fede nella verità trovata* » e « nelle nozioni e nei nomi delle cose come in *æternæ veritates* (*loc. cit.*) presuppone l'esistenza dell'oggetto e poi pone, accanto all'oggetto e come se fosse l'oggetto stesso, la qualità che più gli si addice. Che conviene cioè a quella fede, non a quest'og-

getto. Dimenticandosi, però, che dietro ogni nominazione v'è un atto immaginativo.

La fluidità del senso

Vista nelle sue linee generali quest'interpretazione del linguaggio è dunque specularle alle riflessioni sulla conoscenza come immaginazione poetica e sul pensiero come gesto ed espressione della « *vis creativa* » (FW IV, 301) dell'uomo. Alla luce di questa costellazione di osservazioni è chiaro che Nietzsche non può che diffidare di ogni linguaggio tecnico – quale per esempio quello di Spinoza, di Kant o di Hegel. In questi autori il linguaggio diventa sistema, struttura, legge: alla base c'è quella « *fede nella verità trovata* » (MA I, 11) e « *ideomania* » (FW V, 357), nata con Platone, che è un « quasi religioso delirio delle forme » (*loc. cit.*). Ora, Nietzsche nutre il sospetto che queste forme, sì come le parole con cui le nominiamo, abbiano solo *valore relativo*. Come già accennato quindi, che Nietzsche parli con una certa libertà di nomi e parole, di linguaggio e grammatica – ma questo discorso è valido anche e soprattutto per il carattere stesso della sua scrittura, che abbiamo indicato essere divagante, ondosa, sfuggente – è misura del rigore della sua scepri, della sua « passione dell'onestà » (Nachlaß 1880, 6 [461]), e non di imprecisione o vaghezza.

Oltre a quel passo di *Al di là del bene e del male*, dove si dice che il volere è « anzitutto qualcosa di *complicato*, qualcosa che soltanto come parola rappresenta un'unità » (JGB I, 19*), un luogo chiarificatore per comprendere l'approccio generale di

Nietzsche al linguaggio è un passo della seconda dissertazione della *Genealogia*, e precisamente dell'aforisma n. 13. Qui Nietzsche, trattando il fenomeno della pena, avverte che è necessario distinguere in essa « la sua relativa *durevolezza* » (GM II, 13), data dall'atto, dalla successione delle procedure, e « la sua *fluidità* » (*loc. cit.*). Tale fluidità è, anzitutto, il suo significato, il suo senso. Come sempre in Nietzsche la tesi essenziale appare secondaria rispetto al *fil rouge* della narrazione, quasi fosse una nota marginale: qui per esempio è tra parentesi. Nondimeno la sua importanza si avverte nitidamente: « per quanto concerne quell'altro elemento della pena, quello fluido, il suo "significato", in realtà il concetto di "pena" non presenta più in uno stato molto tardo della civiltà (per esempio nell'Europa odierna) un unico significato, bensì un'intera sintesi di "significati": la precedente storia della pena in generale, la storia della sua utilizzazione per gli scopi più diversi, si cristallizza infine in una sorta di unità, che è difficile a risolversi, difficile ad analizzarsi e, occorre sottolinearlo, del tutto *indefinibile* [ganz und gar *undefinierbar*]. (È oggi impossibile dire con esattezza *perché* propriamente si punisce: tutte le nozioni, in cui si riunisce semioticamente un intero processo, si sottraggono alla definizione; definibile è soltanto ciò che non ha storia [definierbar ist nur Das, was keine Geschichte hat] » (*loc. cit.*)*. * Ecco il punto: « definibile è soltanto ciò che non

* In questo passo abbiamo mantenuto la traduzione di F. Masini, che rende il tedesco « Sinn » con « significato », perché « senso » suonerebbe ambiguo. È tuttavia necessario precisare che qui Nietzsche, con il termine « Sinn », intende insieme « significato » e « senso ». La traduzione francese di H. Albert, poi rivista da J. Gratién e I. Hildenbrand per l'edizione Collin-Montinari edita da Gallimard, ha « sens ». Quella inglese ha « meaning », sia nella versione di D. Smith (Oxford University Press, New York, 1996) sia

ha storia ». Per questo, in Nietzsche, la scepri si declina nell'esercizio del cambiare di volta in volta la prospettiva dalla quale si guarda, si considera, si analizza, si interpreta un problema; per questo ciò che sembra unitario e semplice, e che per convenienza viene sintetizzato con un nome, un concetto, una definizione, risulta a tale scepri molteplice e complesso, ricco di contraddizioni e di maschere. Questo aforisma della *Genealogia* ne è esempio perfetto: al passo preso in esame segue infatti un lungo elenco dei « significati » della pena, nel quale la maestria « *in psychologicis* » (GD *I quattro grandi errori*, 7) di Nietzsche fa sfoggio di se stessa.

La « ragione » nella filosofia e la forma metrica nel pensiero

È in un paragrafo del capitolo *La « ragione » nella filosofia*, nel *Crepuscolo degli idoli*, che tutte le osservazioni sinora ricordate vengono raccolte e mirabilmente espresse in relazione al problema della verità, e cioè in relazione al problema dell'errore e dell'illusorietà: il linguaggio come legislazione e tirannia, le parole come *aeternae veritates*, la malia di funzioni grammaticali che inducono all'illusoria fede nell'io, nella volontà, nell'azione; e ancora le seduzioni della lingua e l'inevitabilità, mercé l'affinità del linguaggio, dello sviluppo consequenziale di determinati sistemi filosofici a discapito di altre interpretazioni del mondo – inevitabilità che sta a dimostrare che noi pensia-

nella versione di M. Clark e A.J. Swensen (Hackett, Indianapolis, 1998), le traduzioni che hanno ormai definitivamente sostituito quella di W. Kaufmann.

mo, come si dice nel *Nachlaß*, « solo in forma linguistica » (*Nachlaß* 1886-1887, 5 [22]*).

Vale la pena citare questo paragrafo, noto per l'espressione « das Vernunft-Vorurtheil », nella sua interezza: « – Stabiliamo finalmente per contro in che diverso modo *noi* (– dico noi per cortesia...) consideriamo il problema dell'errore e dell'illusorietà [Scheinbarkeit]. Una volta si prendeva la trasformazione, il cambiamento, il divenire in generale come prova dell'illusorietà, come indice che doveva esserci qualcosa a indurci in errore. Viceversa oggi, esattamente nella misura in cui il pregiudizio della ragione [das Vernunft-Vorurtheil] ci costringe a stabilire unità, identità, durata, sostanza, causa, cosalità, essere, ci vediamo in certo modo irretiti nell'errore, *necessitati* all'errore; per quanto si sia intimamente certi, sulla base di una rigorosa verifica in noi stessi, *che* qui sta l'errore. Non è diverso da quel che accade con i movimenti delle grandi costellazioni: nel caso di queste l'errore ha il costante patrocinio del nostro occhio, qui ha quello del nostro *linguaggio*. Il linguaggio, quanto alla sua origine, appartiene all'epoca della più rudimentale forma di psicologia: entriamo in un grossolano feticismo se facciamo affiorare alla coscienza i presupposti fondamentali della metafisica del linguaggio [Sprach-Metaphysik], cioè della *ragione*. *Questa* vede ovunque un autore e un fare: crede alla volontà specialmente come causa; crede all'“io”, all'io come essere, all'io come sostanza, e *proietta* la fede nell'io-sostanza in tutte le cose – *crea* così innanzitutto il concetto di “cosa”... L'essere come causa è ovunque aggiunto poeticamente [hineingedacht], *attribuito falsamente* [untergescho-ben]; dalla *concezione* dell'“io” segue innanzitutto, come derivato, il concetto di “essere”... All'inizio sta la grande fatalità

dell'errore che la volontà sia qualcosa che *agisce* –, che la volontà sia una *facoltà*... Oggi sappiamo che essa è solo una parola... Assai più tardi, in mondo mille volte più illuminato, la *sicurezza*, la soggettiva *certezza* nel maneggiare le categorie della ragione giunse con sorpresa alla coscienza dei filosofi: essi conclusero che queste non potevano provenire dall'empiria – anzi l'intera empiria sarebbe in contraddizione con esse. *Dunque, da dove provengono?* – E in India come in Grecia si è commesso lo stesso sbaglio: “dobbiamo già avere dimorato una volta in un mondo superiore (– invece che *in un mondo molto inferiore*: che sarebbe stata la verità!), dobbiamo essere stati divini, *poiché* abbiamo la ragione!”... In realtà, nulla sino ad ora ha posseduto una più ingenua forza di persuasione che l'errore dell'essere, come venne formulato ad esempio dagli Eleati: esso ha anzi dalla sua ogni parola, ogni frase che pronunciamo! – Anche gli avversari degli Eleati soggiacquero alla seduzione del loro concetto dell'essere: tra gli altri Democrito, quando inventò il suo *atomo*... La “ragione” nel linguaggio: oh, che vecchia femmina ingannatrice! Temo che non ci sbarazziamo di Dio perché crediamo ancora nella grammatica... » (GD *La « ragione » nella filosofia*, 5*).

Già a una primissima lettura appare evidente che chiosare una pagina del genere è del tutto superfluo. All'inizio del suo saggio su Kafka, *Der andere Prozess*, Elias Canetti diceva che ci sono scrittori così totalmente se stessi che qualsiasi dichiarazione su di loro potrebbe sembrare una barbarie, e che per questo ci si deve attenere il più possibile alle loro stesse dichiarazioni. Questa cautela definisce dei rigidi confini alla libertà dell'interprete. Ma ancor prima mostra che ci sono due modalità ermeneutiche per accostarsi a un autore. E che l'analisi lo-

gica e razionale, il confronto critico, ma anche la ricostruzione storica e tutto ciò che si è soliti rivendicare come traguardo dello studio scientifico non rappresentano, in certi casi, il metodo migliore per una comprensione esatta. Tale cautela è valida, in sommo grado, anche per Nietzsche. L'opera del quale, come si è cercato di mostrare finora, non può essere presa in considerazione come soltanto filosofica.

Nietzsche in fondo stava rivelando una via d'accesso privilegiata alla sua opera, quando nella *Gaia scienza* scriveva che « 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 » (FW II, 84). E se l'indicazione di Canetti è corretta, forse è questa la via da seguire. Nel *Nachlaß* leggiamo che « si è artisti solo al prezzo di sentire ciò che tutti i non artisti chiamano "forma" come *contenuto*, come "la cosa stessa" » (Nachlaß 1887-1888, II [3]). Nella misura in cui l'interpretazione dei suoi passi ne stravolge proprio la forma, noi riteniamo che sia bene ritornare alla lettera dei suoi testi e, ripartendo dalla prosa tagliente che li caratterizza, *sentire la forma del suo pensiero come la cosa stessa che ha pensato*. Ciò implica una cosa essenziale: *Nietzsche deve essere inteso solo attraverso Nietzsche*, e al di là di singole corrispondenze e analogie non è possibile andare. E una controprova di questo è data dal fatto – certo valido per tutti i classici, ma particolarmente evidente nel caso di Nietzsche – che le sue pagine sono *più semplici, più chiare, più precise* di quelle che vogliono esserne spiegazione.

