

La metafora in Nietzsche

Piero Di Giovanni

Entrando immediatamente nel contesto dell'argomento proposto, dobbiamo riferirci alla pubblicazione della prima parte di *Umano, troppo umano. Un libro per spiriti liberi. Consacrato alla memoria di Voltaire in occasione della celebrazione dell'anniversario della sua morte, il 30 maggio 1778*. Di questo libro Nietzsche ha chiaro il progetto già alla fine dell'anno precedente, così come si evince appunto dalla lettera inviata il 3 dicembre 1877 all'editore Schmeitzner, al quale propone la pubblicazione in occasione del centenario della morte del grande illuminista francese. Ma risulta che vi abbia lavorato tra il 1876 ed il 1877, cioè durante il suo congedo (ottobre 1876 - settembre 1877) dall'insegnamento di Basilea, chiesto ed ottenuto per motivi di salute. Si tratta di un periodo terribile, per una serie di circostanze che è il caso di ricordare. Oltre che dal suo stato di salute, Nietzsche è rattristato da tre eventi che lo colpiscono profondamente; la morte di Franz Dorotheus Gerlach (avvenuta il 31 ottobre del 1876), della nonna Wilhelmine Oehler (il 3 novembre) e del preziosissimo maestro Friedrich Ritschl (il 9 novembre). Se consideriamo la data di pubblicazione di *Umano, troppo umano, I*, (maggio 1878), comprendiamo la portata di questa opera che potrebbe essere considerata l'anello di rottura con il passato e di congiunzione con il futuro.

Come si ricorderà, l'anno dopo (1879), Nietzsche lascerà Basilea dopo esservi rimasto dieci anni; vi era arrivato che non aveva ancora compiuto venticinque anni e se ne andrà a trentacinque anni appena compiuti. Gli resteranno altri dieci anni di attività produttiva, sino al 1889, prima di perdere la sua lucidità mentale e vivere altri, undici anni, sotto la sorveglianza "affettuosa" della sorella Elisabeth. A conti fatti uno dei filosofi più "letti" e più "citati" del mondo ha prodotto per soli venti anni; oltre gli scritti giovanili (soprattutto quelli del periodo universitario), possiamo e dobbiamo distinguere la sua produzione nell'arco del ventennio 1869 - 1889, distinguendo due periodi netti, di dieci anni ciascuno; quello di Basilea (1869 - 1879) e quello successivo della piena maturità (1879 - 1889). Nel secondo periodo annoveriamo le opere più note e più conosciute; nel primo gli scritti giovanili cosiddetti filologici, secondo un luogo comune, di cui stentiamo a liberarci. Su quest'ultimo punto avremo modo di tornare. Intanto rimaniamo fermi

sulla centralità di *Umano, troppo umano, I*; un testo che prelude al distacco da Basilea e quindi al trapasso dal primo al secondo periodo. Non solo per il contenuto, ma pure e, non ultimo, per la forma.

Per dirla direttamente con Janz, possiamo sottolineare: “La novità del libro è lo stile, la forma dell’espressione in aforismi. Ma ciò riguarda appunto la forma e non la sostanza, e qui resta ancora da chiedersi se Nietzsche trovasse nell’aforisma la forma davvero congeniale alla sua natura, come si è spesso affermato. Indubbiamente era la forma più idonea al modo di lavorare imposto dalla malattia. Ciò nonostante, il libro non si dissolve in una aggregazione incoerente di annotazioni aforistiche”¹. Secondo Janz si tratta quindi della forma più idonea per lo stato di malessere in cui si era venuto a trovare Nietzsche; ma non si tratta assolutamente di una comoda soluzione formale che nasconde la semplicità del contenuto trattato. Il Nietzsche maturo non ha nulla da farsi perdonare rispetto al Nietzsche giovane, che ha imparato il metodo filologico nel corso dei suoi studi giovanili (soprattutto sotto la guida di Ritschl) e che ha attuato durante l’insegnamento di Basilea.

Diciamo che l’aforisma rappresenta il momento della liberazione di un Nietzsche che matura ed esterna i contenuti del suo pensiero sotto la forma che gli è più congeniale. Dopo anni di studio condotto con il metodo tradizionale della ricerca filologica espressa sotto la forma del saggio, con *Umano, troppo umano*, il nostro autore prorompe ed esplose. Non che prima sia stato quieto e mite, ma è che adesso trova la sua naturale evoluzione non solo dal punto di vista del contenuto ma pure dal punto di vista della forma. Se prima si era distinto per i contenuti del suo dire, adesso si distingue pure per il modo stesso in cui dice le cose che in effetti egli ha cominciato a dire soprattutto da quando si è trasferito a Basilea, dove ha iniziato lo studio dei tragici e dei filosofi preplatonici.

