

«So viel Misstrauen, so viel Philosophie». *Nietzsche lettore di filosofia**

Eleonora Caramelli, Francesco Cattaneo

The first part of this paper discusses the relationship between mistrust and philosophy in Nietzsche's thinking, taking mainly into consideration some motives of The Gay Science. All radical attitudes reveal according to Nietzsche a moral and metaphysical background: they bear within themselves the claim of the human being to take hold of the world or at least of one's experience. Instead, the combination of wisdom and insanity that characterizes the "gay science" fosters an openness to the world and an openness to experience. This openness requires a transformation of philosophy and of truth themselves in which the meditation on art plays a decisive role. The second part of the paper focuses on the notion of slow reading, discussed by Nietzsche in the "Preface" to Daybreak. There is nothing more difficult, according to Nietzsche (and Goethe), than learning to read slowly; as in the experience of philology, reading is not an activity characterized by a one-way direction, but a back-and-forth, a two-way proceeding which also allows to discover the double meanings of the text. Nevertheless, in order not to get lost, philology teaches us also to deliver ourselves to the rhythm of a text, as in a dance move, as in a Lento. Against a mere rhetoric of reading, philology is needed as the poetics of the philosophical text.

Keywords: Mistrust, Gay Science, Skepticism, Slow Reading, Philology, Poetics.

1. Diffidare della diffidenza?

1.1. *Animali veneranti e diffidenti*

«Tanta diffidenza, altrettanta filosofia»¹. Così afferma Nietzsche nell' aforisma 346 della *Gaia scienza*, facendo di fatto coincidere *diffidenza* e *filosofia*. Si tratta di un' equiparazione che di per sé non sorprende, nella misura in cui l'interrogazione filosofica ha sempre comportato uno scarto rispetto alla *doxa*. Tuttavia, nell' aforisma di Nietzsche tale equiparazione assume una declinazione più specifi-

* Pur essendo state discusse complessivamente da entrambi gli autori, la prima parte (§§ 1, 1.1, 1.2, 1.3, 1.4) è da attribuirsi a Francesco Cattaneo; la seconda e la terza parte (§§ 2, 2.1, 2.2, 3) sono da attribuirsi a Eleonora Caramelli.

¹ FW, § 346, KSA 3, p. 580.

ca, legata alla questione del nichilismo. Nietzsche da una parte rileva il *bisogno* umano di venerare, e definisce l'uomo «l'animale che venera»; dall'altra riconosce nell'uomo l'«animale diffidente»². La diffidenza di cui parla Nietzsche può essere compresa fino in fondo solo a partire dalla sua relazione con la venerazione. La venerazione fondamentale che ha segnato l'uomo esistito finora è stata la venerazione metafisica: l'animale che venera è anche, sulla scorta di Schopenhauer, *l'animal metaphysicum*³. La venerazione metafisica ha concepito il mondo in riferimento a un «mondo dietro il mondo»⁴, a verità ultime (superiori, assolute, divine) che trascendono il mondo sensibile e lo giustificano solo al prezzo di svalutarlo. Se il mondo sensibile, infatti, risulta riempito di senso, tale senso gli proviene da un altro mondo, il *mondo vero*, rispetto a cui il mondo sensibile è un *mondo apparente*.

Come si vede, anche la metafisica, in quanto interrogazione filosofica, porta con sé una forma di *diffidenza*, nella fattispecie, una diffidenza rispetto al mondo sensibile. L'animale che venera metafisicamente è a suo modo un animale diffidente. Non sussiste una totale inconciliabilità o estraneità tra le due disposizioni. Anzi, esse sembrano andare a braccetto, di modo che si può concludere: l'uomo è l'animale che *venera e diffida* – l'una cosa insieme all'altra, l'una cosa intrecciata all'altra: due lati della stessa medaglia. A variare, semmai, è lo stampo con cui la medaglia viene coniata, cioè, fuor di metafora, la configurazione che di volta in volta il rapporto tra venerazione e diffidenza assume. Intanto, evidenziamo una conseguenza decisiva di quanto andiamo sostenendo: l'animale diffidente non va pensato in una mera contrapposizione all'animale venerante.

L'avvento del nichilismo, e il rovesciamento della metafisica che esso prepara, determina l'insorgere di una diversa concezione della filosofia, e quindi di una diversa concezione della venerazione, della diffidenza e del loro rapporto. Nell'aforisma 346 della *Gaia scienza* emerge come per Nietzsche il nichilismo non costituisca la causa del presunto decadimento, ma semmai esprima la *logica interna* della metafisica⁵. I valori supremi, come già anticipato, portano

² *Ibidem*.

³ Arthur Schopenhauer, *Supplementi a «Il mondo come volontà e rappresentazione»*, a cura di Giorgio Brianese, Einaudi, Torino 2013, capitolo 17 («Il bisogno metafisico dell'uomo»), p. 214.

⁴ Z I Hinterweltlern, KSA 4, pp. 35 sgg.

⁵ Sul punto, cfr. Francesco Cattaneo, *La potenza del negativo. Saggi sulla storicità dell'esperienza*, Pendragon, Bologna 2010, capitolo III.2, pp. 130 sgg.

Esprit de finesse.

Nietzsche e Pascal sull'apertura dell'orientamento umano

Werner Stegmaier

The article aims at establishing a line of continuity between Pascal and Nietzsche in the context of a philosophy of orientation. A philosophical comparison highlights indeed elements of affinity: the aggressively critical spirit and the forms of philosophical writing. Nevertheless, the same comparison highlights their distance as well. Nietzsche considers Pascal a victim of Christianity; his Christian faith is a form of self-deception and suicide of reason. Both, however, construct a philosophy of orientation whose main focus is the self. For Pascal, this leads to egoism, whereas for Nietzsche, it is only egocentrism. Nietzsche's nihilism can be seen as a transvaluation of religious feeling in Pascal.

Keywords: *Pascal, Orientation, Christianity, Nihilism, Esprit.*

Nietzsche si sentiva molto vicino a Pascal: come è stato spesso rilevato, egli stesso l'ha sottolineato. Trovava in lui un tipo affine e forme analoghe nella sua scrittura. Pascal era tra coloro con i quali Nietzsche avrebbe voluto confrontarsi di persona, qualora avesse avuto l'occasione, come Odisseo, di visitare gli inferi¹, ed è anche provato che egli l'abbia letto direttamente. Lo divideva però da lui la tenace fede cristiana di Pascal; agli occhi di Nietzsche egli appariva la vittima compassionevole di questa fede. Con lo sguardo di oggi, si può dire che in Pascal si annullava la grande distanza che separava lo scienziato matematico, il religioso e il filosofo. Egli ottenne con ciò ampi margini nella scelta dei principi e delle loro certezze e aprì, su questa via, nuovi orizzonti filosofici per ciò che oggi chiamiamo capacità di orientarsi nella vita. In quanto concetto filosofico, l'orientamento comprende in sé l'"intelletto" (*entendement*) e il "cuore" (*cœur*) in Pascal, lo "spirito" (*Geist*) e la "vita" (*Leben*) in Nietzsche. Questo concetto sta alla base della mia considerazione comparativa. Per quanto riguarda Nietzsche farò particolarmente riferimento alla *Gaia scienza*, a cui Carlo Gentili ha dedicato il suo ammirevole commento.

¹ Cfr. VM 408, KSA 2, pp. 533-4.

1. *La passione di Nietzsche per Pascal: vicinanza personale, affinità nel tipo, analogia delle forme della scrittura filosofica*

Pascal era un uomo che corrispondeva del tutto al gusto di Nietzsche². Egli ebbe per il suo pensiero un'importanza come la ebbero solo Eraclito, Socrate e Schopenhauer, ma personalmente aderì a lui in maniera molto più intensa. Pascal apparteneva, per discendenza, alla nobiltà di toga francese ("*noblesse de robe*"), e per questo Nietzsche lo stimava: un'antica, apprezzata, agiata famiglia di magistrati che non si sarebbe sottomessa a nessuno, all'infuori di Dio. Pur in tutta l'umiltà cristiana, Pascal conservava il proprio orgoglio nobiliare³. Suo padre, che era in contatto con i migliori circoli eruditi dell'epoca, aveva l'ardire di confrontarsi continuamente con le personalità di governo e lasciò in eredità al figlio il proprio spirito polemico. Poiché egli lo educò secondo le idee di Montaigne, senza dargli alcun insegnamento di matematica, fu il giovane, di sua iniziativa, a decidersi a esplorarla, e fece presto le sue sensazionali scoperte. Fu sempre lui, il figlio, a diffondere prima di tutto in famiglia il cristianesimo giansenista di orientamento riformato. Egli si mostrava in ciò così risoluto, da dirsi pronto anche a denunciare gli eretici. Al pari di Nietzsche, mostrò fin dall'inizio un tagliente spirito aggressivo.

Come Nietzsche, Pascal ebbe anche da ragazzo una salute cagionevole, per tutto il corso della vita fu tormentato da episodi di paralisi e da seri dolori. Il che lo rese anche molto sensibile e facilmente irritabile. E anch'egli cercò di fare un 'buon uso' delle sue malattie, considerandole però come l'aiuto di Dio nella rinuncia a ogni attrattiva mondana⁴. Al contempo, affine a Nietzsche anche in questo, egli dava prova, all'occasione, di avere un certo senso pratico negli

² Walter M. Rehahn, "*Der bewunderungswürdige Logiker des Christentums*". *Friedrich Nietzsche und Blaise Pascal*, «Nietzscheforschung», 20 (2013), pp. 343-54, riassume, in una introduzione narrativamente molto allettante, i punti di contatto e i parallelismi tra i due pensatori. Il teologo cattolico Ulrich Willers, *Das große Drama von Verzweiflung und Gnade. Pascals Rede und Nietzsches Gegenrede*, in Beatrix Vogel (hg), *Von der Unmöglichkeit oder Möglichkeit, ein Christ zu sein*, Allitera, München 2001, pp. 269-81, gioca l'ateo Nietzsche contro la decisa fede cristiana di Pascal e rappresenta entrambi come apologeti. Egli rileva che, da ultimo, Nietzsche ha scritto nell'*Anticristo*: «Ancor oggi una tale vita è possibile, per certi uomini è persino necessaria: l'autentico, originario cristianesimo sarà possibile in tutti i tempi» (AC 39, KSA 6, p. 211). Nessun dei due autori prende in considerazione i contributi di Pascal e Nietzsche per una spiegazione dell'orientamento umano.

³ Cfr. Blaise Pascal, *Trois discours sur la condition des grands*, in Id., *Œuvres complètes*, a cura di Jacques Chevalier, Gallimard, Paris 1954, pp. 615-21: p. 618.

⁴ Pascal, *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies*, in *Œuvres complètes*, pp. 605-14.

«Come nobili traditori di tutte le cose»:
Nietzsche, Montaigne e la libertà del dubbio

Vivetta Vivarelli

*What is the relationship between Nietzsche's and Montaigne's skepticism? Both Nietzsche and Montaigne stress the importance of a skeptical mode of inquiry and of a non-assertoric language as a specific response to the "men of conviction" and to those who claim to possess the truth. Montaigne commits himself to doubt and question marks to avoid and combat fanaticism. His skepticism is vividly described as a "tolérance dangereuse" by Paul Henri Foucher, a French author whom Nietzsche closely read. This description may be a source of inspiration for Nietzsche's conception in *Beyond Good and Evil* of a "bold skepticism" as an antidote to the weakness of the will. Here, Nietzsche praises a skepticism of "audacious manliness" as a kind of *skepsis* that combines a resolute attitude with an openness to experience and with the enjoyment of trying new experiments. Montaigne's experimental *skepsis*, shared by Nietzsche, was considered "the opening gambit in the chess game of Modern Philosophy" (Toulmin).*

Keywords: *Nietzsche, Montaigne, Fanaticism, Skepticism, Experiment.*

La domanda a cui vorrei provare a rispondere è quanto Nietzsche sia in debito anche con Montaigne per l'attitudine spirituale in cui si riconosce nel bell'aforisma scelto come titolo di questa raccolta: «So viel Misstrauen, so viel Philosophie». Lo scetticismo appariva il tratto distintivo di Montaigne nel titolo del saggio che gli aveva dedicato Ralph Waldo Emerson *Montaigne; or, the Skeptic* (1850). Già il termine *Essais*, da "essayer", rimanda a un pensiero sperimentale, che procede per tentativi, saggiando il terreno su cui cammina, e che rammenta da vicino «il piacere di sperimentare», di cui parla Nietzsche¹. Ma Montaigne potrebbe essere stato anche un punto di riferimento per la descrizione di uno scetticismo "virile"², lo scetticismo di un temperamento risoluto e avido di conoscenza.

¹ JGB 210, KSA 5, p. 142.

² *Ibidem*, p. 141.

1. *Porre in dubbio ai tempi di Montaigne: l'attacco al fanatismo*

Nietzsche legge gli *Essais* molto presto in traduzione, nell'edizione che gli donano i coniugi Wagner nel Natale 1870³. Poi li rileggerà in francese a mano a mano che prende confidenza con questa lingua.

Vorrei prendere in considerazione uno degli ultimi saggi del pensatore francese, che a mio parere diventano col tempo i più importanti per Nietzsche. Montaigne si volge contro e mette in dubbio una verità affermata tramite «il comando, il ferro, il fuoco», e la cui prova sta soprattutto nella moltitudine dei credenti, dunque in una folla dove i pazzi hanno l'assoluta prevalenza numerica⁴. In questo capitolo Montaigne affronta con coraggio il tema scottante (*stricto sensu*) di una giustizia ingiusta, incapace di emettere una sentenza come «io non ci capisco niente»⁵.