Un teatro di corrispondenze

Spetterà al Nietzsche risanato della *Gaia scienza* – quasi a confermare con la sua stessa opera quel legame tra mente e corpo che ancora rimane irrisolto – presentare quella prospettiva affermatrice sul linguaggio che tutte le risolve: « è indicibilmente più importante *come si chiamano le cose* di quel che esse sono. Il richiamo, il nome, l'apparenza, la validità, l'usuale misura e peso di una cosa – in origine per lo più un errore e un che di arbitrario, gettati addosso alle cose come un vestito e del tutto estranei all'essenza e alla stessa pelle della cosa –, tutto questo, mediante la fede in esso e il suo progressivo incremento di generazione in generazione, è gradatamente per così dire concresciuto con la cosa e si è incarnato in essa fino a divenire il suo stesso corpo: la parvenza sin dall'inizio ha finito quasi sempre per diventare l'essenza, e come essenza *agisce!* Ma chi pensasse che basterebbe richiamare l'attenzione a quest'origine e a questa nebbia avvolgente dell'illusione per *annientare* il mondo valutato come essenziale, la cosiddetta “*realtà*”, non sarebbe altro che un folle! Solo come creatori noi possiamo annientare! – Ma non dimentichiamoci neppure questo: che basta creare nuovi nomi e valutazioni e verosimiglianze per creare, con il tempo, nuove “cose” » (FW II, 58*). Per leggere questo aforisma è indispensabile conoscere il n. 54, « *La coscienza della parvenza* » (FW I, 54). Lì, s'è notato, la scepsi viene a coincidere con la consapevolezza che l'esistenza è parvenza, danza, sogno, e il tono della prosa pare quasi trasmettere quel brivido che è « un movimento continuo tra l'altezza e la profondità e il sentimento dell'altezza e della profondità » (FW IV, 288*), brivido che è cifra dello stato d'ani-

mo « elevato » (*loc. cit.*). Lì la scepsti è insieme questo brivido e quella consapevolezza: è, in breve, « *la coscienza della parvenza* » (FW I, 54).

Nel precedente capitolo si è visto che la scepsti intrecciata alla gaia scienza, ovvero *la coscienza della parvenza*, considera « *la vita come mezzo della conoscenza* »: come « un esperimento di chi è volto alla conoscenza » (FW IV, 324). Ciò è confermato da un breve aforisma sul « *senso della verità* »: poche righe in cui Nietzsche tesse le lodi di quella « scepsti » che spinge a provare sempre nuove prospettive ed esclude « tutti quei problemi che non consentono l'esperimento » (FW I, 51). Ebbene, tra gli esperimenti e le creazioni più nobili si può annoverare proprio il linguaggio, mediante il quale avviene una sorta di creazione *ex nihilo*: « basta creare nuovi nomi e valutazioni e verosimiglianze per creare, con il tempo, nuove "cose" » (FW II, 58). L'aforisma n. 58 della *Gaia scienza* non raggiunge la stessa intensità espressiva del n. 54. Però esplicita in rapporto al linguaggio la connessione fra esperimento e parvenza – connessione che nell'aforisma n. 54 è sfumata nella visione dell'insieme –, e dunque annuncia uno dei temi guida dello *Zarathustra*, rivelando così un elemento essenziale della scepsti di Nietzsche: in ogni conoscere l'atto fondamentale è quello creativo. E quindi la conoscenza è, essenzialmente, *immaginazione*.

Considerando da un lato tutte queste osservazioni come le stelle di un'unica costellazione, dove la scepsti, la coscienza della parvenza e l'immaginazione sono l'una in prossimità dell'altra, e dall'altro l'intuizione, in prismatica armonia con esse, del carattere creativo della lingua, potremmo dire che il linguaggio è come un teatro di corrispondenze: un luogo in cui le parole

e le dottrine si richiamano a se stesse e le une alle altre, contribuendo così a quella « sublime consequenzialità e concomitanza di tutte le conoscenze » (FW I, 54) e a quella « generale comprensione reciproca » (*loc. cit.*) che sono necessarie per mantenere « *la durata del sogno* » (*loc. cit.*), cioè la durata della vita stessa.

IV
SCEPSI, INNOCENZA E GIUSTIZIA

Riflessione conclusiva
Il senso della giustizia di Nietzsche

È nota la discussione sulla Stanza della Segnatura che per anni coinvolse gli studiosi di storia dell'arte: Raffaello esemplificò la Filosofia nella *Scuola di Atene*, la Poesia nel *Parnaso* e la Teologia nella *Disputa del Sacramento*; nella quarta parete dipinse le tre virtù cardinali della Fortezza, della Prudenza e della Temperanza in armonica unione con le virtù teologali della Fede, della Speranza e della Carità. L'affresco delle *Virtù* presenta però un problema: il canone classico delle virtù cardinali, infatti, avrebbe previsto che compagna delle tre nominate fosse la Giustizia. Tuttavia questa non venne rappresentata da Raffaello insieme alle altre virtù, bensì raffigurata nella volta della Stanza. Alcuni ritennero di poter spiegare questa scelta mediante il vago argomento che prudenza, fortezza e temperanza sono virtù necessarie ai giusti. Altri con minor eleganza osservarono che, essendo già stata dipinta nel soffitto come Giurisprudenza, la Giustizia non poteva essere ripetuta anche

nella parete. Fu Edgar Wind, nell'articolo *Platonic Justice designed by Raphael* del primo numero del *Journal of the Warburg Institute*, datato 1937, a svelare il mistero. Consapevole che nell'economia generale della Stanza è decisiva la cosiddetta *Concordia Platonis et Aristotelis*, mirabilmente rappresentata dalla complicità di sguardo tra i due filosofi al centro della *Scuola*, Wind si richiamò a Platone per comprendere la disposizione delle virtù dipinte da Raffaello. Ora, nel libro IV della *Repubblica* la giustizia non viene presentata come una virtù particolare accanto alle altre, bensì come ciò che, sia nello stato sia nell'anima, fa sì che ogni parte adempia alla sua funzione. E discorso analogo si ha in Aristotele: nel libro II dell'*Etica Nicomachea* le virtù etiche vengono individuate nella disposizione a scegliere il giusto mezzo fra i due estremi, come il coraggio è il giusto mezzo fra la paura e la temerarietà; e nel libro V la giustizia è determinata come la virtù etica maggiore, la più eccellente e completa, tale che Aristotele ricorda il proverbio di Teognide secondo cui in essa è raccolta ogni altra. La Giustizia quindi – secondo quella lettura di Wind che è ormai unanimemente riconosciuta come corretta – non poteva essere dipinta insieme alle altre virtù, bensì andava collocata in altro luogo. Non solo. L'autore della Stanza della Segnatura mirava a una concordanza ben più vasta e di altra natura rispetto a quelle teorizzate da Platone e Aristotele: la Giustizia venne raffigurata nella volta della Stanza a simboleggiare che essa è ciò che armonizza le virtù cardinali tra loro e con le virtù teologali, ciò che porta concordia fra la Teologia, la Filosofia e la Poesia, e infine ciò che risolve il contrasto tra giustizia secolare e giustizia divina.

Osservare la particolare posizione data alla figura della Giustizia nella Stanza della Segnatura non significa, qui, abbandonarsi a una semplice divagazione. Questo esempio ha un analogo in Nietzsche, e per questo aiuta a rischiararne l'opera. Similmente a quanto avviene nella Stanza della Segnatura, infatti, in Nietzsche *la giustizia* non sembra a uno sguardo sommario occupare il posto che le spetta. E solo una visione complessiva permette di riconoscerla in quella geografia intricata che sono i suoi scritti. Di tale geografia, si è visto, due sono gli elementi essenziali. Il primo è rappresentato dalla sua prosa: divagante, saggistica, irridente, idiosincratia verso ogni forma di sistema. Una prosa della quale Mario Bortolotto – ricordando Calasso e il Maurice Blanchot di *L'entretien infini*, in cui si riflette sull'indifferenza funzionale che hanno, in Nietzsche, maschere, figure storiche e di finzione – dice in *Altra aurora*: « fino alla fine, si avvinghiano nei meandri di questa prosa la postulazione del nuovo, che Baudelaire aveva dischiuso, e l'impegno tradizionale alla forma ». Una prosa dallo stile limpido e al tempo stesso umbratile, unico al punto che non è difficile riconoscere, in ogni sua riga, un *carattere Nietzsche*. Una prosa che dà vita a una forma di pensiero del tutto nuova, svincolata dalla tirannia del vero, libera nell'interpretazione o, come diceva Klossowski, nelle « varianti della favola ». Una prosa dall'*espressione monologica*, in cui « comincia il linguaggio, che non vuole (e non può) altro che fosforeggiare, luciferare, rapire, stordire », per ricordare ancora una volta le parole di Benn. Una prosa che anima dunque una forma insieme narrativa e riflessiva, che è mobile, fluida, sfuggente, irriducibile e infine inconfondibile *per la qualità dello sguardo*. Se *stile e pensiero* sono in Nietzsche una cosa sola, come lui stesso sug-

geriva nella sentenza n. 131 del *Viandante e la sua ombra*, se davvero *la forma del pensiero di Nietzsche* è diversa, ciò è dovuto anzitutto a questa prosa. Il secondo elemento è invece costituito dalla scepri che dà vita a questa prosa, di cui questa prosa è espressione. Contrapponendosi a Hölderlin Nietzsche ritiene che *l'infinità delle interpretazioni* non debba essere intesa come una colpa, un *nefas*, bensì che rappresenti la naturale conseguenza del riconoscimento dell'« *erroneità del mondo* » (JGB II, 34) – dell'*oscurità naturale delle cose*, diceva Baudelaire –, della coscienza che « tutto è parvenza » (FW I, 54), della consapevolezza che « la vita potrebbe essere un esperimento di chi è volto alla conoscenza » (FW IV, 324). E che, disvelando l'atto immaginativo celato in ogni conoscere prospettico, essa apra le porte a quella *libertà e saggezza* che nelle ultime parole del primo volume di *Umano, troppo umano* è chiamata *filosofia del mattino*, e in seguito prende il nome di *gaia scienza*. Ma questo riconoscimento, questa coscienza, questa consapevolezza, questa libertà e saggezza sono *l'esito di una scepri continua*, pervasiva, onniavvolgente. E tale scepri è a sua volta l'esito di qualcos'altro, già delineato come una profonda *passione della conoscenza*. Il profilo che di questa passione si staglia è dunque inscindibile da quello dell'opera stessa di Nietzsche. Quando Benn scriveva che « Nietzsche è inesauribile » dava certo un giudizio sulla sua opera, sulla sua forma, ma anche sulla sua essenza.

Si è detto che questa passione è profonda. Ora, profondo è ciò che è sempre passibile di nuove letture. Isaiah Berlin – nella quinta delle *Mellon Lectures in the Fine Arts* tenute nel 1965 presso la National Gallery of Art di Washington, D.C. – disse che la « profondità ... è l'inesauribilità, ciò che non può essere

abbracciato. Nel caso di opere d'arte, o anche di pagine di prosa narrativa o filosofica, che sono belle ma non profonde, sarò in grado di offrire una trasposizione letterale perfettamente trasparente ... una traduzione scientifica, vera, oggettiva, verificabile, e così via. Ma nel caso di opere profonde quanto più ne dico, tanto più rimane da dirne. Non c'è dubbio che, sebbene mi sforzi di descrivere in che cosa consiste la loro profondità, non appena comincio a parlare diventa chiaro che, per quanto a lungo possa parlarne, nuovi abissi si spalancano ... Qualunque descrizione offra, apre invariabilmente la porta a qualcosa di ulteriore, qualcosa che è magari ancora più oscuro, e certamente qualcosa che è in linea di principio insuscettibile di venir espresso in una prosa esatta, chiara, verificabile e oggettiva ».

L'elemento più intimo della passione della conoscenza di Nietzsche – e che ne preserva profondità, inesauribilità e fluidità – è a nostro avviso *il senso della giustizia*. Noi pensiamo, e cioè « immaginiamo creativamente » (JGB V, 192*), « secondo il grado della nostra rettitudine e giustizia », (FW III, 114). Tenendo presenti il senso della giustizia, la passione della conoscenza, la scepsi e insieme la prosa di Nietzsche, nella quale questi elementi si esprimono, tutte le sue osservazioni scettiche appaiono come i raggi di un'unica fonte di luce. Le riserve nei confronti della morale; le riflessioni sulla conoscenza e sul linguaggio; i dubbi su concetti e nozioni filosofiche o scientifiche; le annotazioni sullo stile; i giudizi su singole opere letterarie e musicali; le considerazioni sul metodo genealogico, psicologico, fisiologico; gli aforismi sulla poesia, sul teatro, sulla politica; l'esigenza sempre rinnovata di scrivere un'opera filosofica ma anche letteraria, in cui dare spazio al proprio istinto

speculativo e al tempo stesso artistico – tutto questo, in Nietzsche, non è che la manifestazione di una scepsti che è insieme un *ethos* e un *pathos*. E l'espressione di un senso della giustizia – sovente nominato da Nietzsche « onestà » o « rettitudine » – che ha disteso il suo sguardo su ogni cosa, per ridare a ogni cosa quell'*innocenza* che i pregiudizi a cui siamo educati le strappano: « si è necessari, si è un frammento di fatto, si appartiene al tutto, si è nel tutto – non c'è nulla che possa giudicare, misurare, confrontare, condannare il tutto... *Ma non c'è nulla all'infuori del tutto!* – Che nessuno più sia reso responsabile, che la natura dell'essere non possa venir ricondotta a una *causa prima*, che il mondo non sia, né come sensibilità né come "spirito", una unità, *questo soltanto è la grande liberazione* – con ciò soltanto è stabilita di nuovo l'*innocenza* del divenire » (GD I quattro grandi errori, 8*).