Quindi si può ben dire che Nietzsche ad un certo punto avverte il bisogno di uno stile più incisivo ed icastico, che riscontriamo nel ditirambo, l’antico metro della tragedia greca, della poesia corale collegata al culto di Dioniso in oriente ancor prima che in Grecia. Noi sappiamo, così come lo sapeva Nietzsche, che i temi del ditirambo sono legati al mito dionisiaco, da cui sarebbe derivata la tragedia, con il suo tono impetuoso. Dovremmo chiederci il perché del ricorso estremo alla poesia, ai *Ditirambi di Dioniso*, che costituiscono l’ultima sua opera; scritti all’epoca dello *Zarathustra*, furono rivisti gli ultimi giorni del 1889. Risulta una domanda retorica chiedersi: “perché la poesia?”; “perché il ditirambo?”. Risulta una domanda oziosa chiedersi: “perché l’aforisma?”; si tratta di composizioni caratterizzate dalla frammentarietà?; dalla asistematicità?; si tratta di semplici stati d’animo? Senza dubbio no. Se leggiamo le opere della maturità, ci rendiamo conto che l’opera di Nietzsche, pur essendo espressa nella forma dell’aforisma, non risulta né frammentaria né asistematica.

Già la seconda parte di *Umano, troppo umano* conferma una visione consapevole dei temi trattati, che certamente non precludono ad un sistema filosofico di tipo tradizionale (ad esempio di quello hegeliano), ammesso che il sistema filosofico possa vantare una propria tradizione ed un proprio schema preordinato. Nel caso di Nietzsche il progetto di questa inusuale e singolare sistematicità di temi è presente e costante; consiste infatti nella decostruzione del pensiero occidentale, articolata attraverso i temi dell’ateismo, del nihilismo, della volontà di potenza, della trasvalutazione di tutti i valori, del superuomo, dell’eterno ritorno dell’uguale.

Infatti la seconda parte di *Umano, troppo umano* non è affatto scollegata alla prima parte; *Opinioni e sentenze diverse e Il viandante e la sua ombra* inizialmente furono pubblicate, come singole appendici della prima parte, rispettivamente nel marzo e nell’ottobre del 1879, prima di essere pubblicate autonomamente nel 1886 con il titolo di *Umano, troppo umano, II*. Dobbiamo soffermarci su quest’opera, se vogliamo capire sino in fondo il senso della svolta, che prende piede definitivamente nel 1879; giacché *Umano, troppo umano* rappresenta la novità di questo stile personale, espresso con forza e con enfasi, che nasconde una elaborazione a volte persino enigmatica del suo filosofare, che però risulta sempre chiaro e consapevole, finalizzato all’affermazione di un progetto radicale ed ambizioso; la sua elaborazione risulta a volte persino contraddittoria e volutamente posta in termini polemici e paradossali. Non rappresenta un limite di Nietzsche, ma un punto di arrivo rispetto alle molte posizioni assunte negli anni precedenti da filologo e da filosofo. Questo stile gli consente di manifestare il suo spirito libero, al quale egli si richiama e dedica “questo libro melanconico-coraggioso”². Non esiste uno “spirito libero” in assoluto al quale Nietzsche si richiami espressamente, anche se nella storia della cultura greca da Talete a Democrito lo spirito libero rappresenta l’esempio “del tipo più potente e più puro”³. Certamente anche la cultura contemporanea è contrassegnata da spiriti liberi. Ma per il futuro - si chiede Nietzsche - ci saranno ancora spiriti liberi? “Che tali spiriti liberi *potranno* esserci un giorno, che la nostra Europa *avrà* tra i suoi figli di domani e di posdomani questi lieti e intrepidi compagni, corporei e intangibili e non solo, come nel mio caso, come ombre fantastiche prodotte dal giuoco di una mente solitaria: di ciò *io* vorrei essere l’ultimo a dubitare. Li vedo già *venire*, lentamente, lentamente; e farò magari qualcosa per affrettarne la venuta, se descriverò in anticipo tra quali vicende li *vedo* nascere e per quali vie li *vedo* venire? ...”⁴.