Montaigne riprende alcune considerazioni già espresse ad esempio nel quinto capitolo del secondo libro: «Parecchi popoli meno barbari in questo del greco e del romano che così li chiamano, ritengono orribile e crudele tormentare e dilaniare un uomo sulla cui colpa siete ancora in dubbio. Che colpa ha egli della vostra ignoranza?»⁶. Si noti come questo passaggio operi una doppia inversione prospettica del concetto di barbarie e di quello di colpa. Nell'undicesimo capitolo del terzo libro Montaigne allarga queste considerazioni al tempo presente e affronta di sbieco anche la questione della caccia alle streghe, che imperversava nel suo secolo, attaccando un demologo come Jean Bodin e la presunzione di coloro che sono sicuri di possedere la verità. Ai tempi di Montaigne “porre in dubbio” significava rischiare la vita, come lascia chiaramente intendere la frase: «Vedo bene che si va in collera, e mi si proibisce di dubitar-

³ Nella biblioteca di Nietzsche si trovano due edizioni degli *Essais* di Montaigne: il primo è *Versuche, nebst des Verfassers Leben, nach der neuesten Ausgabe des Herrn Pierre Coste, ins Deutsche übers. von J.D. Tietz*, 3 voll., Leipzig 1753-4 (con numerosi brani sottolineati da Nietzsche); il secondo è *Essais avec des notes de tous les commentateurs*, Paris 1864. Sullo scetticismo in Nietzsche e Montaigne si veda in particolare Nicola Panichi, *Nietzsche et le “gai scepticisme” de Montaigne*, «Noesis» (2006), pp. 93-112; Robert Miner, *Nietzsche and Montaigne*, Palgrave macmillan, Cham 2017; Dorothea B. Heitsch, *Nietzsche and Montaigne: Concepts of Style*, «Journal of History of Rhetoric», 17 (1999), pp. 411-31.

⁴ Michel de Montaigne, *Saggi*, vol. II, p. 1373; cito Montaigne nella traduzione di Fausta Garavini, *Montaigne, Saggi*, 2 voll., Adelphi, Milano 1966. Citerà da quest'edizione con l'abbreviazione *Saggi*, cui seguono due numeri: il primo è quello del libro, il secondo quello del capitolo.

⁵ Montaigne, *Saggi*, III/11, p. 1373.

⁶ *Ibidem*, II/5, p. 475.

Nietzsche lettore dei moralisti francesi

Paolo Stellino

This article aims at scrutinizing the influence of the French moralists on Nietzsche's philosophy. To this end, the paper will be divided into three parts. In the first part, I will reconstruct the exact chronology of Nietzsche's discovery and reading of these authors. As will be shown, although the influence of the moralists is only evident from Human, All Too Human, in reality, Nietzsche was familiar with their writings well before 1878. In the second part, I will focus on the influence played by the reading of the French moralists on Nietzsche. Particular attention will be paid to two fundamental aspects: psychological observation and aphoristic style. Finally, I will show the relationship existing between Nietzsche's reading of these authors during the second half of the 1870s and the development of a moral perspectivism that would only find full formulation in later years.

Keywords: French Moralists, Psychology, Aphoristic Style, Moral Perspectivism.

1. Introduzione

In un noto passaggio di *Ecce Homo*, la sua biografia intellettuale, Nietzsche scriveva: «Che nei miei scritti parli uno psicologo senza pari, questa è forse la prima conclusione a cui arriva un buon lettore»¹. Che Nietzsche si considerasse un esperto psicologo lo mostra anche la *Prefazione al Crepuscolo degli idoli*, in cui egli stesso si definiva come un «vecchio psicologo e acchiappatopi»². Lo stesso *Crepuscolo* era poi presentato come «una scappatella nell'ozio di uno psicologo»³ ed è proprio *Ozio di uno psicologo* il titolo che Nietzsche pensava di attribuire al libro che sarebbe poi diventato il *Crepuscolo degli idoli*, come mostra la lettera all'editore Constantin G. Naumann del 7 settembre 1888⁴. Molto si è scritto su cosa fosse la psicologia per Nietzsche e perché essa dovesse essere riconosciuta come la «signora delle scienze»⁵, così come il filosofo scrive nell'a-

¹ EH Bücher 5.

² GD Vorwort.

³ *Ibidem*.

⁴ Cfr. Pietro Gori, Chiara Piazzesi, «Un demone che ride»: esercizi di serenità filosofica, in Friedrich Nietzsche, *Götzen-Dämmerung* (1889); trad. it. a cura di Pietro Gori e Chiara Piazzesi, *Crepuscolo degli idoli*, Carocci, Roma 2012, p. 9.

⁵ JGB 23.

forisma 23 di *Al di là del bene e del male*⁶. Meno noto è invece il ruolo decisivo che i moralisti francesi svolsero nell'indirizzare il giovane Nietzsche verso l'arte dell'osservazione psicologica a partire dal primo volume di *Umano, troppo umano*. Prova ne è la bibliografia relativamente limitata sul tema⁷.

L'obiettivo del presente articolo è di offrire un quadro chiaro – anche se, per una ragione di spazio, non esaustivo – dell'influsso dei moralisti francesi sulla filosofia nietzschiana. A tale scopo, si procederà, in primo luogo, a ricostruire l'esatta cronologia della scoperta di tali autori da parte di Nietzsche. Come si mostrerà, sebbene l'influsso dei moralisti sia evidente solo a partire dal primo volume di *Umano, troppo umano*, in realtà Nietzsche conosceva i loro scritti ben prima del 1878. In secondo luogo, si analizzerà l'importanza che la lettura dei testi dei moralisti francesi ebbe per Nietzsche. L'attenzione sarà particolarmente rivolta a due aspetti fondamentali in relazione ai quali il loro influsso fu assolutamente decisivo: l'osservazione psicologica e lo stile aforistico. Per ultimo, si tenterà di mostrare la relazione tra l'approfondita lettura di tali autori che Nietzsche fece particolarmente durante la seconda metà degli anni Settanta e l'elaborazione di un prospettivismo morale che troverà piena formulazione unicamente negli ultimi anni dell'attività filosofica nietzschiana.

Prima di passare all'analisi, è tuttavia necessario fare una breve precisazione. Col termine "moralisti francesi" si suole indicare un gruppo abbastanza eterogeneo di autori che comprende pensatori come Montaigne (1533-1592), Charron (1541-1603), La Rochefoucauld (1613-1680), La Fontaine (1621-1695), Pascal (1623-1662), La Bruyère (1645-1696), Fontenelle (1657-1757), Vauvenargues (1715-1747), Chamfort (1741-1794) e Rivarol (1753-1801). Seppure tali autori siano contraddistinti da differenti specificità individuali, essi condividono per lo meno i due seguenti tratti tipici: da una parte, una spiccata attenzione all'analisi dei costumi e dei tratti psicologici umani; dall'altra, uno stile discontinuo, non sistematico, spesso epi-

⁶ Si veda, in particolare, il testo di Patrick Wotling, *La pensée du sous-sol. Statut et structure de la psychologie dans la philosophie de Nietzsche* (1999); trad. it. a cura di Chiara Piazzesi, *Il pensiero del sottosuolo. Statuto e struttura della psicologia nel pensiero di Nietzsche*, ETS, Pisa 2006.

⁷ Lo studio di riferimento, che data ormai di quarant'anni fa, rimane ancora quello di Brendan Donnellan, *Nietzsche and the French Moralists*, Bouvier Verlag, Bonn 1982. Si veda anche la tesi di dottorato di Ruth Abbey, *Descent and Dissent: Nietzsche's Reading of Two French Moralists*, McGill University, Montreal 1994, dedicata alla lettura nietzschiana di La Rochefoucauld e Chamfort.

L'hypercartésianisme de Nietzsche

Patrick Wotling

Most of the literature on Nietzsche and Descartes considers their relationship as one of utter opposition, and restricts its contents to the criticism of the cogito. However, the most important issues at stake are thus overlooked. It is the purpose of this paper to reassess the meaning of Nietzsche's interest in Descartes, and in particular to highlight his admiration for the intellectual integrity of the French philosopher: unlike most other philosophers, Descartes perfectly understood the radicality of the philosophical requirement. But he could not bring it to its full completion because he did not manage to think in terms of values, and was not aware that truth is not an objective standard, but a value, and therefore involves some kind of preference. In this respect, couldn't Nietzsche be considered a more cartesian Descartes?

Keywords: *Descartes, Illusion, Truth, Interpretation, Value.*

1. La reconnaissance de la probité cartésienne

«*Si quid aliquando firmum & mansurum cupiam in scientiis stabilire*», «si je voulais établir quelque chose de ferme et de constant dans les sciences»: cette formule placée solennellement au seuil de la première *Méditation métaphysique* est remarquable car Descartes y précise que l'objectif de sa réflexion métaphysique n'est pas la vérité en général — ce qui n'aura pas manqué d'attirer l'attention d'un penseur comme Nietzsche, puisqu'il refuse justement d'identifier la philosophie à la recherche du vrai, et récuse impitoyablement la notion même de vérité objective; ce n'est pas le vrai, donc, mais le *stable* — la seule condition caractérisant le but de la réflexion étant l'exclusion de la possibilité de se modifier —, bref quelque chose qui ne fasse pas courir le risque de changer avec le temps, de révéler tardivement sa fausseté alors qu'il se donnait pour vrai dans un premier temps, comme Descartes en a fait l'expérience avec les «anciennes opinions», ainsi que le proclame la phrase d'ouverture de la première *Méditation métaphysique*. La visée de la philosophie est donc exclusivement le ferme et le constant. Et c'est elle qui impose un recommencement radical de la philosophie.

C'est seulement dans un second temps qu'interviendra la vérité: et plus précisément une espèce particulière de vérité. Uniquement celle qui permet à l'esprit de faire l'expérience du ferme et du constant, celle qui impose l'expérience de l'impossibilité de penser autrement: en termes cartésiens, l'évidence. C'est pourquoi l'objectif indiqué par le 1^{er} alinéa de la première *Méditation* est reformulé en ces termes par l'alinéa 8: «*aliquid certi atque indubitati*»: «quelque chose de certain et d'indubitable ...». Que ce ne soit pas « la vérité » en général qui soit posée comme but immédiat singularise fortement Descartes, et le met à part des autres philosophes. Cela permet en outre de comprendre la spécificité de l'appréciation de Nietzsche à son égard.

Si l'on se tourne à présent vers Nietzsche, Nietzsche lecteur de Descartes, ou à tout le moins réfléchissant sur Descartes, un point est extrêmement frappant: l'ambivalence de son jugement. D'une part, en effet, Nietzsche partage la même exigence que Descartes. À ses yeux, il est l'un des seuls philosophes à avoir réellement pris au sérieux le geste fondateur de la philosophie: l'exigence de radicalité en matière de pensée, et donc de justification intégrale de toute thèse reçue, et d'élimination impitoyable de tout présupposé. C'est ce que montrent les textes où Nietzsche se livre à un éloge de Descartes; et plus encore la comparaison avec le traitement d'autres philosophes, pour lesquels on ne trouve pas de textes qui contrebalancent la critique.

Pour parvenir à saisir la position de Nietzsche à l'égard de Descartes, il y a deux écueils à éviter: le premier est de considérer que ce rapport est fondamentalement et exclusivement critique¹; le second, bien ancré dans le commentarisme², consiste à limiter la question

¹ L'un des rares commentateurs à avoir bien saisi ce point est Giuliano Campioni. Voir *Les lectures françaises de Nietzsche*, PUF, Paris 2001, pp. 9-50.

² Parmi les commentateurs ayant abordé récemment le rapport à Descartes, mentionnons en particulier Sarah Kofman, *Nietzsche et la scène philosophique*, rééd. Galilée, Paris 1986; Marco Parmeggiani, *El cogito de Descartes en los fragmentos póstumos de Nietzsche*, «Contrastes», 1 (1996), pp. 329-42; André L. Mota Itaparica, *Nietzsche e a "superficialidade" de Descartes*, «CADERNOS Nietzsche», 9 (2000), pp. 67-77; Tilman Borsche *The Epistemological Shift from Descartes to Nietzsche: Intuition and Imagination*, in Babette E. Babitch, Robert S. Cohen (eds.), *Nietzsche and the Sciences I*, Springer, Dordrecht-Boston-London 1999, pp. 51-66; Nikolaos Loukidelis "Es denkt": ein Kommentar zum Aphorismus 17 aus *Jenseits von Gut und Böse*, Königshausen und Neumann, Würzburg 2013; Isabelle Wienand, *Writing from a first-person perspective: Nietzsche's use of the Cartesian model*, in João Constâncio, Maria J. Mayer Branco, Bartholomew Ryan (eds.), *Nietzsche and the Problem of Subjectivity*, de Gruyter, Berlin 2015, pp. 49-64; Marie-Andrée Ricard, *De Descartes à l'esprit libre: la question du cheminement philosophique et de son but dans Humain, trop humain*, in Céline Denat, Patrick Wotling (dir.), *Humain, trop humain et les débuts de la réforme de la philosophie*, Épure, Reims 2017. Il convient d'y ajouter l'étude de Giu-

La lettura filosofica del Rinascimento nell'ultimo Nietzsche

Carlo Chiurco

In the Antichrist, Nietzsche qualifies the problem of Italian Renaissance – its meaning and its place in universal history – as his own. Such late positive and enthusiastic attitude, however, results from the previous fight between two towering personalities in his biography: Richard Wagner and Jacob Burckhardt. The latter is responsible for shaping (rather than simply influencing) not only Nietzsche's appreciation of the Renaissance, but also the reflection on Culture in the last phase of his production. However, Burckhardt's reading of the Renaissance was already widely criticized in his time and later. In this paper, his reading of the Renaissance as the overturning of the Middle Ages will be discussed in the light of later criticisms based on cultural and historical evidence (Gebhart, Burdach, Warburg and his school), as well as the potentially contradictory consequences it entails for Nietzsche's philosophy.