Vale per Nietzsche ciò che Sergio Solmi diceva di Montaigne, scrittore dal cui confronto non si finirà mai di trarre profitto per la comprensione di Nietzsche stesso: « il segreto di Montaigne, il significato vitale degli *Essais* non è da ricercarsi in una ideologia qualsiasi, in una teoria più o meno filosofica o psicologica, e neanche nella scoperta di un metodo, sia pur inconsapevole: ma tutto nella naturale disposizione e ispirazione con cui lo scrittore poté affrontare il suo grande autoritratto, e trarre, dal vivo esempio dell'esperienza propria, la complessa, ricca e contraddittoria immagine dell'uomo ch'egli ci lasciò. Le osservazioni, le scoperte di Montaigne non possono scindersi dal loro autore: iscritte indelebilmente nella sua natura e nel suo stile, soltanto attraverso di essi acquistano piena luce di verità, quasi disciolte in un'acqua madre in cui soltanto siano operanti e visibili ... Qui nasce quel meraviglioso stile degli

Essais, in cui metafora e idea astratta fanno tutt'uno, che ci dipinge lo svilupparsi d'un'idea non già nei suoi ideali termini logici, bensì nella sua concretezza psicologica, come ebbe a sorgere nella puntuale meditazione del suo creatore ... Montaigne "sente" in qualche modo il suo pensiero come il poeta lirico sente la sua poesia. E come il poeta fa di se stesso lo strumento della propria creazione, imita, con una prodigiosa mimica interna, i sentimenti e gli oggetti del suo canto, così egli fa di se medesimo, del suo temperamento, della sua esperienza diretta, poggiando sulle "humeurs et conditions" del momento, la prova e lo strumento insieme dell'idea. Perciò in lui ogni ragione, anche la più frusta e ovvia, assume un accento, una movenza, e quindi una verità, determinata e personale ... Veramente Montaigne ci "dipinge" il suo pensiero, più che offrircene le deduzioni e conclusioni. E, per dipingerlo, egli rinuncia alla linea astratta, incorporea e impersonale della "dimostrazione" ... e si attiene a quella, perpetuamente franta e rigermogliante su se medesima, della riflessione vivente, che si abbarbica di continuo alla realtà intuitiva, che si nutre di tutti i sapori e le immagini dell'esperienza ... Per Montaigne, in sostanza, il suo libro è uno strumento di saggezza, ma non già d'una saggezza astratta e precettistica, buona per chiunque, come quella d'un qualsiasi testo di morale: bensì d'una saggezza effettuale, individuale, che può servire agli altri non tanto in qualità d'esempio quanto nella misura in cui quegli stessi "altri" possono immettersi nel tono, nel particolare ritmo di vita in cui essa si esprime ».

Questi passi, che Solmi scrisse avendo innanzi il pensiero di Montaigne, potrebbero essere confrontati con le pagine dell'introduzione di Montinari al suo *Che cosa ha detto Nietz-*

sche, là dove egli ricordava che la vita di Nietzsche « sono i suoi pensieri » e che Nietzsche stesso « è un esempio raro di concentrazione mentale, di esercizio crudele e continuo dell'intelletto, di interiorizzazione e sublimazione di esperienze personali, dalle più vistose alle più insignificanti, di riduzione di ciò che comunemente si chiama "vita" a "spirito" ». Dunque possiamo domandarci, riprendendo le parole di Solmi: non sono le osservazioni di Nietzsche inscindibili dal loro autore? inseparabili dalla sua natura e dal suo stile? e non è questo stile un intreccio di metafora e idea astratta, dove lo sviluppo del pensiero è delineato nella sua concretezza psicologica, e non già puramente ideale? non sente Nietzsche, al pari di Montaigne, il proprio pensiero come il poeta sente la sua poesia? non perviene infine anch'egli a una saggezza individuale, utile agli altri solo nella misura in cui essi siano in grado di immedesimarsi nel tono e nel ritmo che essa esprime o – come scrive Nietzsche stesso – utile solo per colui che ha vissuto « qualcosa di simile » (FW *Prefazione alla seconda edizione*, 1)?

D'altro canto, se alla forma di *scepsi* espressa da Nietzsche si volesse opporre una riserva formale, si potrebbe pur sempre rispondere con le parole di Hume, il quale alla classica obiezione che si è soliti muovere allo scettico – ossia che dall'affermazione che non c'è alcuna verità scaturiscono due conseguenze tra loro contraddittorie, il cui unico esito è un *processus in indefinitum* – replicava che « il trionfo dello scetticismo » è proprio l'incertezza, la « sospensione » tra tesi che si contrappongono. E lo stesso ordine d'idee può dirsi valido per un'altra obiezione sovente sollevata a Nietzsche, ovvero quella del « relativismo ». Anche qui le parole di un fine letto-

re di Montaigne, Giovanni Macchia, giovano a rischiarare la visuale. Questi diceva che « lo scetticismo, che ha armato contro Montaigne tutti i sostenitori della fede, della certezza, dell'impegno, è sentito da lui nel senso più vasto e produttivo: come una condizione di libertà, di libertà dello spirito di fronte a tutti i problemi, a cominciare da quello della conoscenza. Bisogna che l'uomo sgombri il terreno dai residui ammuffiti della tradizione, dal tragico accecamento cui conducono l'intolleranza e il fanatismo (e nei nostri tempi assistiamo ancora, di essi, a sanguinose esaltazioni), dai luoghi comuni che sono a volte alla base delle nostre scelte e che sono espressione, più che della nostra forza, della nostra debolezza, sintomo non di coraggio, come sarebbe quello di restare, dinanzi ai problemi da risolvere, con le nostre povere forze e con la precipua volontà di cominciare tutto da capo, ma sintomo della nostra paura ».

Tutto questo in Nietzsche è massimamente evidente: la relativizzazione delle credenze e dei valori, cui giunge la scepsi, non ha innanzitutto un'accezione nichilistica. Il crollo del mondo interpretato moralmente, o metafisicamente, *il mondo vero divenuto favola*, questo spettacolo non deve necessariamente pietrificare chi lo guarda. Il noto frammento sul « *nichilismo europeo* » (Nachlaß 1886-1887, 5 [71]), conosciuto come *frammento di Lenzerheide*, è su questo punto chiarissimo: il pensiero che « l'esistenza non abbia alcun senso, che tutto sia *invano* » (§ 4*), persino il pensiero più terribile, ovvero che « l'esistenza, così com'è, senza senso e scopo » (§ 6) sia, conformemente all'« eterno ritorno » (*loc. cit.**), « inevitabilmente ritornante » (*loc. cit.*), persino *questo pensiero* può spingere l'individuo « ad approvare trionfalmente ogni mo-

mento dell'esistenza generale » (§ 8). L'esito della riflessione scettica non è dunque né il nichilismo né uno sfrenato relativismo gnoseologico e morale. La *scepsi*, in Nietzsche, è un esercizio di smascheramento: insinua il dubbio in quei pregiudizi che sono ciecamente accettati, porta a diffidare di quelle opinioni che per abitudine sono ritenute certezze. Non ha come fine la sostituzione di un giudizio con un altro – magari speculare a esso, dialetticamente opposto a esso –, bensì la sospensione di ogni giudizio. L'opera di Nietzsche va quindi letta come il tentativo di liberare lo sguardo a nuovi orizzonti. Cosa si decida di vedere e immaginare, di là dal già noto, è altra cosa. Ma anche solo avere una disposizione priva di pregiudizi verso ciò che accade significa compiere il primo passo per poterlo nuovamente interpretare, nuovamente sperimentare e ricreare – per poterlo, infine, più autenticamente vivere. D'altro canto è questo, conviene ripeterlo, il senso della « *filosofia del mattino* » (MA I, 638). « In realtà, noi filosofi e “spiriti liberi”, alla notizia che “il vecchio Dio è morto”, ci sentiamo come illuminati dai raggi di una nuova aurora; il nostro cuore ne straripa di riconoscenza, di meraviglia, di presagio, d'attesa – finalmente l'orizzonte torna ad apparirci libero, anche ammettendo che non è sereno, finalmente possiamo di nuovo sciogliere le vele alle nostre navi, muovere incontro a ogni pericolo, ogni rischio dell'uomo della conoscenza è di nuovo permesso, nuovamente il mare, il *nostro* mare ci sta aperto dinanzi, forse non vi è ancora mai stato un mare così “aperto” » (FW V, 343*). Nella disposizione scettica, priva di pregiudizi, l'uomo si apre a una dimensione aurorale della conoscenza.

Questo ordine di pensieri sfiora la parte più intima dello *Zarathustra*. Il senso di giustizia custodito nello sguardo scetti-

co è meravigliosamente esemplificato dall'*ethos* di Zarathustra. Porsi al di là del bene e del male, riconoscere l'innocenza del divenire, affermare l'eterno ritorno dell'eguale come redenzione dell'istante dal prima e dal dopo, come presa di coscienza dell'immediatezza dell'attimo, e del fatto che dipende unicamente da noi la possibilità e la scelta di vivere più intensamente la nostra vita – tutto ciò è l'espressione di una scepsti che nulla è se non una forma di giustizia, di attenzione dello sguardo e del pensiero. E in fondo non è, proprio Zarathustra, il giusto per eccellenza? « Zarathustra fu il primo a vedere nella lotta tra il bene e il male la vera ruota che spinge le cose – è opera *sua* la traduzione della morale in termini metafisici, in quanto forza, causa, fine in sé ... Zarathustra *ha creato* questo errore fatale, la morale: di conseguenza egli deve essere anche il primo a *riconoscere* quell'errore » (EH *Perché io sono un destino*, 3). Nello *Zarathustra* tutte le intuizioni di Nietzsche sono simultaneamente presenti, simultaneamente vissute, insegnate e *affermate* – ovvero non solo accettate e sentite necessarie ma, come si dice in *Ecce homo*, *amate*. E brillano luminose come le stelle di un'unica costellazione. Lì l'*ethos* della scepsti e il *pathos* della conoscenza appaiono naturalmente intrecciati; lì la tesi secondo cui *nulla è vero, tutto è permesso* è vista come possibilità per immaginare e creare nuovamente il mondo che ci circonda; lì caso e necessità prendono la forma dell'innocenza del divenire, e il *sì* diviene *amor fati*; lì infine *libertà e saggezza* non si contraddicono l'un l'altra, bensì si trasfigurano nella *gaia scienza*.

Che Nietzsche abbia sapientemente scelto di nascondersi, adombrando il senso più profondo dei suoi pensieri in un'o-

pera poetica e mascherando le sue riflessioni e intuizioni in una prosa dalla forma stilistica unica, è stata forse la sua mossa più abile. « Gli interpreti dei poeti non capiscono che il poeta ha *tutte e due le cose*, la realtà e il simbolo. Parimenti il primo e il secondo senso di una *totalità* » (Nachlaß 1884, 26 [240]*): « si è artisti solo al prezzo di sentire ciò che tutti i non artisti chiamano “forma” come *contenuto*, come “la cosa stessa” » (Nachlaß 1887-1888, 11 [3]). Auden amava citare un celebre passo di Valéry, che questi scrisse in una nota dei *Cahiers* risalente al 1918 e riprese con qualche variante in *Tel Quel* – « il potere del verso deriva dall’armonia indefinibile tra quello che il verso *dice* e quello che il verso *è*. Indefinibile è termine essenziale a quest’asserto. L’armonia non dovrebbe essere definibile; quando può venir definita, si tratta allora di armonia imitativa, e questo non è bene. L’impossibilità di definire quella relazione, e a un tempo l’impossibilità di negarla, costituiscono l’essenza del verso ».

Già in *Verità e menzogna in senso extramorale* Nietzsche aveva accennato al fatto che la parola non è fatta per le intuizioni, e dinanzi a esse l’uomo non può che ammutolire o parlare « per metafore proibite » (WL 2*). Finché si saprà leggere in Nietzsche l’anelito alla libertà e alla giustizia, sempre rinnovato *nella ricerca di metafore proibite* e, come diceva Klossowski, *varianti della favola* – finché si saprà fare questo, la sua opera continuerà a risplendere, magicamente avvolta dalla luce di *un’armonia indefinibile*.

FONTI

Il primo numero rinvia alla pagina, il secondo alla riga di testo in cui si chiude la citazione. Ove tali numeri siano in corsivo, il riferimento è alla nota a piè di pagina. L'asterisco, dopo il numero di pagina della traduzione, segnala che la versione indicata è stata lievemente modificata.

- 16,7 : R. Calasso, *Monologo fatale* [1969], in *I quarantanove gradini*, Adelphi, Milano, 1991, p. 25.
- 16,8 : *Loc. cit.*
- 16,18 : *Ibid.*, p. 42.
- 16,27 : M. Proust, lettera a Anna de Noailles del 12-13 giugno 1904, in *Correspondance 1904*, in *Correspondance de Marcel Proust*, a cura di Ph. Kolb, Plon, Paris, vol. IV, 1978, p. 156.
- 18,8 : M. Bortolotto, *Est dell'Oriente. Nascita e splendore della musica russa*, Adelphi, Milano, 1999, pp. 281-282.
- 18,11 : *Loc. cit.*
- 19,2 : M. Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* [1971], a cura di F.-W. von Herrmann, in *Gesamtausgabe*,

- Klostermann, Frankfurt a.M., vol. IV, 1996, p. 41 [trad. it. *La poesia di Hölderlin*, Adelphi, Milano, 1988, p. 49].
- 19,29 : S. Zweig, *Der Kampf mit dem Dämon. Hölderlin · Kleist · Nietzsche*, Fischer, Frankfurt a.M., 1951, p. 251.
- 20,4 : J.W. Goethe, conversazione con Eckermann del 6 maggio 1827, in J.P. Eckermann, *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Leben*, a cura di C. Michel e H. Grütters, in J.W. Goethe, *Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche*, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt a.M., vol. II/12 (39), 1999, p. 615 [trad. it. J.P. Eckermann, *Conversazioni con Goethe negli ultimi anni della sua vita*, Einaudi, Torino, 2008, p. 494].
- 20,10 : S. Mallarmé, *La Musique et les Lettres*, in *Œuvres complètes*, a cura di H. Mondor e G. Jean-Aubry, Gallimard, Paris, 1945, p. 644.
- 20,11 : *Loc. cit.*
- 20,13 : F. Masini, *Per un'analisi dei « campi di significato » nel « Così parlò Zarathustra »*, in *Nuova Corrente, Nietzsche*, nn. 68-69, Milano, 1975-1976, p. 536.
- 20,17 : S. Mallarmé, *Sur l'Évolution littéraire*, in *Œuvres complètes*, ed. H. Mondor e G. Jean-Aubry, cit., p. 867.
- 20,23 : R. Calasso, *La letteratura e gli dèi*, Adelphi, Milano, 2001, p. 116.
- 21,17 : M. Blanchot, *L'entretien infini*, Gallimard, Paris, 1969, p. 229.
- 21,28 : R. Barthes, *Lé degré zéro de l'écriture*, Seuil, Paris, 1953, p. 21.
- 22,2 : I. Brodskij, *Homage to Marcus Aurelius*, in *On Grief and Reason*, Farrar, Straus and Giroux, New York, 1995, p. 273 [trad. it. *Omaggio a Marco Aurelio*, in *Profilo di Clio*, Adelphi, Milano, 2003, p. 222].
- 22,11 : Porfirio, *L'antro delle Ninfe*, 8 [ed. J.M. Duffy, Ph.F. Sheridan, L.G. Westerink e J.A. White]; frammento di un

- Inno ad Apollo*, in *Pœtæ Lyrici Græci. Editio altera auctior et emendatior*, a cura di Th. Bergk, Reichenbachios, Lipsiæ, 1853, p. 1041.
- 22,12 : *Iliade*, XIX, 413 [ed. D.B. Monro e Th.W. Allen].
- 22,17 : R. Calasso, *La follia che viene dalle Ninfe*, in *La follia che viene dalle Ninfe*, Adelphi, Milano, 2005, p. 14.
- 22,19 : *Loc. cit.*
- 22,23 : Platone, *Fedro*, 244 a [ed. J. Burnet].
- 22,24 : *Ibid.*, 244 d.
- 22,25 : *Loc. cit.*
- 23,12 : G. Benn, lettera a Dieter Wellershoff del 22 novembre 1950, in *Ausgewählte Briefe*, Limes, Wiesbaden, 1957, p. 203 [trad. it. in R. Calasso, *La letteratura e gli dèi*, cit., p. 151].
- 23,16 : G. Benn, lettera a Nele Soerensen del 24 agosto 1949, in N.P. Soerensen, *Mein Vater Gottfried Benn*, Limes, Wiesbaden, 1984, p. 97 [trad. it. in R. Calasso, *Cicatrice di smalto*, in *I quarantanove gradini*, cit., p. 483].
- 24,2 : G. Benn, *Nietzsche – nach 50 Jahren*, in *Prosa 3 (1946-1950)*, a cura di G. Schuster, in *Sämtliche Werke*, Klett-Cotta, Stuttgart, vol. V, 1991, p. 199 [trad. it. *Nietzsche cinquant'anni dopo*, in *Lo smalto sul nulla*, Adelphi, Milano, 1992, p. 256].
- 24,3 : *Loc. cit.* [trad. it. *loc. cit.*].
- 24,5 : *Ibid.*, p. 204 [trad. it. p. 261].
- 24,6 : *Ibid.*, p. 207 [trad. it. pp. 263-264].
- 24,9 : P. Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, Mercure de France, Paris, 1969, p. 11 [trad. it. *Nietzsche e il circolo vizioso*, Adelphi, Milano, 1981, p. 11].
- 24,11 : G. Benn, *Nietzsche – nach 50 Jahren*, ed. G. Schuster, cit., p. 207 [trad. it. cit., p. 264].

- 24,24 : R. Calasso, *Monologo fatale*, cit., p. 24.
- 24,27 : *Ibid.*, p. 54.
- 24,28 : *Ibid.*, p. 44.
- 25,6 : *Ibid.*, p. 45.
- 25,26 : G. Colli, *Scritti su Nietzsche*, Adelphi, Milano, 1980, p. 103.
- 26,18 : *Ibid.*, p. 11.
- 28,18 : Stendhal, *Vie de Henry Brulard*, in *Œuvres intimes*, a cura di V. Del Litto, Gallimard, Paris, vol. II, 1982, p. 854 [trad. it. *Vita di Henry Brulard*, Adelphi, Milano, 1964, p. 313].
- 28,19 : Ch. Baudelaire, *Fusées*, in *Journaux intimes*, in *Œuvres complètes*, a cura di C. Pichois, Gallimard, Paris, vol. I, 1975, p. 661 [trad. it. *Razzi*, in *Il mio cuore messo a nudo*, Adelphi, Milano, 1983, p. 26*].
- 28,25 : G. Colli, *Scritti su Nietzsche*, cit., p. 111.
- 31,11 : G. Deleuze, *Pensée nomade*, in AA.VV., *Nietzsche aujourd'hui?*, Union Générale d'Éditions, Paris, 1973, vol. I, *Intensités*, p. 159 [trad. it. *Pensiero nomade*, in *Nietzsche e la filosofia*, Einaudi, Torino, 2002, p. 309].
- 31,15 : E.M. Cioran, *Syllogismes de l'amertume*, Gallimard, Paris, 1952, pp. 50-51 [trad. it. *Sillogismi dell'amarezza*, Adelphi, Milano, 1993, p. 39].
- 31,19 : H. Corbin, *Corps spirituel et Terre céleste. De l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite*, Buchet/Chastel, Paris, 1979, p. 9 [trad. it. *Corpo spirituale e Terra celeste. Dall'Iran mazdeò all'Iran sciita*, Adelphi, Milano, 1986, p. 15].
- 31,27 : I. Brodskij, *Ninety Years Later*, in *On Grief and Reason*, cit., p. 377 [trad. it. *Novant'anni dopo*, in *Dolore e ragione*, Adelphi, Milano, 1999, p. 208].
- 32,26 : E. Wind, *The Eloquence of Symbols*, in *The Burlington Magazine*, vol. XCII, n. 573, London, dicembre 1950, p.

- 349 [trad. it. *L'eloquenza dei simboli*, in *L'eloquenza dei simboli*, Adelphi, Milano, 1992, pp. 3-4].
- 34,26 : M. Montinari, *Che cosa ha detto Nietzsche*, Adelphi, Milano, 1999, pp. 17-18.
- 35,9 : M. Heidegger, *Wer ist Nietzsches Zarathustra?*, in *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen, 1954, p. 122 [trad. it. *Chi è lo Zarathustra di Nietzsche?*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano, 1976, p. 82].
- 35,11 : A. Nehamas, *Nietzsche. Life as Literature*, Harvard University Press, Cambridge, 1985, p. 20.
- 35,13 : *Ibid.*, pp. 20-21.
- 39,2 : M. Heidegger, *Was heißt Denken?*, Niemeyer, Tübingen, 1954, pp. 68-69 [trad. it. *Che cosa significa pensare?*, Sugarco, Milano, 1978, pp. 130-131].
- 41,7 : P. Klossowski, *Nietzsche, le polythéisme et la parodie*, in *Un si funeste désir*, Gallimard, Paris, 1963, p. 225 [trad. it. *Nietzsche, il politeismo e la parodia*, Se, Milano, 1999, p. 52].
- 44,3 : *Certamen Homeri et Hesiodi*, 7 [ed. Wilamowitz].
- 44,4 : *Agone di Omero e di Esiodo*, in *Esiodo, Opere*, Einaudi-Gallimard, Torino, 1998, p. 265*.
- 46,28 : G.C. Lichtenberg, *Sudelbücher II*, in *Schriften und Briefe*, a cura di W. Promies, Hanser, München, vol. II, 1991, p. 412.
- 47,7 : K. Kraus, *Es*, in *Die Fackel*, nn. 572-576, Wien, giugno 1921, pp. 49-50; ora in *Die Sprache*, in *Schriften*, a cura di C. Wagenknecht, Suhrkamp, Frankfurt a.M., vol. VII, 1987, pp. 73-74 [trad. it. in R. Calasso, *Una muraglia cinese*, in *I quarantanove gradini*, cit., p. 148].
- 47,19 : L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, a cura di B. McGuinness e J. Schulte, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1989, p. 136 [trad. it. *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Einaudi, Torino, 1998, p. 89].