Keywords: Renaissance, Middle Ages, Paganism, Burckhardt, Machiavelli.

1. «Il mio problema è lo stesso suo problema»

Il modo in cui Nietzsche¹, in AC 61, presenta il problema filosofico del significato del Rinascimento italiano sorprende per la veemenza appassionata dei toni, insolitamente accesi anche in un testo in cui l'invettiva ha così tanta parte:

Si comprende infine, si vuole comprendere *che cosa* è stato il Rinascimento?
La trasvalutazione dei valori cristiani, il tentativo intrapreso con tutti i mezzi,

¹ Elenco delle abbreviazioni delle opere di Nietzsche, citate da OFN: AC=L'antichristo. Maledizione del Cristianesimo, trad. it. a cura di Ferruccio Masini, OFN 6/3 (2017), pp. 155-245; ABM=Al di là del bene e del male. Preludio di una filosofia dell'avvenire, trad. it. a cura di Ferruccio Masini, OFN 6/2 (2017), pp. 1-233; CI=Crepuscolo degli idoli ovvero Come si filosofa col martello, trad. it. a cura di Ferruccio Masini, OFN 6/3 (2017), pp. 47-153; CW=Il caso Wagner. Un problema per amatori di musica, trad. it. a cura di Ferruccio Masini, OFN 6/3 (2017), pp. 1-46; FP=Frammenti postumi: 1869-1874: trad. it. a cura di Giorgio Colli e Chiara Colli Staude, OFN 3/3/1 (1989); 1884: trad. it. a cura di Mazzino Montinari, OFN 7/2 (1990²); 1887-1888: trad. it. a cura di Sossio Giametta, OFN 8/2 (2020); 1888-1889: trad. it. a cura di Sossio Giametta, OFN 8/3 (1986²); GM= Genealogia della morale, trad. it. a cura di Ferruccio Masini, OFN 6/2 (2017), pp. 235-404; GS=La gaia scienza, trad. it. a cura di Ferruccio Masini, OFN 5/2 (1991), pp. 13-323; NT=La nascita della tragedia. Ovvero greccità e pessimismo, trad. it. a cura di Sossio Giametta, OFN 3/1 (2013⁴), pp. 1-152; UDS=Sull'utilità e il danno della storia per la vita, trad. it. a cura di Sossio Giametta, OFN 3/1, pp. 239-331 (2013⁴); VO=Il viandante e la sua ombra, trad. it. a cura di Sossio Giametta, OFN 4/3 (1967), pp. 131-267.

con tutti gli istinti, con ogni genialità, di portare alla vittoria gli *antivalori* [*die Gegen-Werthe*], i valori *aristocratici*... Non c'è stata fino a oggi che *questa* grande guerra, non c'è stata, fino a oggi, nessun'altra posizione dei problemi più decisiva di quella del Rinascimento – il *mio* problema [*Frage*] è lo stesso suo problema – : non c'è neppure mai stata una forma più fondamentale e più diretta di *attacco*, un rigore maggiore di quello con cui venne sferrato su tutto il fronte e in direzione del centro! Attaccare nel punto decisivo, nella sede stessa del cristianesimo, portare qui sul trono i valori *aristocratici* [...] vedo uno spettacolo così ricco di significato, così meravigliosamente paradossale [*paradox*] al tempo stesso, che tutte le divinità dell'Olimpo avrebbero avuto motivo per una risata immortale – *Cesare Borgia papa*...²

Come sempre nell'ultimo Nietzsche, questo passaggio obbliga ad un'attenta ricognizione dei vari temi in esso intrecciati. Il primo, nonché il più importante, è dato dalla natura apparentemente paradigmatica attribuita al Rinascimento in quanto «trasvalutazione dei valori». In effetti, sarebbe difficile sottostimare l'importanza del Rinascimento in questo senso, giacché esso presenta un vantaggio in termini storici rispetto all'altra civiltà aristocratica *par excellence*, quella greca presocratica: ci è infatti molto più vicino, né necessita di quella ricostruzione, cui invece è inevitabilmente soggetto il mondo greco-romano, che presuppone la difficile arte della filologia. Inoltre, a differenza del cosmo greco, ossessionato dalla misura, esso è *moderno* in modo "sano", cioè apertura alla dismisura e all'illimitato³. Si tratta dunque di un *exemplum* di cosa sia una trasvalutazione dei valori, nonché di come potrebbe accadere e manifestarsi (sì che gli «spiriti liberi» possano riconoscerla), sufficientemente *vivo* nonché storicamente accertato e a noi vicino, tangibile, così come lo sono i suoi monumenti e capolavori artistici, intatti a differenza del mondo di rovine e frammenti che è l'Antichità.

Tale strategia retorica, tuttavia, comporta a sua volta l'assolutizzazione (in termini negativi) di ciò che il Rinascimento ha trasvalutato, vale a dire il Cristianesimo, già definito in AC 58 come anarchia e nichilismo, due termini che, agli occhi di Nietzsche, sono sinonimi⁴. Il quadro che si delinea è dunque quello di un'*opposizione* tra

² AC 61, p. 242. Più oltre si parla di «superamento del cristianesimo nella sua sede».

³ ABM 224, p. 148. «Ci è estranea [a noi "uomini del senso storico", cioè appunto i moderni] la misura, riconosciamolo: il nostro assillo è appunto l'assillo dell'infinito, dello smisurato...».

⁴ AC 58, p. 236: «Si può stabilire una perfetta equazione tra il *cristiano* e l'*anarchico*: il loro scopo, il loro istinto sono rivolti unicamente alla distruzione»; «Nichilista e cristiano: sono cose che collimano e non semplicemente collimano...» (*ibidem*, p. 238).

«Un mondo libero dotato di trasformabilità camaleontica». Nietzsche lettore di Lichtenberg

Alberto Giacomelli

The essay aims to investigate the influence of Lichtenberg's thinking within Nietzsche's thought. The first part of the essay analyses the eighteenth-century debate around physiognomy between Lichtenberg and Lavater, with the aim of showing how Lichtenberg anticipates in many respects a dynamic and plural conception of subjectivity. The second part of the essay analyses Nietzsche's direct references to Lichtenberg between 1867 and 1873. In particular, I emphasise the importance of Lichtenberg's writing style for Nietzsche and the influence it also had on Schopenhauer. The third part of the essay analyses Nietzsche's use of Lichtenberg's thought in the first Untimely Meditation. What emerges is a contrast between Lichtenberg as a sceptical, anti-religious Enlightenment scholar and David Strauss as a cultural philistine. The final part of the essay dwells on the philosophical significance of aphoristic writing, placing it in close relation to Lichtenberg and Nietzsche's critique of the Cartesian method.

Keywords: *Aphorism, Style, Character, Physiognomy, Subjectivity.*

1. Patognomica come critica della soggettività

Spirito illuminista arguto e beffardo, anglofilo convinto, scienziato e matematico, filosofo e aforista, letterato antisistemico e antiprofessorale, Georg Christoph Lichtenberg (1742-1799) rappresenta certamente una figura culturale decisiva del Settecento tedesco ed europeo. Come tuttavia rivela Verrecchia, «egli è forse più conosciuto sulla luna, dove un cratere porta il suo nome, che non sulla terra, dove quasi sempre il meglio resta nascosto»¹. Fatta eccezione per alcuni studi di rilievo², il contributo scientifico di Lichtenberg è in effetti rimasto

¹ Anacleto Verrecchia, *L'eretico dello spirito tedesco*, in Georg C. Lichtenberg, *Lo scandaglio dell'anima. Aforismi e lettere*, trad. it. a cura di Anacleto Verrecchia, BUR, Milano 2002, p. 8.

² Cfr. Johan C. Lavater, Georg C. Lichtenberg, *Lo specchio dell'anima. Pro e contro la fisiognomica: un dibattito settecentesco*, trad. it. a cura di Giovanni Gurisatti, il Poligrafo, Padova 1991; Giulia Cantarutti, *Moralistica e fisiognomica. Il carattere e la sua lettura: due tradizioni a confronto*, «Intersezioni», 2 (1998), pp. 259-78; Vivetta Vivarelli, *Georg Christoph Lichtenberg: il pensiero come indovinello, «Witz» e illuminazione improvvisa*, in Giulia Cantarutti (ed.), *Configurazioni dell'apofisismo*, CLUEB, Bologna 2000, pp. 65-84; Giulia Cantarutti, *Letture di Lichtenberg*, in Gino Ruozi (ed.), *Teoria e storia dell'apofisismo*, Mondadori, Milano 2004, pp. 78-105; Ead., *I «Sudelbücher» di Lichtenberg*, in Mario Andrea Rigoni (ed.), *La brevità felice. Contributi alla teo-*

sorprendentemente in penombra nel contesto della discussione estetica e storico-filosofica italiana, così come ancora poco nota è l'importanza dell'eredità stilistica e teorica di questo poliedrico maestro della forma breve all'interno della riflessione di Nietzsche. L'obiettivo del presente contributo è quello di portare alla luce e di argomentare alcuni dei fruttuosi snodi che caratterizzano la relazione tra i due pensatori tedeschi, nell'auspicio di contribuire non tanto – o non solo – a un dibattito filologico sulla ricezione di Lichtenberg in Nietzsche, quanto a una discussione propriamente filosofica che coinvolga questioni quali soggettività, caratterologia, relazione tra contenuto e forma in scrittura, scetticismo e prospettivismo.

Prima di commentare alcuni importanti luoghi testuali in cui Nietzsche convoca Lichtenberg come maestro di retorica e come fautore di una visione plurale del singolo e del mondo, appare forse opportuno contestualizzare brevemente un significativo dibattito settecentesco che si sviluppa tra il pastore pietista zurighese Johan Caspar Lavater (1741-1801) e l'estroso professore di Göttingen.

La contesa si articola a partire da una questione di origine antica come quella della fisiognomica. Nel suo breve testo *Über Physiognomik; wider die Physiognomen* (*Sulla fisiognomica. Contro i fisionomi*, 1777) Lichtenberg contesta, con le caustiche armi della satira e del «sano buon senso»³, il «fanatismo (*Schwärmerei*)» religioso di Lavater nei confronti del valore veritativo-rivelativo dei tratti fissi del volto umano. Nei suoi monumentali *Physiognomische Fragmente zur Beförderung der Menschenliebe und Menschenkenntnis* (*Frammenti fisiognomici per promuovere la conoscenza dell'uomo e la filantropia*, 1775-1778), Lavater si erge di contro ad alfiere di un'ermeneutica del volto come luogo simbolico nel quale verrebbe a espressione l'interiorità invisibile della persona. Rispetto all'indagine fisiognomica di Lavater, che perora il paradigma dell'innatismo caratterologico, e quindi l'immutabilità sostanziale della personalità emergente dalle forme fisse del volto e del corpo, Lichtenberg si pone radicalmente a favore di un'indagine patognomica, da intendersi come semiotica degli affetti e dei tratti mobili del volto⁴. Dal lato di Lavater si ha

ria e alla storia dell'aforisma, Marsilio, Venezia 2006, pp. 215-40; Giovanni Gurisatti, *Dizionario fisiognomico. Il volto, le forme, l'espressione*, Quodlibet, Macerata 2006, pp. 69-107.

³ Georg C. Lichtenberg, *Über Physiognomik* (1777), trad. it. a cura di Giovanni Gurisatti, *Sulla Fisiognomica*, in Lavater, Lichtenberg, *Lo specchio dell'anima*, pp. 99-138: p. 101.

⁴ Nella sua storia della fisiognomica Georg G. Fülleborn definisce la "patognomica" come «osservazione dei cambiamenti esterni indotti dalle passioni», cfr. Georg G. Fülleborn, *Abriß*

*Per una possibile interpretazione del Canto della mezzanotte.
Nietzsche lettore di chi?*

Annalisa Caputo

The paper dwells on «Oh Mensch! Gieb Acht!» and is divided into two parts. In the first the author summarizes the main interpretations of this Lied of Zarathustra, trying to understand how scholars have answered the question: Nietzsche reader of whom? In the second part, she fits into this conflict of interpretations, not with the claim to dissolve it, but rather by reversing the question, and then using this Song to put the question of the meaning of interpreting in Nietzsche back at the center.

Keywords: Zarathustra, Mitternachts-Lied, Interpretations, Dichtung, Music.