- 49,6 : I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, in *Werke*, a cura di W. Weischedel, Insel, Frankfurt a.M., 1956, vol. III, pp. 136-137 [trad. it. *Critica della ragion pura*, a cura di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, riveduta da V. Mathieu, Laterza, Roma-Bari, 2005, p. 111; trad. it. *Critica della ragione pura*, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano, 1976, pp. 156-158].
- 50,28 : G. Macchia, *I moralisti classici. Da Machiavelli a La Bruyère*, Adelphi, Milano, 1988, p. 17.
- 53,26 : P. Klossowski, *Nietzsche, le polythéisme et la parodie*, cit., p. 213 [trad. it. cit., p. 39].
- 54,12 : *Ibid.*, p. 189 [trad. it. p. 13].
- 54,30 : *Ibid.*, p. 190 [trad. it. p. 14].
- 55,5 : G. Deleuze, *Logique du sens*, de Minuit, Paris, 1969, p. 349 [trad. it. *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano, 2005, p. 264].
- 55,23 : P. Klossowski, *Nietzsche, le polythéisme et la parodie*, cit., p. 190 [trad. it. cit., p. 14].
- 57,8 : Novalis, *Monolog*, in *Werke*, a cura di G. Schulz, Beck, München, 1981, pp. 426-427 [trad. it. in R. Calasso, *La letteratura e gli dèi*, cit., pp. 148-149].
- 58,22 : *Ibid.*, p. 426 [trad. it. p. 149].
- 58,25 : *Loc. cit.* [trad. it. *loc. cit.*].
- 58,26 : *Ibid.*, p. 427 [trad. it. *loc. cit.*].
- 59,5 : E. Heller, *Nietzsche and Goethe*, in *The Disinherited Mind. Essays in Modern German Literature and Thought* [1952], Bowes & Bowes, London, 1971, p. 112 [trad. it. *Nietzsche e Goethe*, in *Lo spirito diseredato. Saggi su scrittori e pensatori tedeschi*, Adelphi, Milano, 1965, p. 99].
- 59,10 : R. Calasso, *La letteratura e gli dèi*, cit., p. 28.

- 59,12 : Ch. Baudelaire, *De l'essence du rire et généralement du comique dans les arts plastiques*, in *Œuvres complètes*, ed. C. Pichois, cit., vol. II, 1976, p. 543.
- 60,3 : R. Calasso, *La Folie Baudelaire*, Adelphi, Milano, 2008, p. 334.
- 60,17 : Platone, *Repubblica*, 509 b [ed. J. Burnet].
- 60,20 : M. Heidegger, *Nietzsche*, Neske, Pfullingen, 1961, vol. II, pp. 200-201 [trad. it. *Nietzsche*, Adelphi, Milano, 1994, p. 718].
- 60,27 : G.W. Leibniz, *Ohne Ueberschrift, die Hauptlehrsätze der Leibnizischen Philosophie betreffend*, in *Die philosophischen Schriften*, a cura di C.I. Gerhardt, Olms, Hildesheim, [ristampa anastatica dell'edizione Weidmann, Berlin, 1875-1890], vol. VII, 1961, p. 290.
- 63,4 : C. Campo, *Prefazione a Venezia salva*, in S. Weil, *Venezia salva*, Adelphi, Milano, 1987, p. 16.
- 64,21 : I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., p. 308 [ed. Colli, cit., p. 359; ed. Gentile e Lombardo-Radice, cit., p. 235].
- 64,23 : *Ibid.*, p. 105 [ed. Colli, cit., p. 117; ed. Gentile e Lombardo-Radice, cit., p. 83].
- 64,26 : F. Volpi, *Schopenhauer e la dialettica*, in A. Schopenhauer, *L'arte di ottenere ragione*, Adelphi, Milano, 1991, p. 113.
- 65,10 : A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, in *Sämtliche Werke*, a cura di W.F. Löhneysen, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1986, vol. I, p. 380 [trad. it. *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Laterza, Roma-Bari, 1982, p. 305*].
- 65,14 : *Ibid.*, p. 58 [trad. it. p. 47*].
- 65,26 : R. Calasso, *Ka* [1996], n. ed. Adelphi, Milano, 2001, p. 134.

- 68,15 : M. Heidegger, *Nietzsches Wort « Gott ist tot »*, in *Holzwege* [1950], a cura di F.-W. von Herrmann, in *Gesamtausgabe*, cit., vol. V, 2003, p. 216 [trad. it. *La sentenza di Nietzsche: « Dio è morto »*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze, 1968, p. 198].
- 68,16 : *Loc. cit.* [trad. it. *loc. cit.**].
- 69,2 : M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., vol. II, p. 25 [trad. it. cit., p. 565].
- 69,9 : R. Calasso, *La letteratura e gli dèi*, cit., p. 67.
- 69,11 : R. Calasso, *Parodie de parodie*, in AA.VV., *Nietzsche aujourd'hui?*, vol. I, *Intensités*, cit., p. 210.
- 69,22 : R. Calasso, *La letteratura e gli dèi*, cit., p. 68.
- 70,6 : G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1962, p. 4 [trad. it. *Nietzsche e la filosofia*, cit., pp. 6-7].
- 70,18 : P. Klossowski, *Nietzsche, le polythéisme et la parodie*, cit., p. 193 [trad. it. cit., p. 17].
- 71,3 : S. Zweig, *Der Kampf mit dem Dämon. Hölderlin · Kleist · Nietzsche*, cit., p. 271.
- 72,2 : M. Heidegger, *Nietzsches Wort « Gott ist tot »*, cit., p. 249 [trad. it. cit., p. 229*].
- 72,17 : W. Shakespeare, *The Tragedy of Hamlet, Prince of Denmark*, in *The Complete Works*, a cura di S. Wells e G. Taylor [1986], n. ed. Oxford University Press, New York, 2005, p. 698.
- 72,24 : R. Carnap, *Ueberwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, in *Erkenntnis*, a cura di R. Carnap e H. Reichenbach, Meiner, Leipzig, vol. II, 1931, p. 241.
- 72,27 : Th. Mann, *Nietzsche's Philosophie im Lichte unserer Erfahrung*, in *Schriften und Reden zur Literatur, Kunst und Philosophie*, vol. III, in *Das essayistische Werk*, Fischer,

- Frankfurt a.M., 1968, p. 45 [trad. it. *La filosofia di Nietzsche alla luce della nostra esperienza*, in *Nobiltà dello spirito e altri saggi*, Mondadori, Milano, 1997, p. 1332*].
- 72,28 : *Loc. cit.* [trad. it. *loc. cit.**].
- 72,30 : *Ibid.*, p. 46 [trad. it. p. 1333].
- 73,9 : I. Berlin, *The Magus of the North. J.G. Hamann and the Origins of the Modern Irrationalism*, Murray, Cambridge, 1993, p. 107 [trad. it. *Il mago del Nord. J.G. Hamann e le origini dell'irrazionalismo moderno*, Adelphi, Milano, 1997, p. 144].
- 73,19 : F. Capra, *The Tao of Physics. An Exploration of the Parallels Between Modern Physics and Eastern Mysticism* [1975], Shambhala, Boston, 2000, pp. 26-27 [trad. it. *Il Tao della fisica*, Adelphi, Milano, 1982, p. 30].
- 73,21 : S. Zweig, *Der Kampf mit dem Dämon. Hölderlin · Kleist · Nietzsche*, cit., p. 251.
- 73,23 : *Loc. cit.*
- 73,28 : P. Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, cit., p. 12 [trad. it. cit., p. 12].
- 74,4 : *Ibid.*, p. 363 [trad. it. p. 377].
- 74,13 : *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*, a cura di W. Pfeifer, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 2005, pp. 1097-1098.
- 74,20 : G. Semerano, *Dizionario della lingua latina e di voci moderne*, in *Le origini della cultura europea*, Olschki, Firenze, vol. II, 1994, p. 680.
- 75,13 : M. Brusotti, *Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also sprach Zarathustra*, (*Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung*, vol. 37), de Gruyter, Berlin-New York, 1997, pp. 32-33.

- 75,19 : *A Greek-English Lexicon*, a cura di H.G. Liddell e R. Scott, rivisto e accresciuto da H.S. Jones e R. McKenzie, Oxford University Press, New York, 1996¹⁰, pp. 1607-1608.
- 78,22 : R. Calasso, *La Folie Baudelaire*, cit., pp. 21-22.
- 79,6 : F. Nietzsche, lettera a Carl Fuchs [probabilmente metà aprile 1886], n. 688, in *Briefe. Januar 1885 – Dezember 1886*, in *Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*, a cura di G. Colli e M. Montinari, de Gruyter, Berlin-New York, vol. III/3, 1982, p. 177.
- 80,13 : E. Wind, *Art and Anarchy* [1963], Duckworth, London, 1985, p. 2 [trad. it. *Arte e anarchia*, Adelphi, Milano, 1997, p. 19].
- 80,14 : Platone, *Leggi*, 671 d [ed. J. Burnet].
- 80,19 : E. Wind, *Art and Anarchy*, cit., p. 2 [trad. it. cit., p. 19].
- 80,29 : *Ibid.*, p. 4 [trad. it. p. 22].
- 81,3 : *Ibid.*, p. 6 [trad. it. p. 24].
- 81,4 : *Loc. cit.* [trad. it. *loc. cit.*].
- 81,13 : *Ibid.*, p. 4 [trad. it. p. 22].
- 81,17 : S. Mallarmé, lettera a Eugène Lefébure del 17 maggio 1867, in *Correspondance 1862 – 1871*, a cura di H. Mondor e J.-P. Richard, in *Correspondance*, Gallimard, Paris, vol. I, 1959, p. 246.
- 83,11 : F. Bacon, *Novum organum*, in *The Instauration magna. Part II: Novum organum and Associated Texts*, a cura di G. Rees e M. Wakely, in *The Oxford Francis Bacon*, Oxford University Press, New York, vol. XI, 2004, p. 78 [trad. it. *Nuovo organo*, Bompiani, Milano, 2002, p. 93*].
- 83,12 : *Loc. cit.* [trad. it. *loc. cit.*].
- 83,6 : F. Nietzsche, lettera a Jacob Burckhardt del 6 gennaio 1889, n. 1256, in *Briefe. Januar 1887 – Januar 1889*, in *Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*, ed. G. Colli e M.

- Montinari, cit., vol. III/5, 1984, pp. 577-578 [trad. it. *Lettere da Torino*, a cura di G. Campioni, Adelphi, Milano, 2008, p. 200*].
- 84,2 : J. Burckhardt, *Weltgeschichtlichen Betrachtungen*, in *Aesthetik der bildenden Kunst. Ueber das Studium der Geschichte*, in *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, a cura della Jacob Burckhardt-Stiftung, Beck-Schwabe, München-Basel, vol. X, 2000, p. 359.
- 86,4 : F. Hölderlin, *Anmerkungen zum Oedipus*, in *Sophokles*, a cura di M. Franz, M. Knaupp e D.E. Sattler, in *Sämtliche Werke. Historisch-Kritische Ausgabe*, Stroemfeld/Roter Stern, Frankfurt a.M., vol. XVI, 1988, p. 251.
- 86,6 : *Loc. cit.*
- 86,16 : Ch.-A. Sainte-Beuve, *Nouveaux Lundis*, Michel Lévy Frères, Paris, vol. I, 1863, p. 398 [cit. in R. Calasso, *La Folie Baudelaire*, cit., p. 311].
- 86,25 : Ch. Baudelaire, *Salon de 1859*, in *Œuvres complètes*, ed. C. Pichois, vol. II, cit., pp. 644-645.
- 87,17 : R. Calasso, *La Folie Baudelaire*, cit., p. 25.
- 87,24 : Ch. Baudelaire, *Salon de 1859*, cit., p. 645.
- 87,28 : Ch. Baudelaire, lettera a Alphonse Toussenel del 21 gennaio 1856, in *Correspondance*, a cura di C. Pichois e J. Ziegler, Gallimard, Paris, 1973, vol. I, p. 336.
- 88,2 : *Loc. cit.*
- 88,9 : J.W. Goethe, *Sprüche in Prosa*, a cura di H. Fricke, in *Sämtliche Maximen und Reflexionen – aus den Quellen neu ediert, geordnet und kommentiert*, in *Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche*, cit., vol. I/13, 1993, p. 46.
- 88,14 : Ch. Baudelaire, lettera a Alphonse Toussenel del 21 gennaio 1856, in *Correspondance*, ed. C. Pichois e J. Ziegler, vol. I, cit., p. 336.