Uno! Oh Uomo! Dona attenzione!
Due! Che dice la mezzanotte profonda?
Tre! 'Dormivo, dormivo –
Quattro! Da un sonno profondo viene il mio risveglio: –
Cinque! Il mondo è profondo,
Sei! E più profondo del pensato dal giorno.
Sette! Profondo è il suo lamento –,
Otto! Piacere! – più profondo ancora del cordoglio:
Nove! Lamento dice: sparisci!
Dieci! Ma ogni piacere vuole eternità –,
Undici! – vuole profonda, profonda eternità!
Dodici!

Una prima questione potrebbe essere l'identificazione del titolo di questo canto, collocato tra *La seconda canzone di danza* e *Il canto del sì e dell'amen*, alla fine della terza parte dello Zarathustra¹. Sappiamo che questo passo viene ripreso e come amplificato (più che commentato) nel penultimo canto del Quarto Zarathustra, là dove porta il titolo *Canto del nottambulo* [*Das Nachtwandler-Lied*]. Per questo, alle volte, anche il piccolo canto da cui siamo partiti viene chiamato così, oppure *Canto-che-ritorna*, *Canto in giro* [*Rundgesang*]. In questa maniera è infatti indicato nel *Canto del nottambulo* («singt, ihr höhe-

¹ Il canto è tra Z III Tanzlied e Z III Siegel, KSA 4, pp. 285-6. Traduzione mia.

ren Menschen, Zarathustra's Rundgesang!»²). Mentre può valere la pena ricordare che Nietzsche, sulla sua copia personale (*Handexemplar*), annotò il titolo *Das trunkene Lied*³.

Tornerò su questa suggestiva mancanza di titolo, anche se, per comodità (e non solo), continuerò a chiamarlo Canto della mezzanotte.

Dividerò il testo in due parti. Nella prima richiamerò alcune letture di questo canto, facendo una sorta di breve *status quaestionis* e cercando di capire come abbiano risposto gli studiosi alla domanda: *Nietzsche lettore di chi?* Nella seconda parte proverò ad inserirmi in questo *conflitto di interpretazioni*, non con la pretesa di scioglierlo, quanto piuttosto rovesciando la domanda, e quindi utilizzando questo canto per rimettere al centro la questione del *sensu* dell'*interpretare* in Nietzsche.

1. «*Das Mitternachts-Lied ist jedoch uberraschenderweise noch kaum philosophisch interpretiert worden*»

In questo *status quaestionis* ci sono anche e soprattutto due studiosi da cui tutti abbiamo imparato: Werner Stegmaier⁴ e Vivetta Vivarelli⁵.

«Il Canto della mezzanotte, in maniera sorprendente non ha ricevuto quasi nessuna interpretazione filosofica», scriveva Stegmaier nel 2013. Ma non per questo non ha mai attirato l'attenzione degli interpreti. Non voglio andare troppo indietro – cosa che pur si potrebbe fare, ricordando che tra gli altri c'è anche Martin Heidegger, che con queste parole di Nietzsche termina il corso del 1929/1930 sui *Concetti fondamentali della metafisica*, parlandone 'letteralmente' in termini *entusiastici*: non solo perché Heidegger si mostra rapito da questa lirica nietzschiana (tutt'altro che metafisico-nichilistica, ai suoi occhi), ma anche perché la rilegge nel senso

² Z *Nachtwandler-Lied*, KSA 4, pp. 403-4.

³ Cfr. KSA 14, p. 343.

⁴ Cfr. Werner Stegmaier, *Oh Mensch! Gieb Acht! Kontextuelle Interpretation des Mitternachts-Lieds aus 'Also sprach Zarathustra'*, «Nietzsche-Studien», 42 (2013), pp. 85-115, ripreso con poche variazioni in Id., *Europa im Geisterkrieg Studien zu Nietzsche*, Andrea Bertino (ed.), Großbritannien, Cambridge 2018, pp. 333-62.

⁵ Cfr. Vivetta Vivarelli, *Das Mitternachtslied im 'Zarathustra' und die Nacht des 'Tristan': Reime und Schlüsselworte*, in Christian Benne, Claus Zittel (eds.), *Nietzsche und die Lyrik. Ein Kompendium*, J. B. Metzler, Stuttgart 2017, pp. 310-4; cfr. anche Ead., *La notte del Tristano e la mezzanotte di Zarathustra tra Wagner e Bizet*, in Alessandro Grilli, Francesco Morosi (eds.), *Interpretazioni: studi in onore di Guido Paduano*, Pisa UP, Pisa 2019, pp. 601-16.

*Lo scetticismo epistemico di Nietzsche.
Alcune considerazioni a partire da Lange*

Pietro Gori

Friedrich Lange's History of Materialism is one of the most important sources of inspiration for Nietzsche's thought. In this paper, I would like to argue that this importance is not limited to the significant amount of information on the epistemological debate of their time that Lange provides, but can also be assessed on a historical-philosophical level. That is, I will show that Lange makes it possible for Nietzsche to participate in a movement that takes care of the anti-realist consequences of Kantian phenomenalism and reflects on the actual limits of both common and scientific knowledge. That movement started in the early post-Kantian era and is still ongoing, counting prominent figures of the current debate in the philosophy of science among its representatives.

Keywords: *Anti-Realism, Scepticism, Fictionalism, Perspectivism.*

Tra le opere che hanno maggiormente influito sul pensiero di Nietzsche, la *Storia del materialismo* di Friedrich Lange occupa senza dubbio un posto di rilievo. Come è stato ormai ampiamente riconosciuto, a quel libro Nietzsche tornò costantemente nel corso della sua vita e da esso trasse molteplici spunti di ispirazione, «assorbendo, trasformando, espandendo, riformulando ed elaborando gran parte dei temi principali» di cui Lange si occupa¹; per questo motivo, si può dire che la *Storia del materialismo* sia la principale chiave di lettura di buona parte della filosofia di Nietzsche². Al di là di questo, si può dire che Lange svolga un ruolo strategico, per Nietzsche, in chiave storico-filosofica, dal momento che permette di inserire quest'ultimo in una specifica traiettoria del pensiero Occidentale che va da Kant fino ai giorni nostri. Attraverso la *Storia del materialismo*, Nietzsche

¹ Cfr. George Stack, *Lange and Nietzsche*, De Gruyter, Berlin-New York 1983, p. 4.

² Cfr. per esempio Carl Bernoulli, *Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche. Eine Freundschaft*, Diederichs, Jena 1908; Jörg Salaquarda, *Nietzsche und Lange*, «Nietzsche-Studien» 7 (1978), pp. 236-53, oltre al testo di Stack sopra menzionato. Per una ricognizione complessiva sul tema, mi permetto di rimandare alla scheda su Friedrich Albert Lange da me redatta e di prossima pubblicazione in Francisco Arenas-Dolz, Eleonora Caramelli, Francesco Cattaneo, Gianluca Garelli (eds.), *Nietzsche's Philosophers Handbook*, De Gruyter, Berlin-Boston. Il presente saggio costituisce un'elaborazione e ulteriore approfondimento di questo contributo.

entra infatti in contatto con temi chiave dell'epistemologia kantiana che animarono il dibattito tardo-ottocentesco e primo-novecentesco, fondando le basi per ulteriori riflessioni sul valore delle categorie cognitive e scientifiche che si possono confrontare in vario modo con alcuni contributi della riflessione nietzscheana.

Nelle pagine che seguono cercherò di elaborare brevemente queste considerazioni generali, mostrando come l'importanza di Lange per Nietzsche non si riduca a specifici contenuti, ma acquisisca ulteriore valore se si presta attenzione al più ampio orizzonte tematico che la *Storia del materialismo* dischiude e al particolare approccio alle questioni filosofiche che essa esemplifica. Il mio studio si concentrerà in particolare sul tema dello scetticismo epistemico che segue dalla lettura che Lange fa del fenomenalismo kantiano alla luce della moderna fisio-psicologia. Tale tema viene infatti recuperato e ulteriormente elaborato da Nietzsche in maniera originale e che rivela diversi punti di contatto con alcuni percorsi di ricerca attuali.

1. Scetticismo epistemico

La *Storia del materialismo e critica del suo significato nell'epoca attuale* (1866 e, in versione ampiamente estesa, 1873-75) è stata di recente definita come «il manifesto di una concezione del mondo»³ e «una delle principali opere filosofiche della seconda metà del secolo XIX»⁴. Il testo ebbe da subito un'ampia diffusione (testimoniata, tra l'altro, dalle numerose riedizioni che si susseguirono) e «fu particolarmente apprezzato per la chiarezza dell'esposizione e per la competenza dell'autore sui temi dibattuti nel contesto scientifico a lui contemporaneo»⁵. Sul piano generale, Lange intende rispondere alla controversia relativa all'impatto della scienza e filosofia materialiste su religione e metafisica; il materialismo rappresenta per lui il «nucleo della crisi culturale della sua epoca», una posizione che solleva diverse difficoltà filosofiche, ma che, secondo Lange, può

³ Frederick C. Beiser, *The Genesis of Neo-Kantianism, 1796–1880*, Oxford University Press, Oxford 2014, p. 363.

⁴ Nadeem Hussain, Lydia Patton, *Friedrich Albert Lange*, «The Stanford Encyclopedia of Philosophy» (Spring 2021 Edition), ed. by Edward N. Zalta. URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/friedrich-lange/>.

⁵ Beiser, *The Genesis of Neo-Kantianism*, p. 364.

Rileggere il paredro di Dioniso: ancora un'ipotesi per Arianna

Maria Cristina Fornari

The mythical personage of Ariadne is very present in Nietzsche's work and much has been written about it, interpreting it in various ways. In this article, an attempt is made to trace its traits in the figure of Lou von Salomé, the young Russian woman who gave Nietzsche a brief period of intense emotion and whom he had prefigured as the possible heir to his philosophical orthodoxies. The pain caused by the failure of their relationship, both personal and intellectual, is sublimated – by Nietzsche's own admission – in Thus Spoke Zarathustra, where Ariadne makes an implicit appearance in several places. Where she does explicitly appear, Ariadne seems to have failed to live up to the divine bridegroom, Dionysus; similarly, Lou Salome had failed to live up to the philosopher Nietzsche and his doctrine of eternal return.

Keywords: *Nietzsche, Lou von Salomé, Ariadne, Dionysus, Thus Spoke Zarathustra.*

1. Lou

Tutti gli studiosi e gli appassionati di Nietzsche conoscono Lou von Salomé, la giovane russa di origine francese, volitiva e caparbia, bella e intelligente, che ha accompagnato il più anziano filosofo per un breve tratto di vita, provocando in lui reazioni e sensazioni alle quali non eravamo abituati. Le lettere di quel periodo¹ tramandano, da parte di Nietzsche, uno stupore quasi adolescenziale di fronte alla comparsa di Lou, alla sua stessa esistenza; l'incredulità nei confronti dei propri sentimenti; e infine rabbia, frustrazione, dolore, la ricaduta in quella orgogliosa solitudine – anzi, separazione dagli uomini – che è propria del filosofo e dell'uomo Nietzsche, e che ne fanno uno dei suoi tratti maggiormente distintivi. Ma se Lou, come tutti sappiamo, scompare dalla vicenda biografica di Nietzsche, nelle sue avventure di pensiero rimane costante e sottotraccia, come ogni esperienza che Nietzsche ha incamerato durante la sua esistenza: del resto, è stata la stessa Lou a dirci, nella sua biografia del filosofo

¹ Cfr. Friedrich Nietzsche, Paul Rée, Lou von Salomé, *Die Dokumente ihrer Begegnung* (1970); trad. it. a cura di Mario Carpitella, *Triangolo di lettere. Carteggio di Friedrich Nietzsche, Lou von Salomé e Paul Rée*, Adelphi, Milano 1999.

del 1894, che ogni passo della filosofia nietzschiana è provocato e si alimenta della sua stessa vita².

Lou è fortemente presente non soltanto nella composizione di *Così parlò Zarathustra*, che Nietzsche stesso le attribuisce come reazione al dolore provocato da quella sua strana e anomala parentesi esistenziale: ma continua ad abitare il pensiero di Nietzsche in maniera più o meno sottile. Proveremo dunque a rintracciarla dove finora si è cercata raramente: tenteremo di trovarne un'eco in Arianna – la mitica figura femminile presente in Nietzsche più o meno dal 1883 fino alla fine dei suoi giorni coscienti. Se infatti Arianna è indubbiamente “anche” Cosima Wagner, alla quale sono indirizzati espressamente più “biglietti della follia” in cui il filosofo, ormai obnubilato, si firma “Dioniso” e le dichiara il suo amore³, sappiamo che le varie maschere nietzschiane non sono mai univoche e parlano, piuttosto, da molteplici prospettive.

Non ci soffermeremo sulle vicende personali dell'incontro e della frequentazione di Nietzsche e della giovane Lou Salomé, che sono note ai più⁴. Immaginiamoli soltanto a Tautenburg, nell'incredibile soggiorno dell'estate 1882⁵: cerchiamo di condividere, di sentire il loro entusiasmo, la loro eccitazione per essersi reciprocamente scoperti, lui nel bel mezzo di una vita di dolorosa solitudine, lei nell'esaltazione dei suoi pochi anni, finalmente compresa e celebrata nella sua originale quanto eversiva visione del mondo. Chiunque abbia parlato di Lou Salomé ne ha messo giustamente in luce la personalità forte e imperiosa, l'intelligenza, il fascino, l'anticonformismo,

² Cfr. Lou Andreas-Salomé, *Friedrich Nietzsche in seinen Werken* (1894); trad. it. a cura di Enrico Donaggio e Domenico M. Fazio, *Vita di Nietzsche*, Editori Riuniti, Roma 1998, p. 136.

³ Come ci ricorda Gilles Deleuze, Cosima Liszt era talvolta chiamata Arianna nella cerchia degli amici, «suggerendo l'equazione Bülow-Teseo, Wagner-Dioniso». Deleuze tenta un dislocamento della triade: «Nietzsche persegue un sogno: essendo lui stesso Dioniso, riceverà Arianna [Lou] con l'approvazione di Teseo [Paul Rée]» (Gilles Deleuze, *Nietzsche*, PUF, Paris 2000², pp. 6 e 11).

⁴ La ventenne Lou era venuta ad aggiungersi, nel 1882, al sodalizio tra Nietzsche e Rée: entrambi erano rimasti affascinati dalla sua viva intelligenza, tanto da considerarsi, con lei, parte di una “trinità stellare” che avrebbe dovuto condividere interessi e progetti, tra i quali quello di un'improbabile convivenza a scopo di studio. Le prevedibili difficoltà sollevate da un *ménage* tanto insolito per l'epoca, le inevitabili implicazioni sentimentali, le inopportune intromissioni della sorella di Nietzsche trasformarono quest'amicizia in una vicenda dolorosa che si conclude con la separazione dei protagonisti. Molto è stato scritto sulle vicende di questa “trinità”: si veda almeno Domenico M. Fazio, *Introduzione* ad Andreas-Salomé, *Vita di Nietzsche*, pp. 7-38, nonché il corposo apparato di note al *Triangolo di lettere*.

⁵ Dal 25 giugno al 27 agosto 1882 Nietzsche soggiornò a Tautenburg, in Turingia, dove il 7 agosto lo raggiunsero anche Lou von Salomé ed Elisabeth Nietzsche.

Nietzsche, Bernays e l'impossibilità di un'arte autonoma

Ludovica Boi

This essay addresses the problem of Nietzsche's debt to the pathological interpretation of tragic catharsis developed by philologist Jacob Bernays, with particular attention to the aesthetic question of the autonomy-heteronomy of art. In The Birth of Tragedy Nietzsche criticises Bernays' interpretation by defending the principles of art's autonomy, i.e. by stating that it is not possible to understand Greek tragedy if one studies it only in relation to its extra-aesthetic (in Bernays' case pathological) effects. But is it really possible to conceive of art only as autonomous? The essay shows that even Nietzsche himself identifies tragedy as a healing power, an effective balm for the health of the Greek people. Thus, on the basis of a critical consideration of Nietzsche's tragic theory, an attempt is made to relativise Nietzsche's explicit criticism of Bernays' interpretation and thus reconsider the relationship between the two theories.

Keywords: Friedrich Nietzsche, Jacob Bernays, Aesthetics, Tragedy, Catharsis.

1. Introduzione

Il presente saggio si compone di tre paragrafi: nel primo viene ricostruita l'interpretazione patologico-terapeutica della catarsi aristotelica sviluppata da Jacob Bernays, poggiando sia sulla lettura diretta dei testi del filologo sia su alcuni importanti studi critici pubblicati nell'ultimo trentennio. Nella stessa sezione vengono presentati anche i due altri maggiori modelli interpretativi della catarsi (Lessing e Goethe), non tanto e non solo per completezza storica, ma per porre in luce la questione fondamentale del saggio, quella della *autonomia-eteronomia dell'arte*. È infatti proprio su questo punto che Nietzsche vuole distinguere la propria lettura del tragico da quella proposta da Bernays (come viene esposto nel secondo paragrafo). L'interpretazione di Bernays, filologo da Nietzsche ben conosciuto e stimato, non è adeguata perché violerebbe i principi di autonomia dell'arte tragica, di cui Nietzsche si dichiara sostenitore nella *Nascita della tragedia*. Tuttavia, nel terzo e ultimo paragrafo, si dimostra che nella stessa opera nietzschiana l'arte tragica è concepita anche per via eteronoma, e in particolare è strettamente connessa al processo di *salute* del popolo greco. Tramite alcune intuizioni

estetologiche di Luciano Anceschi, è mostrata quindi l'irriducibile correlazione di autonomia ed eteronomia dell'arte, propria di ogni teoria e pratica estetica, al fine di ridimensionare la critica esplicita di Nietzsche a Bernays e così valutare sotto una nuova luce il rapporto tra le due teorie.

2. Bernays nel contesto della Katharsis-Frage

La prospettiva dalla quale Bernays vuole considerare la catarsi teatrale è la prospettiva entro la quale, secondo lo stesso Bernays, Aristotele ha collocato la catarsi musicale in *Politica* VIII, 1341b32 – 1342a27. Tale angolazione è definita dal filologo amburghese «una prospettiva *patologica* [*ein pathologischer Gesichtspunkt*]»¹, poiché ha a che fare con la cura di particolari emozioni. La catarsi musicale agirebbe, cioè, *come* una terapia medica: quando «persone inclini all'estasi [...] si abbandonano all'effetto» dei canti sacri, canti che scuotono l'anima – stando a *Pol.* VIII, 1342a10-11 – «si calmano come se avessero sperimentato una cura medica [*ιατρεία*] e una catarsi»².

Per sostenere la propria tesi, Bernays si concentra, nell'analisi del passo citato, su due aspetti: sulla funzione della similitudine (*a*); sulla successione logica di generale e particolare (*b*). Innanzitutto, (*a*) la congiunzione “ὡσπερ” (“come se”) mal si accosta a un significato di “κάθαρσις” già traslato. Dato che l'ὡσπερ introduce una similitudine, occorre qui ipotizzare un significato *concreto* del termine “κάθαρσις”, che quindi non può essere reso con il troppo vago “purificazione” e piuttosto deve appartenere a un ambito altro da quello estetico, tale da poter giustificare la traslazione operata dall'ὡσπερ. (*b*) Inoltre – rileva Bernays – se Aristotele avesse inteso il lemma “κάθαρσις” nel generico senso di “purificazione”, non lo avrebbe posposto ma anteposto al più specifico “ιατρεία” (“cura medica”), in base alla necessità logica di far seguire il *particolare* al generale, e non viceversa. Dunque, sulla scorta di questo ragionamento, “κάθαρσις” non può che stare a indicare la diffe-

¹ Jacob Bernays, *Grundzüge der verlorenen Abhandlung des Aristoteles über Wirkung der Tragödie* (1857); trad. it. a cura di Gherardo Ugolini, *Lineamenti del trattato perduto di Aristotele sull'effetto della tragedia*, in Gherardo Ugolini, *Jacob Bernays e l'interpretazione medica della catarsi tragica*, IISF Press, Napoli 2020², p. 119.

² *Ibidem*, pp. 117-8, 120.

Da Hegel a Nietzsche: storia di un'interruzione

Manfred Posani Löwenstein

“After Hegel” and “after Nietzsche” are typical expressions of philosophical periodizations since the 20th century. But what does it mean that Nietzsche came ‘after’ Hegel? The thesis that will be argued in this article (a mere sketch of a work in progress) is that a ‘trivial’ philological problem – what did Nietzsche know about Hegel? – calls into question deeper problems of the philosophy of history and the very possibility of a philosophical historiography.

Keywords: *Nietzsche, Hegel, Canon, History of philosophy, Philosophy of history.*

1. Filosofia e storia della filosofia

Quelli che seguono sono semplici appunti preliminari: essi si propongono di individuare un problema e aprire una discussione. La verità è che questo contributo, il quale rischia di somigliare più a un frammento saggistico che non a un articolo, nasce da preoccupazioni al tempo stesso antiche e recenti. Recenti sono quelle legate alla stesura della voce *Hegel* per un'enciclopedia di studi nietzschiani. Qui la montagna – l'analisi di fonti e occorrenze – ha partorito il topolino: la 'scoperta' che Nietzsche conosceva solo approssimativamente la filosofia hegeliana. Più antica è l'insofferenza per le soluzioni offerte al problema del rapporto tra filosofia e storia della filosofia. Non mancano le risposte di comodo, che si muovono, almeno in Italia, nel solco della vecchia *querelle* idealistica-antidealistica: storia e filosofia sono identiche, dice qualcuno; o ancora: per capire la filosofia serve la storia della filosofia (studiare un autore significa contestualizzarlo, analizzare le fonti). Dall'altro lato – siamo ora sul terreno logico o metafisico puro – si asserisce l'indipendenza della verità – dei problemi filosofici – dalla storia. E via discorrendo.

Ma è possibile imbattersi in problemi filosofici facendo storia della filosofia¹? Inversamente, è immaginabile che lo «sforzo del concetto» inciampi sopra 'banali' questioni storiografiche? Il divorzio

¹ Per una panoramica del dibattito internazionale (con una preziosa bibliografia) vedi Jorge J.E. Gracia, *History and Historiography of Philosophy*, «Encyclopedia of Philosophy», *Encyclopedia.com*. 16 Jan. 2023 <<https://www.encyclopedia.com>>.

tra scienza e filosofia minaccia il pensiero fin dai tempi di Descartes (quella di Kant è già un'ultima chiamata). Tuttavia, esiste una frattura interna allo stesso discorso filosofico, che è andata approfondendosi via via che la divisione del lavoro alzava *enclosures* sugli antichi campi del sapere: ci riferiamo alla separazione tra filosofia e storiografia filosofica. I criteri della seconda non riconoscono le prerogative della prima, e viceversa. Fra le lacerazioni della coscienza teorica, questa è una delle più recenti – Hegel ancora la ignora – e misteriose.

A scanso di equivoci: la nostra proposta si fonda sul rifiuto di ogni 'romanticismo'. Essa nasce dalla convinzione che alcune acquisizioni storiografiche non siano state assimilate dalla teoria. Più precisamente – ma questa è già una tesi –, che il punto cieco dei lavori specialistici sia identico a quello dell'odierna teoresi. Nessuna «differenza ontologica», dunque. La compartimentazione del sapere impone limiti strutturali alla coscienza specialistica: questo fa sì che ciò che sappiamo come storici non risulta immediatamente spendibile sul terreno della filosofia. Ma significa anche – considerazione meno banale, forse – che la storiografia è singolarmente esposta all'infiltrazione di errori filosofici. Il luogo di questo duplice scacco – incapacità di assimilare conoscenze particolari da parte della filosofia, vulnerabilità della storiografia nei confronti dei pregiudizi teorici – è il canone filosofico.

2. *Il problema del canone*

Esiste ancora questo ferro vecchio? Uno sguardo agli ordinamenti di studio parrebbe escluderlo. Ovunque «saperi», «forme», etichette aperte e plurali... Eppure esistono autori canonici. Sotto le ceneri della «decostruzione» cova una storia della filosofia sorprendentemente simile a quella dei manuali². Dissimularla è difficile, perché il canone filosofico presuppone un grado di connessione maggiore fra i propri elementi rispetto ai canoni artistici e letterari. Le periodizzazioni fondate sopra «rivoluzioni», «svolte», «cambi di paradigma» impersonali rimandano a loro volta, implicitamente o esplicitamente, al confronto fra grandi autori. Il paradosso osservato per primo

² Vedi John D. Caputo (ed.), *Deconstruction in a Nutshell: a Conversation with Jacques Derrida*, Fordham UP, New York 2021², pp. 8-11 e Jacques Derrida, *Droit à la philosophie*, Galilée, Paris 1990, p. 446, dove emerge come, nonostante le rassicurazioni sul carattere intrinseco del suo metodo, la decostruzione *presupponga* l'esistenza del canone filosofico.

Il grande stile e il sublime americano. Nietzsche lettore di Emerson

Benedetta Zavatta

This paper shows the relevance of the extracts that, in 1863, a very young Nietzsche derives from Emerson's essays Beauty and Power. The concept contained therein of the beautiful as a natural organism caught in the effort to increase its power and to achieve what it was "created" for is translated into the ideal of perfectionism, which characterizes Nietzsche's mature philosophy. In Nietzsche's late philosophy the moral categories of good and bad give way to those of beautiful and ugly, since these denote precisely the degree of coordination of the instincts of which an individual is capable. The grand style is then defined as the maximum outward manifestation of beauty and power, which comes from a perfect coordination and mastery of all one's instincts.