- 88,23 : Ch. Baudelaire, *Salon de 1859*, cit., p. 645.
- 89,18 : V. Nabokov, *On a Book Entitled Lolita* [1956], in *Lolita. Annotated edition*, Vintage Books, New York, 1991, p. 312.
- 89,25 : Ch. Baudelaire, lettera a Alphonse Toussenel del 21 gennaio 1856, in *Correspondance*, ed. C. Pichois e J. Ziegler, vol. I, cit., p. 336.
- 92,13 : I. Brodskij, *Uncommon Visage. The Nobel Lecture*, in *On Grief and Reason*, cit., p. 49 [trad. it. « Un volto non comune ». *Discorso per il Premio Nobel*, in *Profilo di Clio*, cit., p. 62].
- 94,28 : R. Calasso, *La letteratura e gli dèi*, cit., p. 153.
- 100,23 : I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., p. 23 [ed. Colli, cit., p. 21; ed. Gentile e Lombardo-Radice, cit., p. 16].
- 109,7 : G. Scholem, *Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbala*, in *Man and speech. Mensch und Wort. L'homme et le verbe*, *Eranos Jahrbuch 1970*, vol. 39, Brill, Leiden, 1973, p. 246 [trad. it. *Il Nome di Dio e la teoria cabbalistica del linguaggio*, Adelphi, Milano, 1998, p. 15].
- 109,8 : *Loc. cit.* [trad. it. *loc. cit.*].
- 109,9 : *Loc. cit.* [trad. it. *loc. cit.*].
- 109,16 : Dante, *Vita Nova*, 6. 5 [ed. G. Gorni].
- 110,24 : N. Cusano, *De docta ignorantia*, in *Opera omnia. Iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*, vol. I, a cura di E. Hoffmann e R. Klumbansky, Meiner, Leipzig, 1932, p. 68.
- 111,1 : F. Hölderlin, *Anmerkungen zum Oedipus*, cit., p. 251.
- 111,2 : *Loc. cit.*
- 111,18 : M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, a cura di B. Kast, Alber, Freiburg-München, 2009, p. 349 [trad. it. *L'unico e la sua proprietà*, Adelphi, Milano, 1979, pp. 360-361*].

- 111,25 : *Loc. cit.* [trad. it. p. 361].
- 114,15 : P. Klossowski, *Don Juan selon Kierkegaard*, in *Acéphale, Dionysos*, nn. 3-4, Paris, luglio 1937, p. 30; ora in *Acéphal. Religion · Sociologie · Philosophie 1936 – 1939* [ristampa anastatica dei cinque numeri della rivista fondata da Georges Bataille], Jean-Michel Place, Paris, 1995 [trad. it. in G. Bataille, *La congiura sacra*, Bollati Boringhieri, Torino, 1997, p. 102].
- 114,16 : *Loc. cit.* [trad. it. *loc. cit.*].
- 114,18 : *Ibid.*, p. 31 [trad. it. p. 104].
- 114,20 : *Ibid.*, p. 27 [trad. it. p. 96].
- 115,1 : *Ibid.*, p. 28 [trad. it. p. 99].
- 115,3 : R. Calasso, *Monologo fatale*, cit., p. 59.
- 115,12 : *Loc. cit.*
- 116,4 : *Dizionario Sanscrito-Italiano*, a cura di S. Sani, ETS, Pisa, 2009, p. 1185.
- 117,1 : *Chāndogya Upaniṣad*, VII, 3, 1 [ed. S. Radhakrishnan].
- 117,2 : R. Guénon, *L'Homme et son devenir selon le Védānta* [1925], Editions Traditionnelles, Paris, 1976, p. 75 [trad. it. *L'uomo e il suo divenire secondo il Védānta*, Adelphi, Milano, 1992, p. 63].
- 121,12 : C. Cox, *Nietzsche. Naturalism and Interpretation*, University of California Press, Berkeley, 1999, pp. 126-127.
- 121,18 : D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, a cura di L.A. Selby-Bigge, n. ed. con le varianti e il testo rivisto da P.H. Nidditch, Oxford University Press, New York, 1978, p. 253 [trad. it. *Trattato sulla natura umana*, in *Opere filosofiche*, vol. I, Laterza, Roma-Bari, 1987, pp. 264-265*].
- 121,19 : *Loc. cit.* [trad. it. p. 265*].
- 121,24 : D. Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, in *Principal Writings on Religion*, Oxford University Press,

- New York, 1993, pp. 58-59 [trad. it. *Dialoghi sulla religione naturale*, Einaudi, Torino, 2006, p. 85*].
- 122,2 : A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, in *Sämtliche Werke*, ed. W.F. Löhneysen, cit., vol. II, p. 745 [trad. it. *Supplementi al "Mondo come volontà e rappresentazione"*, Laterza, Roma-Bari, 1986, vol. II, p. 601].
- 126,21 : Novalis, *Aus dem « Allgemeinen Brouillon »*, in *Werke*, ed. G. Schulz, cit., p. 459.
- 127,19 : P. Valéry, *Léonard et les philosophes* [1929], in *Les Divers Essais sur Léonard de Vinci*, N.R.F., Paris, 1938, p. 151.
- 128,17 : F. Volpi, *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari, 2004, p. 7.
- 129,10 : F. Hausdorff, *Sant'Ilario. Gedanken aus der Landschaft Zarathustras*, [con lo pseudonimo di Paul Mongré], in *Philosophisches Werk*, a cura di W. Stegmaier, in *Gesammelte Werke*, Springer, Berlin-Heidelberg, vol. VII, 2004, p. 448.
- 129,15 : N. Gómez Dávila, *In margine a un testo implicito*, a cura di F. Volpi, trad. it. di L. Sessa, Adelphi, Milano, 2001, p. 16.
- 129,18 : J.G. Hamann, lettera a Johann Gottfried Herder dell'8 agosto 1784, in *Briefe 1783 – 1785*, in *Briefwechsel*, Insel, Frankfurt a.M., vol. V, a cura di A. Henkel, 1965, p. 177.
- 130,1 : I. Berlin, *The Magus of the North*, cit., p. 85 [trad. it. cit., p. 119].
- 130,4 : P. Valéry, *Cahiers*, a cura di J. Robinson-Valéry, Gallimard, Paris, 1973, vol. I, p. 481 [trad. it. *Quaderni*, Adelphi, Milano, vol. II, 1986, p. 115].
- 130,30 : I. Berlin, *The Magus of the North*, cit., pp. 129-130 [trad. it. cit., pp. 167-169].
- 133,29 : P. Valéry, *Introduction à la méthode de Léonard de Vinci* [1894], in *Les Divers Essais sur Léonard de Vinci*, cit., p. 88 [trad. it. *Introduzione al metodo di Leonardo da Vinci*, Abscondita, Milano, 2002, p. 35].

- 134,17 : F. Bacon, *Novum organum*, ed. G. Rees e M. Wakely, cit., p. 80 [trad. it. cit., p. 95*].
- 134,19 : *Ibid.*, p. 92 [trad. it. p. 109].
- 134,22 : *Loc. cit.* [trad. it. *loc. cit.**].
- 147,18 : M. Bortolotto, *Altra aurora*, in F. Nietzsche, *Scritti su Wagner*, Adelphi, Milano, 1979, p. 25.
- 147,23 : P. Klossowski, *Nietzsche, le polythéisme et la parodie*, cit., p. 193 [trad. it. cit., p. 17].
- 147,26 : G. Benn, lettera a Dieter Wellershoff del 22 novembre 1950, in *Ausgewählte Briefe*, cit., p. 203 [trad. it. cit., p. 151].
- 148,24 : G. Benn, *Nietzsche – nach 50 Jahren*, ed. G. Schuster, cit., p. 207 [trad. it. cit., pp. 263-264].
- 149,14 : I. Berlin, *The Roots of Romanticism*, a cura di H. Hardy, Princeton University Press, New Jersey, 1999, pp. 102-103 [trad. it. *Le radici del romanticismo*, Adelphi, Milano, 2001, pp. 162-163].
- 151,27 : S. Solmi, *La salute di Montaigne*, in M. de Montaigne, *Saggi*, Adelphi, Milano, 1966, vol. I, pp. IX-XIV.
- 152,2 : M. Montinari, *Che cosa ha detto Nietzsche*, cit., p. 17.
- 152,6 : *Loc. cit.*
- 152,27 : D. Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, cit., p. 38 [trad. it. cit., p. 25].
- 153,16 : G. Macchia, *Il dubbio*, in *Il teatro delle passioni*, Adelphi, Milano, 1993, p. 91.
- 156,17 : W.H. Auden, *The Dyer's Hand And Other Essays*, Faber and Faber, London, 1963, p. 35 [trad. it. *La mano del tintore*, Adelphi, Milano, 1999, p. 51 (il passo originale si trova in P. Valéry, *Cahiers*, ed. J. Robinson-Valéry, cit., vol. II, p. 1091)].

LETTERATURA

Un utile strumento di consultazione, nella copiosa bibliografia su Nietzsche, è la *Weimarer Nietzsche-Bibliographie* (a cura della Stiftung Weimarer Klassik – Herzogin Amalia Bibliothek, Metzler, Stuttgart-Weimar, 2000-2002): suddivisa in cinque volumi, comprendenti complessivamente più di 18.000 titoli, essa informa della letteratura secondaria pubblicata sino al 1998. Qui di seguito viene data indicazione di alcuni studi fondamentali – saggi o articoli – per gli argomenti che concernono le linee principali della presente ricerca, raccolti per aree tematiche: prosa e stile, verità e conoscenza, interpretazione e prospettivismo, linguaggio. Infine sono segnalate alcune interpretazioni generali che hanno resistito al passare del tempo o si sono distinte per larghezza di vedute.

La sigla NS corrisponde a *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung* (de Gruyter, Berlin-New York, 1972-), fondato da M. Montinari, W. Müller-Lauter e H. Wenzel e attualmente a cura di G. Abel (Berlin), J. Simon (Bonn) e W. Stegmaier (Greifswald): a essa segue il numero del volume e l'anno.

PROSA E STILE

Abel, G. :

Logik und Ästhetik, in NS, vol. 16, 1987.

Babich, B.E. :

On Nietzsche's Concinnity: an Analysis of Style, in NS, vol. 19, 1990.

Benn, G. :

Nietzsche – nach 50 Jahren, in Prosa 3 (1946-1950), in Sämtliche Werke, Klett-Cotta, Stuttgart, vol. V, 1991 [trad. it. Nietzsche cinquant'anni dopo, in Lo smalto sul nulla, Adelphi, Milano, 1992].

Böning, T. :

Metaphysik, Kunst und Sprache beim frühen Nietzsche, (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, vol. 20), de Gruyter, Berlin-New York, 1988.

Bräutigam, B. :

Verwegene Kunststücke. Nietzsches ironischer Perspektivismus als schriftstellerisches Verfahren, in NS, vol. 6, 1977.

Cacciari, M. :

Aforisma, tragedia, lirica, in Nuova Corrente, nn. 68-69, 1975-1976.

Campioni, G. :

Les lectures françaises de Nietzsche, Presses Universitaires de France, Paris, 2001.

Ellrich, L. :

Rhetorik und Metaphysik. Nietzsches « neue » ästhetische Schreibweise, in NS, vol. 23, 1994.

Gasser, P. :

« Columbus Novus » – Zum rhetorischen Impetus von Nietzsches Philosophie, in NS, vol. 24, 1995.

Gerhardt, V. :

Artisten-Metaphysik. Zu Nietzsches frühem Programm einer ästhetischen Rechtfertigung der Welt, in *M. Djurić e J. Simon* (a cura di), Zur Aktualität Friedrich Nietzsches, vol. I, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1984.

Gilman, S.L. :

INCIPIIT PARODIA: The function of parody in the lyrical poetry of Friedrich Nietzsche, in NS, vol. 4, 1975.

Goth, J. :

Nietzsche und die Rhetorik, Niemeyer, Tübingen, 1970.