Keywords: *Beauty, Beautiful, Sublime, Great Style, Overman.*

1. Introduzione

Fu probabilmente per un caso fortuito che, nel 1862, il giovane Nietzsche, studente a Pforta, si imbatté nella raccolta *La condotta della vita* di Ralph Waldo Emerson (1803-1882), esposta fresca di stampa nella vetrina di un libraio di Lipsia. Entusiasta del vigore che animava il pensiero dell'americano, Nietzsche si procurò in breve tempo anche i *Saggi: prima e seconda serie*, i quali lo spinsero ben presto a cimentarsi nelle prime, acerbe riflessioni di carattere filosofico¹. Le opere emersoniane, pubblicate in traduzione tedesca e

¹ A gettare luce sul primo, fortuito incontro con le opere del saggista americano è una lettera di Gersdorff del 1874 (Cfr. KGB II/4, n. 569). Nietzsche acquistò ben due copie di *Die Führung des Lebens*, una fatta rilegare insieme a *Über Goethe und Shakespeare* di Emerson e l'altra insieme alle *Psychologische Beobachtungen* di Rée. Entrambe le copie sono purtroppo andate smarrite (cfr. Giuliano Campioni, Paolo D'Iorio, Maria Cristina Fornari, Francesco Frontrotta, Andrea Orsucci, Renate Müller-Buck, *Nietzsches persönliche Bibliothek*, De Gruyter, Berlin-New York 2002, pp. 211-2). Per quanto riguarda i *Versuche*, la prima copia acquistata fu smarrita nel 1874 nel viaggio di ritorno da Bayreuth (cfr. KSB 4, n. 390). Nietzsche ne acquistò subito un secondo esemplare che, corredato da glosse e sottolineature, è oggi conservato all'Archivio Goethe-Schiller di Weimar. Le opere di Emerson a cui Nietzsche ebbe o poté avere accesso vengono tradotte dalle stesse edizioni in traduzione tedesca disponibili al tempo. In particolare le citazioni dagli *Essays: first and second series* sono tratte da una copia microfilmata della traduzione tedesca *Versuche* che egli possedeva nella sua biblioteca personale, ora

faticosamente promosse da un ristretto circolo di estimatori facenti capo a Hermann Grimm e Gisela von Arnim, avevano fino a quel momento incontrato un blando favore di pubblico tra gli intellettuali tedeschi². In seguito al fallimento dei moti rivoluzionari del '48, la Germania si trovava in uno stato di arretratezza economica e sociale cui faceva riscontro una profonda crisi ideologica, segnata dal tramonto della fede nel progresso storico e dal più disperato pessimismo³. La filosofia di Schopenhauer, anche e soprattutto nella popolare mediazione di Eduard von Hartmann, conobbe a quel tempo la sua maggiore fortuna. Con il sarcasmo verso ogni ideologia progressista ed il rifiuto del mondo e della storia, la metafisica dell'arte di Schopenhauer divenne l'emblema del disimpegno borghese in cui era sprofondata una generazione di intellettuali delusi e sconfitti. La voce di Emerson si inseriva in questo contesto come una nota dissonante, dai più fraintesa come il superficiale tentativo di riproporre un Idealismo che in Germania aveva ormai fatto il suo tempo. In realtà, seppure il Trascendentalismo americano fosse innegabilmente sorto sulla spinta del Romanticismo inglese e dell'Idealismo tedesco, esso si configurò come risposta ad una situazione socio-politica assolutamente senza precedenti⁴. Non importa che citasse Goethe o Schelling: Emerson cantava in realtà l'esperienza prettamente americana della frontiera, erigendo a pilastro della sua etica le virtù dell'intraprendenza e dell'iniziativa individuale da essa consacrate. Nei suoi saggi trovava voce la speranza nel futuro che animava i coloni del nuovo mondo, dove l'infinita riserva di risorse

conservata presso il Goethe-Schiller Archiv di Weimar. Le sottolineature riproducono quelle dello stesso Nietzsche.

² Cfr. Joseph Simon, *Ralph Waldo Emerson in Deutschland (1851-1932)*, Junker und Dünnhaupt, Berlin 1937.

³ Cfr. Icilio Vecchiotti, *Arthur Schopenhauer. Storia di una filosofia e della sua "fortuna"*, La Nuova Italia, Firenze 1976.

⁴ Turner, nel suo ormai classico studio sul significato della frontiera nella storia americana, osserva come i valori, le istituzioni, i costumi europei vengano progressivamente modificati dall'ambiente del Nuovo Mondo fino a diventare qualcosa di totalmente altro (Frederick J. Turner, *The significance of the frontier in American history* (1945); trad. it. di Mauro Calamandrei, *La frontiera nella storia americana*, Il Mulino, Bologna 1967, pp. 5-7). Cfr. anche Ernest Marchand, *Emerson and the Frontier*, «American Literature», 3 (1931-32), pp. 149-74. Sulla peculiarità della rivoluzione culturale che investì il New England a partire dalla metà degli anni '30 vedi anche i ben documentati studi di René Welleck, *Confrontations. Studies in the intellectual and literary Relations between Germany, England and the United States during the nineteenth Century*, Princeton University Press, Princeton 1965 e Octavius B. Frothingham, *Transcendentalism in New England*, Putnam's Sons, New York 1867 (rist. Harper & brothers, New York 1959).

¿Una nueva Filosofía Crítica desde la desconfianza en la época de la inteligencia artificial?

Jesús Conill

The aim of this article is to show the relevance of Nietzsche's new critical philosophy from mistrust in times of artificial intelligence and public opinion as powerful instrument of mind domination. A new enlightenment philosophy of modern culture in all its manifestations, including science and technology, a new hermeneutic Enlightenment from a genealogy of bodily reason, taking advantage of the contributions of Jürgen Habermas about "critique of ideology" and specially of Carlo Gentili about the critical sense of Nietzsche's philosophy of reason, life, power and false progress, in order to overcome the new tyranny of public opinion and Nietzsche's "last human being".

Keywords: *Criticism, Hermeneutics, Nietzsche, Intelligence, Reason.*

A partir de Kant no le queda a la filosofía más remedio que seguir el «camino crítico» frente a todo dogmatismo y escepticismo. Pero el criticismo kantiano se ha transformado y un punto de inflexión crucial ha sido el pensamiento nietzscheano, de cuya interpretación y aprovechamiento se ha ocupado de modo muy distinguido el Profesor Carlo Gentili a lo largo de su trayectoria académica y en cuyo honor celebramos este simposio.

El propio profesor Carlo Gentili ha expuesto en su obra el sentido ilustrado y crítico de la filosofía genealógico-hermenéutica de Nietzsche. Su enfoque será nuestro punto de partida y servirá de base para poner de relieve algunos aspectos de especial interés, si se quiere seguir desarrollando una filosofía crítica en el contexto actual, marcado por el nuevo poder de las tecnologías de la inteligencia artificial.

1. ¿Filosofía crítica basada en las ciencias con carácter positivista?

La filosofía ilustrada de Nietzsche tiene un carácter crítico, que se alimenta de las diversas ciencias, pero en la medida en que se aplica también a la ciencia misma y a otras manifestaciones culturales, se convierte en una crítica de la cultura y contribuye a un proceso

de «desencantamiento» (*Entzauberung*)¹. Lo que está en juego es una nueva concepción de la experiencia y de la razón, capaz de ofrecer una reconciliación entre ciencia y arte, entre pensar y poetizar, a partir de la libertad creativa del hombre.

En primer lugar, el sentido crítico de la ilustración nietzscheana consiste en un desenmascaramiento, en el sentido de una “crítica de la ideología”. No es un irracionalismo, sino una crítica de las construcciones que el hombre crea y proyecta para configurar el sentido de su vida.

En segundo lugar, conecta con el lema ilustrado y crítico de Kant, que consiste en salir de la «minoría de edad (*Unmundigkeit*)», de su culpable incapacidad para servirse del propio intelecto y no estar sometido a los demás. Aunque Kant se detiene ante un límite que la genealogía de Nietzsche tampoco va a respetar, llevando la crítica hasta el final, al desconfiar incluso de la propia razón que ejerce la crítica. Nietzsche radicaliza la Ilustración, y la pregunta que surge es la siguiente: ¿pero abandona el ámbito de la razón?

En tercer lugar, Nietzsche propone una «nueva Ilustración» y otra forma de entender la razón y el progreso, que va contra el «autoengaño de la masa», es decir, del «*animal de rebaño*» que persigue como «progreso» el empequeñecimiento del hombre².

El mismo Habermas reconoció el carácter crítico del pensamiento de Nietzsche en el nivel de una crítica de la modernidad cultural³. Pero si la crítica se extiende hasta los fundamentos racionales y se expresa a través de un estilo fragmentario, parece que carece de legitimación racional al recurrir a algo distinto a la razón mediante una presunta justificación estética.

No obstante, a mi juicio, la crítica nietzscheana de la modernidad no se reduce a un esteticismo, sino que se lleva a cabo a la luz de una teoría del poder y acabará teniendo un carácter trágico por haber pasado por la experiencia nihilista.

Por otra parte, la nueva orientación ilustrada de Nietzsche descubre aspectos que permiten calificarla de “hermenéutica”. Algunos de esos aspectos están expuestos en *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*. Entre ellos destaca la función primordial de la fic-

¹ Carlo Gentili, *Nietzsche*, Biblioteca Nueva, Madrid 2004, pp. 171-257.

² NL 1885, KSA 11, 36[48], p. 570. cf. Jesús Conill, *El mejoramiento del hombre desde la perspectiva nietzscheana*, «Estudios Nietzsche», 12 (2012), pp. 41-52.

³ Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt 1985, especialmente capítulos IV y V.

«Un mobile esercito di metafore»: osservazioni su Rorty e l'interpretazione neopragmatista di Nietzsche

Stefano Marino

This contribution aims to offer a brief reconstruction and interpretation of the reception of Nietzsche's philosophy in the context of neopragmatism, with a specific focus on one of the leading figures of contemporary pragmatist thinking: Richard Rorty. In the first part of my contribution I outline a sketch, in general, of the great importance of the legacy of Nietzsche's thought in twentieth-century philosophy. Then, in the second part of my contribution, I particularly focus my attention on Rorty's original (but, to some extent, also problematic) interpretation of Nietzsche, explaining how the latter has been especially characterized by a great emphasis on the role played by language and interpretation in our comprehension of the real and in our interaction with the world.

Keywords: Richard Rorty, Friedrich Nietzsche, Interpretation, Language, Pragmatism.

L'eredità del pensiero di Nietzsche si è dispiegata nel corso del XX secolo in maniera estremamente ampia nell'ambito della cultura nel suo insieme, in tutte le sue dimensioni. Volendo limitarsi al solo piano filosofico, non è difficile constatare come tale eredità si sia manifestata tanto in un'ampia serie di grandi interpretazioni da parte di alcuni fra i massimi protagonisti della filosofia novecentesca (Löwith, Jaspers, Fink, Horkheimer, Heidegger, Adorno, Derrida, Deleuze, Foucault, Ricoeur, Danto e molti altri ancora), quanto in un elevato numero di contributi specialistici, all'interno della cosiddetta Nietzsche-Forschung strettamente intesa, dedicati all'approfondimento di ogni tema e aspetto del suo pensiero. Tra i filosofi del Novecento che non si sono sottratti alla sfida rappresentata dal confronto critico con le dottrine originali (e spesso, invero, dirimpenti, provocatorie e in grado di scuotere alla radice molte fra le nostre convinzioni più radicate e inveterate) di Nietzsche figura anche Richard Rorty, filosofo statunitense abitualmente ricondotto al movimento del neopragmatismo. È proprio sulla lettura di Nietzsche offerta da Rorty che intendo soffermarmi rapidamente nel presente contributo.

1. Neopragmatismo e Linguistic Turn

Come si è detto, il movimento filosofico nel quale viene solitamente inscritto il pensiero di Rorty è quello del neopragmatismo. A proposito di tale movimento si è soliti parlare, su un piano storiografico-filosofico, di convergenza tra filosofia analitica e pragmatismo (Quine, Sellars, Davidson), di rapporto fra pragmatismo e teoria critica (Apel, Habermas, Honneth), di persistenza della tradizione (Bernstein, Margolis) e, infine, di neopragmatismo propriamente detto, con i nomi di Putnam e Rorty, quanto all'origine del movimento, e con i nomi di Susan Haack, Cornel West, Robert Brandom e Richard Shusterman, quanto alle cosiddette «tendenze odierne»¹. Questa sequenza di nomi e di approcci è significativa sia in sé, a un livello generale, sia in modo più particolare ai fini di un rapido inquadramento dell'itinerario intellettuale di Rorty. Infatti, la formazione e la prima parte della carriera di Rorty *non* si pongono sotto il segno del pragmatismo ma, piuttosto, della filosofia analitica, la quale negli anni Sessanta-Settanta aveva ormai costituito un proprio *mainstream*, leggibile «come una galassia multiforme ma abbastanza riconoscibile»: un *mainstream*, però, a partire dal quale si andò progressivamente formando anche «una *minoranza* analitica in molti modi diversi», fra cui quello di «molti dei più importanti filosofi analitici avversi al *mainstream*» in quanto «*wittgensteiniani* e/o *sellarsiani* 'di sinistra'»². «Appartenere all'ala sinistra dei sellarsiani», secondo questa ipotesi ricostruttivo-interpretativa della storia della filosofia analitica, significava negli anni Settanta «essere un filosofo che, direttamente o indirettamente, [aveva] imparato molto da Sellars» ma che, «di fronte al sostanziale fallimento dell'ambizioso tentativo sellarsiano di 'fondere' tra loro l'immagine scientifica e l'immagine manifesta, [aveva] abbandonato il naturalismo, il realismo scientifico e lo scientismo di Sellars»³. All'interno di una tale prospettiva filosofica – tendente a valorizzare, ad esempio, l'«irriducibilità del discorso normativo e [l']antifondazionalismo in ambito epistemologico» – spiccano soprattutto le voci di John McDowell e Robert

¹ Rosa Maria Calcaterra, Giovanni Maddalena e Giancarlo Marchetti (a cura di), *Il pragmatismo. Dalle origini agli sviluppi contemporanei*, Carocci, Roma 2015, pp. 191 ss.

² Paolo Tripodi, *Storia della filosofia analitica. Dalle origini ai giorni nostri*, Carocci, Roma 2015, pp. 257-8.

³ *Ibidem*, p. 259.