Günther, F.F. :

Rhythmus beim frühen Nietzsche, (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, vol. 55), de Gruyter, Berlin-New York, 2008.

Heller, E. :

Nietzsche and Goethe, in *The Disinherited Mind. Essays in Modern German Literature and Thought* (1952), n. ed. Bowes & Bowes, London, 1971 [trad. it. Nietzsche e Goethe, in *Lo spirito diseredato. Saggi su scrittori e pensatori tedeschi*, Adelphi, Milano, 1965].

Rilke and Nietzsche. With a Discourse on Thought, Belief and Poetry, in *The Disinherited Mind. Essays in Modern German Literature and Thought* (1952), n. ed. Bowes & Bowes, London, 1971 [trad. it. Rilke e Nietzsche. Con un discorso su pensiero, fede e poesia, in *Lo spirito diseredato. Saggi su scrittori e pensatori tedeschi*, Adelphi, Milano, 1965].

Nietzsche's Last Words about Art versus Truth (1984), in *The Importance of Nietzsche. Ten Essays*, The University of Chicago Press, Chicago, 1988.

Henne, H. :

Sprachliche Spur der Moderne. In *Gedichten um 1900: Nietzsche, Holz, George, Rilke, Morgenstern, de Gruyter*, Berlin-New York, 2010.

Hillebrand, B. (a cura di) :

Nietzsche und die deutsche Literatur, 2 voll., Niemeyer, Tübingen, 1978 (vol. I: Texte zur Nietzsche-Rezeption 1873-1963; vol. II: Forschungsergebnisse).

Kaiser, S. :

Über Wahrheit und Klarheit. Aspekte des Rhetorischen in « Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne », in *NS*, vol. 23, 1994.

Kopperschmidt, J. :

Nietzsche's Rhetorical Philosophy as Critique of Impure Reason, in *B.E. Babich e R.S. Cohen (a cura di), Nietzsche, Theories of Knowledge, and Critical Theory, (Nietzsche and the Sciences, vol. I)*, Kluwer, Dordrecht, 2010.

Oger E. :

Nietzsches Inszenierungen der Philosophie, in *R. Duhamel e E. Oger (a cura di), Die Kunst der Sprache und die Sprache der Kunst*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1994.

Otto D. :

Wendungen der Metapher. Zur Übertragung in poetologischer, rhetorischer und erkenntnistheoretischer Hinsicht bei Aristoteles und Nietzsche, Fink, München, 1998.

Robling, F.-H. :

Plastische Kraft. Versuch über rhetorische Subjektivität bei Nietzsche, in NS, vol. 25, 1996.

Venturelli, A. :

Kunst, Wissenschaft und Geschichte bei Nietzsche. Quellenkritische Untersuchungen (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, vol. 47), de Gruyter, Berlin-New York, 2003.

Zweig, S. :

Der Kampf mit dem Dämon. Hölderlin · Kleist · Nietzsche (1925), n. ed. Fischer, Frankfurt a.M., 1951.

VERITÀ E CONOSCENZA

Allison, D.B. :

Twilight of the Icons, in *B.E. Babich e R.S. Cohen* (a cura di), Nietzsche, Epistemology, and Philosophy of Science, (Nietzsche and the Sciences, vol. II), Kluwer, Dordrecht, 2010.

Anderson, R.L. :

Nietzsche on Truth, Illusion, and Redemption, in *European Journal of Philosophy*, vol. 13, n. 2, 2005.

Nietzsche's Views on Truth and the Kantian Background of his Epistemology, in *B.E. Babich e R.S. Cohen* (a cura di), Nietzsche, Epistemology, and Philosophy of Science, (Nietzsche and the Sciences, vol. II), Kluwer, Dordrecht, 2010.

Andresen, J. :

Truth and Illusion beyond Falsification: Re-reading On Truth and Lie in the Extra-Moral Sense, in NS, vol. 39, 2010.

Arras, J.D. :

Art, Truth and Aesthetics in Nietzsche's Philosophy of Power, in NS, vol. 9, 1980.

Babich, B.E. :

Nietzsche's Philosophy of Science. Reflecting Science on the Ground of Art and Life, State University of New York Press, Albany, 1994 [trad. it. Nietzsche e la scienza. Arte, vita, conoscenza, Cortina, Milano, 1996].

Bittner, R. :

Nietzsches Begriff der Wahrheit, in NS, vol. 16, 1987.

Bornedal, P. :

The Surface and the Abyss. Nietzsche as Philosopher of Mind and Knowledge, (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, vol. 57), de Gruyter, Berlin-New York, 2010.

Borsche, T. :

Intuition und Imagination. Der erkenntnistheoretische Perspektivenwechsel von Descartes zu Nietzsche, in *M. Djurić e J. Simon* (a cura di), Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1986.

Brusotti, M. :

Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also sprach Zarathustra, (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, vol. 37), de Gruyter, Berlin-New York, 1997.

Clark, M. :

Nietzsche on Truth and Philosophy, Cambridge University Press, New York, 1990.

Conway, D.W. :

Beyond Truth and Appearance: Nietzsche's Emergent Realism, in *B.E. Babich e R.S. Cohen* (a cura di), *Nietzsche, Epistemology, and Philosophy of Science*, (Nietzsche and the Sciences, vol. II), Kluwer, Dordrecht, 2010.

Crowell, S.G. :

Nietzsche's View of Truth, in *International Studies in Philosophy*, vol. 19, n. 2, 1987.

Foucault, M. :

Nietzsche, la généalogie, l'histoire, in *S. Bachelard e G. Canguilhem* (a cura di), *Hommage à Jean Hyppolite*, Presses Universitaires de France, Paris, 1971 [trad. it. *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in *Microfisica del potere. Interventi politici*, Einaudi, Torino, 1977].

Gemes, K. :

Nietzsche's Critique of Truth, in *J. Richardson e B. Leiter* (a cura di), *Nietzsche*, Oxford University Press, New York, 2001.

Granier, J. :

Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche, Seuil, Paris, 1966.

Grimm, R.H. :

Nietzsche's Theory of Knowledge, (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, vol. 4), de Gruyter, Berlin-New York, 1977.

Kaufmann, W. :

Nietzsches Philosophie der Masken, in *NS*, voll. 10-11, 1982.

Kaulbach, F. :

Die Tugend der Gerechtigkeit und das philosophische Erkennen, in *R. Berlinger e W. Schrader* (a cura di), *Nietzsche-kontrovers*, vol. I, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1981.

Ästhetische und philosophische Erkenntnis beim frühen Nietzsche, in *M. Djurić e J. Simon* (a cura di), *Zur Aktualität Friedrich Nietzsches*, vol. I, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1984.

Kritik der Vernunft und Vernunft der Sinnwahrheit bei Nietzsche, in *G. Abel e J. Salaquarda* (a cura di), *Krisis der Metaphysik*, de Gruyter, Berlin-New York, 1989.

Löw, R. :

Die Aktualität von Nietzsches Wissenschaftskritik, in *Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken*, vol. 38, n. 426, 1984.

Meyer, T. :

Nietzsche. Kunstauffassung und Lebensbegriff, Francke, Tübingen, 1991.

Natoli, S. :

Ermeneutica e genealogia. Filosofia e metodo in Nietzsche, Heidegger, Foucault, Feltrinelli, Milano, 1981.

Nola, R. :

Nietzsche's Theory of Truth and Belief, in *Philosophy & Phenomenological Research*, vol. 47, n. 4, 1987.

Rayman, J. :

Nietzsche, Truth and Reference, in *NS*, vol. 36, 2007.

Roth, F. :

Nietzsches Wahrheitsbegriff in seiner Selbstwidersprüchlichen Problematik, in *NS*, vol. 22, 1993.

Simon, J. :

Die Krise des Wahrheitsbegriffs als Krise der Metaphysik. Nietzsches Alethiologie auf dem Hintergrund der Kantischen Kritik, in *NS*, vol. 18, 1989.

Stegmaier, W. :

Nietzsches Neubestimmung der Wahrheit, in *NS*, vol. 14, 1985.

Tongeren, P.J.M.v. :

Nietzsche's Symptomatology of Skepticism, in *B.E. Babich e R.S. Cohen* (a cura di), *Nietzsche, Epistemology, and Philosophy of Science*, (*Nietzsche and the Sciences*, vol. II), Kluwer, Dordrecht, 2010.

Warnock, M. :

Nietzsche's Conception of Truth, in *M. Pasley* (a cura di), *Nietzsche: Imagery and Thought*, University of California Press, Berkeley, 1978.

Westphal, K. :

Nietzsche's Sting and the Possibility of Good Philology, in *International Studies in Philosophy*, vol. 16, n. 3, 1984.

Wilcox, J.T. :

Truth and Value in Nietzsche. A Study of his Metaphysics and Epistemology, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1974.

Nietzsche Scholarship and « The Correspondence Theory of Truth »: the Danto Case, in *NS*, vol. 15, 1986.

Zimmerli, W.C. :

Nietzsche's Critique of Truth and Science: a Comprehensive Approach, in *B.E. Babich e R.S. Cohen* (a cura di), *Nietzsche, Epistemology, and Philosophy of Science*, (*Nietzsche and the Sciences*, vol. II), Kluwer, Dordrecht, 2010.

INTERPRETAZIONE E PROSPETTIVISMO

Abel, G. :

Wahrheit als Interpretation, in *G. Abel e J. Salaquarda* (a cura di), *Krisis der Metaphysik*, de Gruyter, Berlin-New York, 1989.

Interpretatorische Vernunft und menschlicher Leib, in *M. Djurić* (a cura di), *Nietzsches Begriff der Philosophie*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1990.

Anderson, R.L. :

Truth and Objectivity in Perspectivism, in *Synthese*, vol. 115, n. 1, 1998.

Atwell, J.E. :

Nietzsche's Perspectivism, in *Southern Journal of Philosophy*, vol. 19, n. 2, 1981.

Coker, J.C. :

Construing Perspectivism, in *International Studies in Philosophy*, vol. 34, n. 3, 2002.

Conway, D.W. :

Perspectivism and Persuasion, in *NS*, vol. 17, 1988.

Cox, C. :

Nietzsche. Naturalism and Interpretation, University of California Press, Berkeley, 1999.

Figl, J. :

Interpretation als philosophisches Prinzip. Friedrich Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlaß, (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, vol. 7), de Gruyter, Berlin-New York, 1982.

Hermeneutische Voraussetzungen der philologischen Kritik. Zur wissenschaftsphilosophischen Grundproblematik im Denken des jungen Nietzsche, in *NS*, vol. 13, 1984.

Gerhardt, V. :

« Experimental-Philosophie ». Versuch einer Rekonstruktion, in *M. Djurić e J. Simon* (a cura di), *Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1986.

Die Perspektive des Perspektivismus, in NS, vol. 18, 1989.

Die Perspektive des Menschen, in V. Gerhardt e N. Herold (a cura di), Perspektiven des Perspektivismus, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1992.

Hales, S.D. e Welshon R. :

Nietzsche's Perspectivism, University of Illinois Press, Urbana-Chicago, 2000.

Hamacher, W. :

Das Versprechen der Auslegung. Überlegungen zum hermeneutischen Imperativ bei Kant und Nietzsche, in N.W. Bolz e W. Hübenner (a cura di), Spiegel und Gleichnis, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1983.

Heelan, P.A. :

Nietzsche's Perspectivalism: a Hermeneutic Philosophy of Science, in B.E. Babich e R.S. Cohen (a cura di), Nietzsche, Epistemology, and Philosophy of Science, (Nietzsche and the Sciences, vol. II), Kluwer, Dordrecht, 2010.

Hofmann, J.N. :

Wahrheit, Perspektive, Interpretation. Nietzsche und die philosophische Hermeneutik, (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, vol. 28), de Gruyter, Berlin-New York, 1994.

Ibbeken, C. :

Konkurrenzkampf der Perspektiven. Nietzsches Interpretation des Perspektivismus, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2008.

Janaway, C. :

Beyond Selflessness. Reading Nietzsche's Genealogy, Oxford University Press, New York, 2007.

Kaulbach, F. :

Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie, Böhlau, Köln-Wien, 1980.

Autarkie der perspektivischen Vernunft bei Kant und Nietzsche, in *J. Simon* (a cura di), Nietzsche und die philosophische Tradition, vol. II, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1985.

Der Philosoph und seine Philosophie: Perspektive und Wahrheit bei Nietzsche, in *M. Djurić* (a cura di), Nietzsches Begriff der Philosophie, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1990.

Philosophie des Perspektivismus. 1. Teil: Wahrheit und Perspektive bei Kant, Hegel und Nietzsche, Mohr, Tübingen, 1990.

Leiter, B. :

Perspectivism in Nietzsche's Genealogy of Morals, in *R. Schacht* (a cura di), Nietzsche, Genealogy, Morality. Essays on Nietzsche's Genealogy of Morals, University of California Press, Berkeley, 1994.

Lenk, H. :

Philosophie und Interpretation. Vorlesungen zur Entwicklung konstruktionistischer Interpretationsansätze, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1993.

Mistry, F. :

An Aspect of Nietzsche's Perspectivism in « die Geburt der Tragödie », in NS, vol. 8, 1979.

Nehamas, A. :

Immanent and Transcendent Perspectivism in Nietzsche, in NS, vol. 12, 1983.

Poellner, P. :

Perspectival Truth, in *J. Richardson e B. Leiter* (a cura di), Nietzsche, Oxford University Press, New York, 2001.

Schrift, A.D. :

Between Perspectivism and Philology: Genealogy as Hermeneutic, in NS, vol. 16, 1987.

Nietzsche and the Question of Interpretation between Hermeneutics and Deconstruction, Routledge, New York, 1990.

Reginster, B. :

Perspectivism, Criticism, and Freedom of Spirit, in *European Journal of Philosophy*, vol. 8, n. 1, 2000.

The Paradox of Perspectivism, in *Philosophy & Phenomenological Research*, vol. 62, n. 1, 2001.

Simon, J. :

Der gewollte Schein. Zu Nietzsches Begriff der Interpretation, in *M. Djurić e J. Simon (a cura di), Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1986.

Sleinis, E.E. :

Between Nietzsche and Leibniz: Perspectivism and Irrationalism, in *B.E. Babich e R.S. Cohen (a cura di), Nietzsche, Theories of Knowledge, and Critical Theory, (Nietzsche and the Sciences, vol. I)*, Kluwer, Dordrecht, 2010.

Tongeren, P.J.M.v. :

Nietzsches Hermeneutik der Scham, in *NS*, vol. 36, 2007.

LINGUAGGIO

Abel, G. :

Nominalismus und Interpretation. Die Überwindung der Metaphysik im Denken Nietzsches, in *J. Simon (a cura di), Nietzsche und die philosophische Tradition*, vol. II, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1985.

Bewußtsein - Sprache - Natur. Nietzsches Philosophie des Geistes, in *NS*, vol. 30, 2001.

Albrecht, J. :

Friedrich Nietzsche und das « sprachliche Relativitätsprinzip », in NS, vol. 8, 1979.

Behler, E. :

Nietzsches Sprachtheorie und der Aussagecharakter seiner Schriften, in NS, vol. 25, 1996.

Benne, C. :

Nietzsche und die historisch-kritische Philologie, (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, vol. 49), de Gruyter, Berlin-New York, 2005.

Bertino, A.C. :

Sprache und Instinkt bei Herder und Nietzsche, in NS, vol. 39, 2010.

Böning, T. :

« Das Buch eines Musikers ist eben nicht das Buch eines Augemenschen » – Metaphysik und Sprache beim frühen Nietzsche, in NS, vol. 15, 1986.

Bornedal, P. :

A Silent World. Nietzsche's Radical Realism: World, Sensation, Language, in NS, vol. 34, 2005.

Brusotti, M. :

Wittgensteins Nietzsche. Mit vergleichenden Betrachtungen zur Nietzsche-Rezeption im Wiener Kreis, in NS, vol. 38, 2009.

Cacciari, M. :

Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein, Feltrinelli, Milano, 1976.

Clark, M. :

Nietzsche's Perspectivist Rhetoric, in International Studies in Philosophy, vol. 18, n. 2, 1986.

Crawford, C. :

The Beginning of Nietzsche's Theory of Language, (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, vol. 19), de Gruyter, Berlin-New York, 1988.

Ebbesmeyer, S. :

Philosophie als « Leidenschaft der Erkenntnis ». Zur erkenntnistheoretischen Metaphorik in den Schriften Nietzsches, in NS, vol. 24, 1995.

Emden, C.J. :

Nietzsche on Language, Consciousness, and the Body, University of Illinois Press, Urbana-Chicago, 2005.

Hödl, H.G. :

Nietzsches frühe Sprachkritik. Lektüren zu « Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne » (1873), WUV-Universitätsverlag, Wien, 1997.

Kalb, C. :

Desintegration. Studien zu Friedrich Nietzsches Leib- und Sprachphilosophie, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 2000.

Kaulbach, F. :

Sprachen der ewigen Wiederkunft. Die Denksituationen des Philosophen Nietzsche und ihre Sprachstile, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1985.

Kofman, S. :

Nietzsche et la métaphore, Payot, Paris, 1972.

Müller-Richter, K. :

Nietzsches erkenntniskritische Vitalisierung der Metapher, in *K. Müller-Richter e A. Larcati* (a cura di), Der Streit um die Metapher. Poetologische Texte von Nietzsche bis Handke, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1998.

Naumann, B. :

Nietzsches Sprache « aus der Natur ». Ansätze zu einer Sprachtheorie in den frühen Schriften und ihre metaphorische Einlösung in « Also sprach Zarathustra », in NS, vol. 14, 1985.

Scherer, B. :

Die Bedeutung der Sprache im Verhältnis von Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche, in *M. Djurić e J. Simon* (a cura di), Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1986.

Schlechta, K. :

Nietzsche über den Glauben an die Grammatik, in NS, vol. 1, 1972.

Simon, J. :

Grammatik und Wahrheit. Über das Verhältnis Nietzsches zur spekulativen Satzgrammatik der metaphysischen Tradition, in NS, vol. 1, 1972.

Sprache und Sprachkritik bei Nietzsche, in *M. Lutz-Bachmann* (a cura di), Über Friedrich Nietzsche. Eine Einführung in seine Philosophie, Knecht, Frankfurt a.M., 1985.

Simonis, L. :

Der Stil als Verführer. Nietzsche und die Sprache des Performativen, in NS, vol. 31, 2002.

Sonderegger, S. :

Friedrich Nietzsche und die Sprache. Eine sprachwissenschaftliche Skizze, in NS, vol. 2, 1973.

Tebartz-van Elst, A. :

Ästhetik der Metapher. Zum Streit zwischen Philosophie und Rhetorik bei Friedrich Nietzsche, Alber, Freiburg-München, 1994.

Thurnher, R. :

Sprache und Welt bei Friedrich Nietzsche, in NS, vol. 9, 1980.

Ungeheuer, G. :

Nietzsche über Sprache und Sprechen, über Wahrheit und Traum, in NS, vol. 12, 1983.

Žunjić, S. :

Begrifflichkeit und Metapher. Einige Bemerkungen zu Nietzsches Kritik der philosophischen Sprache, in NS, 16, 1987.

INTERPRETAZIONI GENERALI

AA.VV. :

Nietzsche aujourd'hui?, Actes du colloque de Cerisy-la-Salle (luglio 1972), 2 voll., Union Générale d'Éditions, Paris, 1973 (vol. I: Intensités; vol. II: Passion).

Abel, G. :

Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr (1984), n. ed. de Gruyter, Berlin-New York, 1998.

Barbera, S. e Campioni G. :

Il genio tiranno. Ragione e dominio nell'ideologia dell'Ottocento: Wagner, Nietzsche, Renan, Angeli, Milano, 1983.

Calasso, R. :

Monologo fatale (1969), in I quarantanove gradini, Adelphi, Milano, 1991.

Colli, G. :

Dopo Nietzsche, Adelphi, Milano, 1974.

Scritti su Nietzsche, Adelphi, Milano, 1980.

Danto, A.C. :

Nietzsche as Philosopher (1965), n. ed. Columbia University Press, New York, 2005.

Deleuze, G. :

Nietzsche et la philosophie, Presses Universitaires de France, Paris, 1962 [trad. it. Nietzsche e la filosofia, Einaudi, Torino, 2002].

Fink, E. :

Nietzsches Philosophie, Kohlhammer, Stuttgart, 1960 [trad. it. La filosofia di Nietzsche, Marsilio, Padova, 1973].

Gentili, C. :

Nietzsche, Il Mulino, Bologna, 2001.

Giametta, S. :

Nietzsche. Il poeta, il moralista, il filosofo, Garzanti, Milano, 1991.

Saggi nietzschiani, La città del sole, Napoli, 1998.

Heidegger, M. :

Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (1936-1938), in Gesamtausgabe, Klostermann, Frankfurt a.M., vol. LXV, 1994 [trad. it. Contributi alla filosofia (Dall'evento), Adelphi, Milano, 2007].

Nietzsche (1936-1946), Neske, Pfullingen, 1961 [trad. it. Nietzsche, Adelphi, Milano, 1994].

Nietzsches Wort « Gott ist tot » (1943), in Holzwege, in Gesamtausgabe, Klostermann, Frankfurt a.M., vol. V, 2003 [trad. it. La sentenza di Nietzsche: « Dio è morto », in Sentieri interrotti, La Nuova Italia, Firenze, 1968].

Was heißt Denken? (1951-1952), Niemeyer, Tübingen, 1954 [trad. it. Che cosa significa pensare?, Sugarco, Milano, 1978].

Wer ist Nietzsches Zarathustra? (1953), in Vorträge und Aufsätze, Neske, Pfullingen, 1954 [trad. it. Chi è lo Zarathustra di Nietzsche?, in Saggi e discorsi, Mursia, Milano, 1976].

Jaspers, K. :

Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens (1936), de Gruyter, Berlin-New York, 1974 [trad. it. Nietzsche. Introduzione alla comprensione del suo filosofare, Mursia, Milano, 1996].

Klossowski, P. :

Nietzsche, le polythéisme et la parodie (1957), in Un si funeste désir, Gallimard, Paris, 1963 [trad. it. Nietzsche, il politeismo e la parodia, Se, Milano, 1999].

Nietzsche et le cercle vicieux, Mercure de France, Paris, 1969 [trad. it. Nietzsche e il circolo vizioso, Adelphi, Milano, 1981].

Löwith, K. :

Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen (1935), n. ed. Kohlhammer, Stuttgart, 1956 [trad. it. Nietzsche e l'eterno ritorno, Laterza, Roma-Bari, 1982].

Masini, F. :

Lo scriba del caos. Interpretazione di Nietzsche, Il Mulino, Bologna, 1978.

Montinari, M. :

Che cosa ha detto Nietzsche (1975), n. ed. Adelphi, Milano, 1999.
Nietzsche lesen, de Gruyter, Berlin-New York, 1982.

Müller-Lauter, W. :

Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie, de Gruyter, Berlin-New York, 1971.

Nietzsche-Interpretationen I-III, de Gruyter, Berlin-New York, 1999-2000 (vol. I: Über Werden und Wille zur Macht; vol. II: Über Freiheit und Chaos; vol. III: Heidegger und Nietzsche).

Nehamas, A. :

Nietzsche. Life as Literature, Harvard University Press, Cambridge, 1985 [trad. it. Nietzsche. La vita come letteratura, Armando, Roma, 1989].

Poellner, P. :

Nietzsche and Metaphysics, Oxford University Press, New York, 1995.

Richardson, J. :

Nietzsche's System, Oxford University Press, New York, 1996.

Schacht, R. :

Nietzsche, Routledge & Kegan Paul, London, 1983.

Vattimo, G. :

Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione, Bompiani, Milano, 1974.

Dialogo con Nietzsche. Saggi 1961-2000, Garzanti, Milano, 2000.