«Con quanto stupore leggo Marc' Aurelio ...!». Nietzsche e «la dura pelle degli stoici»*

Luca Lupo

Nietzsche constantly dealt with Stoic thought from his early years until 1888, oscillating between criticism and appreciation. Necessity and transience are essential themes of the Stoic tradition that Nietzsche uses and thematises in his thought. Before being philosophical concepts, necessity and transience are experiences of existence that need to be prepared for and coped with: hence asceticism as a philosophical practice, 'technology of the self' – as Foucault says – oriented in this sense. Through precise references to the texts and the reading of some images (skin, stone, statue ecc.) that Nietzsche uses to characterise the Stoic form of life, this contribution aims to highlight how Nietzsche uses the cues taken from Stoicism to reshape the subjectivity and as a lever to free it for the affirmation of amor fati and the absolute value of immanence.

Keywords: Nietzsche, Stoics, Necessity, Transience, Amor fati.

1. Naufragium

Diogene Laerzio ricorda che la filosofia stoica inizia con un naufragio: è grazie a un naufragio, infatti, che Zenone di Cizio incontra Cratete, il suo primo maestro, e altri filosofi¹.

In un passo di Schopenhauer Nietzsche ritrova le parole con le quali Zenone commenta la propria disavventura, parole che Nietzsche aveva già incontrato da giovane studioso delle fonti di Diogene Laerzio: «Ho fatto naufragio, dunque ho navigato bene»². Questa formu-

* Ove non diversamente specificato, per indicare i passi tratti dagli scritti di Nietzsche si farà qui riferimento alla versione digitale dell'edizione Colli-Montinari: Friedrich Nietzsche, *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe*, a cura di Paolo D'Iorio, Nietzsche Source, Paris 2009, www.nietzschesource.org/eKGWB. Le abbreviazioni usate nelle note (ad esempio JGB-1; NF-1884, 27 [59]; BVN-1876, 565) si riferiscono a questa edizione e combinate all'indirizzo Web permettono di consultare direttamente il testo tedesco corrispondente, ad esempio: www.nietzschesource.org/eKGWB/JGB-1. La traduzione italiana dei testi è quella delle *Opere* di Friedrich Nietzsche nell'edizione Colli-Montinari.

¹ Cfr. Diogene Laerzio, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, a cura di Giovanni Reale, Giuseppe Girgenti e Ilaria Ramelli, Bompiani, Milano 2005, Libro VII, § 4, pp. 732-3.

² Nel testo di Schopenhauer la formula suona «*Tunc bene navigavi, cum naufragium feci*»: cfr. Arthur Schopenhauer, «Speculazione trascendente sull'apparente disegno intenzionale del destino dell'individuo», in Id., *Parerga e paralipomena* (1851) vol. I, Adelphi, Milano 1988, pp. 277-308: p. 280.

la è legata al percorso che conduce Nietzsche a comprendere come si diventa ciò che si è, a costo di fare naufragio³, e, nella declinazione schopenhaueriana, riecheggia nei suoi ultimi scritti⁴.

La formula stoica indica il punto di confluenza in cui il caso, nella forma dell'evento, della circostanza inattesa e sorprendente, incontra la necessità e la rivela. Saggio è colui che riconosce, che sa vedere la necessità nell'evento casuale e dà ad essa il suo assenso: le dice di sì⁵. L'evento fortuito offre al saggio l'occasione di mettere alla prova il proprio amore per la necessità: *amor fati*, in cui Nietzsche riconosce «la forma estrema del suo amore»⁶ e «la propria più intima natura»⁷.

La conclusione del *Manuale* di Epitteto – testo che Nietzsche legge nella versione commentata da Simplicio⁸ – suona come il suggerimento poetico di questo amore. Qui il maestro stoico esorta l'allievo, il progrediente sulla strada della formazione filosofica, a sottomettersi alla necessità⁹. Il primato della necessità e la dottrina dell'assenso (*synkathatesis*) si condensano dunque nella formula dell'*amor fati*.

³ «Diventare ciò che si è presuppone che non si abbia neppure una lontana idea di ciò che si è. Da questo punto di vista hanno un loro senso e un loro valore anche i passi falsi della vita, le temporanee deviazioni e le vie perdute, le esitazioni, le risoluzioni "modeste", la serietà sperperata in compiti che stanno al di là del compito» (eKGWB/EH-Klug-9).

⁴ In una nota del 1888 Nietzsche ha lasciato una traccia del legame tra tale formula e la nozione dell'*amor fati*: «Nella mia vita si danno davvero sorprese: ciò deriva dal fatto che ciò che potrebbe essere possibile non è oggetto della mia occupazione: una dimostrazione della misura in cui io vivo nei pensieri . . . Un caso mi ha reso cosciente di ciò alcuni giorni fa, in me il concetto di "futuro" manca, io guardo avanti a me come su di una liscia superficie: non un desiderio la increspa, nemmeno un desiderio piccolo piccolo, niente progetti, niente volere altrimenti da come è. Piuttosto ciò che quel pio epicureo una volta ci ha vietato: la preoccupazione per il giorno dopo, per domani . . . questo è il mio unico trucco: so oggi ciò che deve accadere domani. Naufragium feci: bene navigavi, - - - (eKGWB/NF-1888,16[44]). Sul tema dell'*amor fati* in relazione con il pensiero stoico, cfr. Hedwig Gaasterland, *Nietzsche's Rejection of the Stoics. A Reinterpretation of Amor fati*, PhD Thesis, Leiden University, The Netherlands, January 2017. Diversamente da Gaasterland, ci sembra che una ricognizione genetica dei testi confermi invece una complessità della posizione di Nietzsche nei confronti degli stoici, una complessità che rende impossibile polarizzare tale posizione in un senso o nell'altro. Non di rado poi la tesi di Gaasterland è contraddetta dai testi di Nietzsche, come risulterà chiaro anche in questo contributo.

⁵ Sulla formula nietzscheana dello *Ja-sagen* si veda soprattutto Wolfgang Müller-Lauter, *Nietzsche Interpretationen vol. I, Über Werden und Wille zur Macht*, De Gruyter, Berlin-New York 1999, pp. 173-301.

⁶ eKGWB/NF-1881,16[22].

⁷ Cfr. eKGWB/EH-WA-4.

⁸ Nella Biblioteca di Nietzsche è presente il seguente volume: Simplicios, *Commentar zu Epiktetos Handbuch*. Aus dem Griechischen in das Deutsche übertragen von K. Enk, Beck Universitäts-Buchhandlung, Wien 1867.

⁹ «In ogni circostanza, tieni ben presenti queste formule: "Conducimi, Zeus, e tu, Destino, / là dove avete stabilito per me; / vi obbedirò senza esitare; se resistessi / diventato allora malvagio, dovrò pur seguirvi sempre». / 2. «Chiunque abbia acconsentito, come si deve,

Il Socrate di Nietzsche: negazione dell'istinto e malattia della ragione

Alessandro Stavru

This paper deals with Nietzsche's conception of sickness and health, and with how such a conception is reflected in his interpretation of Socrates. According to Nietzsche, Socrates' personality is characterized by a split between an unconscious, distinctive self and a conscious, rational self. Such personality has pathological features that closely resemble what in psychodynamic theories is commonly defined as a schizoparanoid splitting, i.e. as a position of the ego capable of integrating in the same personality the affirmative dimension of libido and the negative dimension of aggression. I claim that Socrates' paradigmatic sickness outlined by Nietzsche depends on the fact that his nature is split and dysfunctional. His unconscious instinct is reversed into a critical spirit, while his rational consciousness enhances his logical and intellectualistic activity.

Keywords: *Nietzsche, Socrates, Sickness, Health, Schizoparanoid Splitting.*

In questo contributo vorrei soffermarmi su alcuni brani a mio avviso particolarmente significativi per cogliere l'importanza di una prospettiva sull'opera di Nietzsche incentrata sui temi della malattia e della salute¹. È infatti proprio a partire da tale prospettiva che alcu-

¹ Salvo alcune eccezioni, il rapporto di Nietzsche con la salute e la malattia è stato reso oggetto di attenzione in modo sistematico solo recentemente. Si vedano in primo luogo i saggi contenuti nei due volumi collettanei usciti nel 2016: 1) Günter Götde, Nikolaos Loukidelis, Jörg Zirfas (Hrg.), *Nietzsche und die Lebenskunst. Ein philosophisch-psychologisches Kompendium*, Metzler, Stuttgart 2016 e 2) Orsolya Friedrich, Diana Aurenque, Galia Assadi, Sebastian Schleidgen (Hrg.), *Nietzsche, Foucault und die Medizin. Philosophische Impulse für die Medizinethik*, Transcript, Bielefeld 2016. Cfr. anche i lavori di Werner Ross, *Der ängstliche Adler. Friedrich Nietzsches Leben*, DTV, München 1984; Mark Letteri, *The Theme of Health in Nietzsche's Thought*, «Man and World», XXIII (1990), pp. 405-17; Thomas Long, *Nietzsche's Philosophy of Medicine*, «Nietzsche-Studien», XIX (1990), pp. 112-28; Scott H. Podolsky, Alfred I. Tauber, *Nietzsche's Conception of Health: The Idealization of Struggle*, in Babette Babich, Robert S. Cohen (eds.), *Nietzsche, Epistemology, and Philosophy of Science*, Kluwer, Dordrecht-Boston 1999, pp. 299-311; Bernard Reginster, *The Affirmation of Life: Nietzsche on Overcoming Nihilism*, Harvard UP, Cambridge 2006; Bilge Akbalik, *The Concepts of Health and Sickness in Nietzsche's Philosophy*, tesi magistrale presentata alla Middle East Technical University di Ankara nel dicembre 2009, spec. pp. 65-83; Marta Faustino, *Nietzsches Umkehrung des Gesundheitsbegriffes und die «große Gesundheit»*, in Chiara Piazzesi, Giuliano Campioni, Patrick Wotling (a cura di), *Lecture della Gaia scienza / Lectures du Gai savoir*, ETS, Pisa 2010, pp. 221-35; David Mitchell, *How the Free Spirit Became Free: Sickness and Romanticism in Nietzsche's 1886 Prefaces*, «British Journal for the History of Philosophy», XXI (2013), pp. 946-66; Andreas Urs Sommer, *Die Kunst des Pathologisierens: Nietzsche – Wagner – Sokrates – Jesus – Nietzsche*, in Céline Denat, Patrick Wotling (dir.), *Nietzsche. Les textes sur Wagner*, Éditions et presses universitaires de Reims, Reims 2015, pp. 135-61; Marta Faustino, *Nietzsche's Therapy of Therapy*, «Nietzsche-Studien», XLVI (2017), pp. 82-104; Diana Aurenque, *Die medizinische Moral-*

ne questioni nodali dell'opera di Nietzsche diventano suscettibili di interpretazioni organiche, in grado di arricchire la nostra conoscenza di ambiti fondamentali del suo pensiero. Mi riferisco in primo luogo alle riflessioni che Nietzsche dedica a Socrate e alla tragedia greca²,

kritik Friedrich Nietzsches: Genese, Bedeutung und Wirkung, Springer, Wiesbaden 2018; Marina Silenzi, *Eine psychophysiologische Lektüre der Vorreden von 1886/87*, «Nietzsche-Studien», XLIX (2020), pp. 1-28; Ludovica Boi, *Undermining the Current Concept of Health: Untimely Meditations between Physiology and Aesthetics*, «Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía», XIX (2022), pp. 6-17 (in corso di pubblicazione). A Ludovica Boi devo importanti integrazioni al presente contributo, soprattutto alle note 14, 17 e 18.

² La letteratura sul Socrate di Nietzsche è imponente. Si vedano i volumi di Heinrich Hase, *Das Problem des Sokrates bei Friedrich Nietzsche*, Meiner, Leipzig 1918; Kurt Hildebrandt, *Nietzsches Wettkampf mit Sokrates und Plato*, Dresden 1922; Ernst Sandvoss, *Sokrates und Nietzsche*, Brill, Leiden 1966; Hermann Josef Schmidt, *Nietzsche und Sokrates. Philosophische Untersuchungen zu Nietzsches Sokratesbild*, Hain, Meisenheim a.G. 1969; e di Werner J. Dannhauser, *Nietzsche's View of Socrates*, Cornell UP, Ithaca & London 1974, nonché le sezioni di volume: Eduard Spranger, *Nietzsche über Sokrates*, in *Les quarante années de l'activité scientifique de Théophile Boréas*, Pyrsos, Athènes 1940, vol. I, pp. 9-25; James C. O'Flaherty, *Socrates in Hamann's Socratic Memorabilia and Nietzsche's Birth of Tragedy*, in Id., Timothy F. Sellner and Robert M. Helm (eds.), *Studies in Nietzsche and the Classical Tradition*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 1976, pp. 134-43; Sarah Kofman, *Socrate(s)*, Galilée, Paris 1989, pp. 291-319; Philippe Lacoue-Labarthe, *L'exemple (le Socrate de Nietzsche)*, in Bernard Baas, Armand Zaloszczyk (dir.), *Socrate: Perspectives philosophiques, perspectives psychanalytiques*, Presses Universitaires de Strasbourg, Strasbourg 1990, pp. 77-92; Paul R. Harrison, *The Disenchantment of Reason: The Problem of Socrates in Modernity*, SUNY Press, Albany 1994, pp. 121-75; James W. Hulse, *The Reputations of Socrates: The Afterlife of a Gadfly*, Lang, New York 1995, pp. 197-84; Alexander Nehamas, *The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1998, pp. 128-56; Karl Pestalozzi, *Nietzsches Agon mit Sokrates*, in Herbert Kessler (Hrg.), *Der fragende Sokrates*, Teubner, Stuttgart 1999, pp. 165-85; Christopher C. Whiston Taylor, *Socrates: A Very Short Introduction*, OUP, Oxford 1998, pp. 135-44; Oswyn Murray, *Burckhardt, Nietzsche and Socrates*, in Maurizio Ghelardi, Max Seidel (a cura di), *Jacob Burckhardt: Storia della cultura, storia dell'arte*, Marsilio, Venezia 2002, pp. 55-61; Marcus A. Born, *Nihilistisches Geschichtsdenken. Nietzsches perspektivische Genealogie*, Fink, München 2010, pp. 50-74; Achim Geisenhanslücke, *Genealogie des Nicht-Wissens: zu Sokrates und Nietzsche*, in Michael Bies, Michael Gamper (Hrg.), *Literatur und Nicht-Wissen. Historische Konstellationen 1730-1930*, Diaphanes, Zürich 2012, pp. 25-38; Marta Faustino, *Nietzsche, Sokrates und der Philosoph als Arzt der Kultur*, in C. Denat, P. Wotling (dir.), *Les Heterodoxies de Nietzsche*, Éditions et Presses universitaires de Reims, Reims 2014, pp. 83-98; Giuliano Campioni, *Il Socrate monstrosus di Friedrich Nietzsche*, in Ettore Lojaco (a cura di), *Socrate in Occidente*, Le Monnier, Firenze 2004, pp. 220-57; James I. Porter, *Nietzsche and "The Problem of Socrates"*, in Sara Ahbel-Rappe, Rachana Kamtekar (eds.), *A Companion to Socrates*, Blackwell, Malden 2006, pp. 406-25; Michael Silk, *Nietzsche's Socrateases*, in Michael Trapp (ed.), *Socrates in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, Ashgate, Aldershot 2007, pp. 37-57; Christopher C. Raymond, *Nietzsche's Reevaluation of Socrates*, in Christopher Moore (ed.), *Brill's Companion to the Reception of Socrates*, Brill, Leiden-Boston, pp. 837-80. Tra gli articoli, cfr. Theobald Ziegler, *Nietzsche gegen Sokrates*, «Süddeutsche Monatshefte», X (1913), pp. 277-89; Walter A. Kaufmann, *Nietzsche's Admiration for Socrates*, «Journal of the History of Ideas», IX (1948), pp. 472-91; Daniel W. Conway, *Solving the Problem of Socrates: Nietzsche's Zarathustra as Political Irony*, «Political Theory», XVI (1988), pp. 257-80; Thomas Jovanovski, *Critique of Walter Kaufmann's "Nietzsche's Attitude toward Socrates"*, «Nietzsche-Studien», XX (1991), pp. 329-58; Mark Migotti, *Slave Morality, Socrates, and the Bushman*, «Philosophy and Phenomenological Research», LVIII (1998), pp. 745-79; Volker Gerhardt, *Nietzsches alter-ego: Über die Wiederkehr des Sokrates*, «Nietzscheforschung», VIII (2001),

Nietzsche socraticus

Massimo Donà

*The paper tries to bring out the real complexity of Nietzsche's relationship with Socrates; a relationship that certainly cannot be reduced to what the philosopher of the eternal return writes in *The birth of tragedy*. Socrates is for Nietzsche a real mask of what he himself is for himself; a mask in which he can mirror himself, seeing himself reversed. On the other hand, for Nietzsche the truth is shown only with the face of a lie. Just as in the eyes of Socrates, what appeared to be a simple plexus of instincts was reason; Socrates could therefore also laugh at his own self-deception; and even smile at life, even if he ends up saying that life is a real disease.*

Keywords: Truth, Mask, Socrates, Illness, Instincts.

1. Vita e verità

È noto come, agli occhi di Nietzsche, Socrate rappresentasse al meglio lo *spirito del risentimento*; ovvero l'invidia del debole, che Nietzsche collega sempre anche alla risaputa bruttezza del maestro di Platone.

Socrate si sarebbe guardato bene dall'affermare il senso tragico dell'esistenza; ma avrebbe tentato piuttosto di controllarlo, o quanto meno di giustificarlo in base ad una vera e propria morale del sapere – in virtù della quale il cattivo sembra coincidere con l'ignorante (da cui la qualifica di "intellettualismo" etico attribuita alla sua prospettiva).

Non meno noto è però anche il fatto che, a caratterizzare la vicenda spirituale di Nietzsche, sarebbe stata anzitutto proprio la capacità di misurarsi con quei grandi nei quali, in fondo, aveva finito per riconoscere sempre anche una parte di sé – in genere quella con cui era costretto a combattere per assolvere il compito che riteneva affidatogli dal destino: diventare finalmente *se-stesso*.

Insomma, i più vicini a Nietzsche, si chiamassero Socrate o Gesù, quando non addirittura Paolo, erano coloro che, proprio in quanto parti di lui, potevano assumere il ruolo di antagonisti e situarsi ai suoi antipodi.

Ma è anzitutto Socrate a trovarsi al centro dei pensieri già del giovane Nietzsche, fino a costituirsi come suo grande rivale: il più grande, se si eccettua Gesù.

In un breve frammento postumo dell'estate del 1875, raccolto da Karl Schlechta insieme ad altri appunti coevi, sotto il titolo *Scienza e sapienza in lotta*, Nietzsche lascia trasparire la vicinanza e l'ostilità, l'affinità e l'antagonismo che contraddistinguono il suo rapporto con Socrate: «Socrate – lo confesso – mi è così vicino che quasi sempre sono in lotta con lui»¹.

Un secondo frammento, anch'esso risalente agli appunti stesi nel 1875 per lo scritto *Noi filologi*, rivela, in modo che più conciso non sarebbe stato possibile, perché Nietzsche si trovi *quasi sempre* in lotta con Socrate: «Socrate rovesciò tutto nel momento in cui si era massimamente avvicinato alla verità; ciò è particolarmente *ironico*»².

Ad ogni modo, mediante *Socrate* e la *tragedia*, non vengono interpellati solo i Greci, ma sempre anche i moderni, o meglio: la fiducia riposta dall'uomo occidentale nella potenza rappresentata dalla scienza – nemica del *tragico*, di cui Socrate viene considerato il primo nemico –, la fiducia nella *scienza* come guida della vita umana.

Insomma, Socrate sarebbe la trave cui l'uomo ha scelto di aggrapparsi.

Con lui, cioè, l'antigreco che «concede al sapere e alla conoscenza la forza di una medicina universale (*Universalmedizin*) e vede nell'errore il male in sé»³ sembra assumere una nuova postura. Giungendo a rappresentare proprio uno dei lati essenziali della greicità: la chiarezza apollinea.

Scienza, sapere e conoscenza come rimedio, dunque.

Scriva Platone che se da un lato «la virtù, la bellezza, la perfezione di ogni oggetto, di ogni essere vivente, di ogni azione, riguardano soltanto l'utilità (*chreían*) per cui ognuno di essi è fatto dall'uomo o generato dalla natura»⁴, dall'altro l'artista-imitatore «non sa nulla di essenziale sul conto di ciò che imita»⁵, ossia «non possiederà né la conoscenza né la retta opinione sui pregi e sui difetti di ciò che

¹ Friedrich Nietzsche, *Werke*, hrsg. von K. Schlechta, III, p. 333; Friedrich Nietzsche, *Frammenti postumi (1875-76)*, in *Opere di F. Nietzsche*, edizione diretta da Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Adelphi, Milano 1964 e ss., vol. IV, t. I, 6 [3], p. 159.

² Nietzsche, *Frammenti postumi (1875-76)*, 6[7], p. 160.

³ Friedrich Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie (1872)*; trad. it. di Sossio Giametta, *La nascita della tragedia*, Adelphi, Milano 1981, p. 102.

⁴ Platone, *Repubblica*, 601d.

⁵ *Ibidem*, 602b.

Nietzsche e la scepsi

Carlo Gentili

This paper analyses a possible Nietzschean identification of philosophy and mistrust. It thus discusses the sceptical component of Nietzsche's thought and its relationship to the theme of nihilism. Objections to a sceptical definition of Nietzsche's thought are countered by the claim that Nietzsche's is a radical scepsi, the example of which is shown in aphorism 213 of The Wanderer and His Shadow. Nietzsche averts the aphasic outcome of radical scepsi by resorting to laughter. The latter is one of the fundamental tools of what Nietzsche calls "gaya scienza", i.e. a science of laughter that mocks any claim to knowledge of the absolute. The paper then concludes by establishing a relationship between scepticism and perspectivism.

Keywords: Mistrust, Scepsi, Nihilism, Laughter, Perspectivism.

1. Filosofia e diffidenza

So viel Misstrauen, so viel Philosophie – «Tanta diffidenza, altrettanta filosofia». Queste parole si leggono nell' aforisma 346 del V libro della *Gaya scienza*, aggiunto da Nietzsche nella seconda edizione dell' opera (1887). L' aforisma ha per titolo *Il nostro punto di domanda* (*Unser Fragezeichen*) e, nella sua prima parte, risponde all' esigenza di trovare un termine che definisca con precisione la posizione di Nietzsche rispetto alla religione e alla morale:

Ma non lo capite? In realtà, si farà fatica a comprenderci. Noi cerchiamo parole, cerchiamo forse anche orecchie. Chi siamo noi dunque? Se volessimo chiamarci semplicemente, con una parola più antiquata, atei [*Gottlose*] o miscredenti [*Ungläubige*] o anche immoralisti [*Immoralisten*], non ci riterremo con ciò neppur lontanamente definiti: noi siamo tutte e tre le cose in uno stadio troppo avanzato perché lo si comprenda, perché voi siate in grado di comprendere, signori miei curiosi, che cosa uno provi in una simile condizione¹.

Una volta liberati dalle «catene» della fede e della morale, ci si dovrà liberare anche dall' «amarezza» e dalla «passione» che questa liberazione comporta, si dovrà crescere oltre l' atteggiamento di

¹ FW 346, KSA 3, pp. 579-80.

chi «dalla sua miscredenza [*Unglauben*] deve ancora arrangiarsi una fede, uno scopo, un martirio perfino!». A una coscienza che si sia in tal modo autenticamente liberata, il mondo apparirà per quel che è, vale a dire «privo di ogni caratteristica divina, immorale, “inumano”», estraneo a quella «umana misura» che lo aveva costruito come risposta al nostro «bisogno». E con ciò, tuttavia, «ci guardiamo bene dal dire che il mondo valga *di meno*». Perché se, da un lato, l'uomo è «un animale che venera [*ein verehrendes Thier*]», dall'altro egli è anche «un animale diffidente [*ein misstraurisches*]». Cade a questo punto la frase: «Tanta diffidenza, altrettanta filosofia»; da cui pare potersi dedurre che, se l'uomo in generale venera, il filosofo, in quanto filosofo, diffida. La diffidenza è dunque già, di per sé, filosofia e la filosofia è, nella sua essenza, diffidenza: che il mondo sia diverso da quello che si è sempre creduto che fosse è «la cosa più sicura di cui la nostra diffidenza [*unser Misstrauen*] sia venuta alla fine in possesso»².

Questa definizione della filosofia come diffidenza, il disincanto, non privo di coraggiosa consapevolezza, con cui il mondo è privato delle interessate interpretazioni religiose e morali, può definirsi come la conquista di una *coscienza scettica*? Il termine 'scettico', e qualunque riferimento alla scepsi, non compaiono nell'aforisma. Nel finale, anzi, la risposta di Nietzsche – che si concretizza, in realtà, in un'ulteriore domanda – indirizza al nichilismo; ci si trova posti dinanzi a uno «spaventoso *aut aut* [*Entweder-Oder*]: «“O vi sbarazzate delle vostre venerazioni oppure – *di voi stessi!*” Quest'ultima cosa sarebbe il nichilismo; ma non sarebbe anche la prima – il nichilismo? – È questo il *nostro* punto di domanda [*unser Fragezeichen*]»³.

Nietzsche indica qui due diverse specie di nichilismo: se la seconda, in quanto con essa ci si sbarazza *di se stessi*, è evidentemente nichilistica in senso negativo (e corrisponde a un modo di intendere il nichilismo largamente presente nell'opera di Nietzsche), la prima sembra una specie diversa qui esplicitamente introdotta⁴. E, dato

² FW 346, KSA 3, p. 580.

³ FW 346, KSA 3, p. 581.

⁴ In un frammento pressoché contemporaneo a FW 346, l'alternativa qui posta da Nietzsche non compare: «Sorge all'orizzonte il contrario del mondo che veneriamo, e del mondo che viviamo e che siamo. Non resta che o eliminare le nostre venerazioni o eliminare noi stessi. Quest'ultima cosa è il nichilismo». Eliminare le venerazioni non sembra, qui, definibile come nichilismo. Nietzsche parla però, in aggiunta, di un «nichilismo che sorge [*heraufkommend*], teoretico e pratico», che sembra dunque applicabile all'orizzonte di un mondo nuovo, liberato dalle venerazioni (NL autunno 1885-autunno 1886, 2[131], KSA 12, p. 129). Secondo Werner Stegmaier, *Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der Fröhlichen Wissenschaft*, De Gruyter, Berlin-Boston 2012, p. 208, Nietzsche allu-