Nietzsche non sfuggiva alla tentazione o alla presunzione di ritenersi uno spirito libero (forse l’ultimo spirito libero del suo tempo). E si chiedeva se si può essere radicali sino in fondo; radicali in senso morale ed extra-morale, sino al punto di produrre una filosofia che soppianti la vecchia metafisica. “Non si possono capovolgere *tutti* i valori? Ed è forse bene il male? e Dio solo un’invenzione e una

finezza del Diavolo? E' forse tutto in ultima analisi falso? E se noi siamo degli ingannati, non siamo per ciò stesso anche ingannatori? Non *dobbiamo* essere anche ingannatori?"⁵.

Per tale tipo di filosofia l'autore di *Umano, troppo umano* aveva bisogno di risultare più immediato, ma non più superficiale; più pungente, ma non più epidermico; più incisivo, andando a fondo delle questioni, così come aveva già saputo fare, trasformando la filologia tradizionale in filologia viva e palpitante. E poi perché continuare a meravigliarsi tanto di questo stile aforistico, che già altri autori a lui molto vicini avevano saputo usare sapientemente? Si pensi al saggio su *Schopenhauer come educatore*, inserito nelle *Considerazioni inattuali* del 1874, che sicuramente si richiama al saggio di Schopenhauer *Sulla filosofia delle università*; a quella filosofia accademica che non aveva nociuto o turbato nessuno; a quella filosofia innocua e gradita al sistema morale che poggia e vegeta sulla tradizione e sulla pigrizia delle coscienze felici. Già al tempo delle *Considerazioni inattuali* Nietzsche aveva piena consapevolezza di andare contro corrente e "che l'amore per la verità è qualcosa di terribile e di violento"⁶.

Nel suo *Invito al pensiero di Nietzsche* Giorgio Penzo passa in rassegna i probabili autori, ai quali si sarebbe potuto richiamare Nietzsche: da Pascal a La Rochefoucauld, Chamfort, Vauvenargues, Lichtenberg, Novalis. Richiamandosi all'aforisma 167 (*Sibi scribere*) di *Umano, troppo umano, II*, egli sottolinea che vi "si legge che l'autore ragionevole non scrive per nessun'altra posterità che per la propria. Sotto questo aspetto gli aforismi di Nietzsche si staccano nettamente da quelli degli altri scrittori tedeschi di aforismi"⁷. Quindi nella sua forma aforistica Nietzsche risulta pienamente originale: non intende scrivere massime o sentenze, bensì composizioni poetiche che colpiscano direttamente il lettore. Ma, senza andare troppo lontano, Nietzsche poteva prendere spunto dallo stesso Voltaire per il modo in cui aveva scritto il suo *Dizionario filosofico*. Avrebbe potuto trarne spunto sia dalla lettura delle singole voci che compaiono nell'edizione del 1764 sia dalle successive edizioni integrate nel tempo, rispetto allo stesso testo dell'*Enciclopedia* di D'Alembert e Diderot; avrebbe potuto trarre spunto dalla lettura del *Candide* e delle *Lettere sugli Inglesi*. Soprattutto l'ultima voce del *Dizionario*, dedicata al concetto di *Virtù*, ci sembra quella più indicata sia per forma che per contenuto. "Che cos'è la virtù? Far del bene al prossimo. Posso chiamare virtù una facoltà che non mi fa del bene? Io sono indigente, tu sei generoso; io sono in pericolo, tu mi soccorri; sono ingannato, e tu mi dici la verità; sono trascurato, e tu mi consoli; sono ignorante, e tu mi istruisci. Ti chiamerò dunque senz'altro virtuoso. Ma che cosa diventeranno allora quelle famose virtù cardinali e teologiche? Qualcuna di loro resterà nelle scuole"⁸.

D'altronde anche taluni scritti del primo periodo sono tali da prefigurare lo stile polemico dell'aforisma. Si pensi a: *La nascita della tragedia, Considerazio-*

ni inattuali, Sull'avvenire delle nostre scuole, La filosofia nell'epoca tragica dei Greci. Ma aggiungeremmo, con un pizzico di presunzione o di contributo personale, le lezioni su Platone⁹ e sui filosofi preplatonici¹⁰. Le due serie di lezioni per troppo tempo ignorate con le quali e nelle quali si prefigura l'impianto organico del sistema filosofico di Nietzsche, per nulla lasciato al caso e facente leva su concetti specifici di *πάθος* e di *θαυμάζειν*. Se proviamo a leggere le pagine esemplari dedicate ad Eraclito, ci rendiamo conto che nulla è lasciato al caso; anche il pensiero più estemporaneo è frutto di un profondo sentire che si distingue dalla comunità accademica del suo tempo. Solo tenendo uniti il giovane Nietzsche con il Nietzsche della maturità possiamo comprendere in pieno tutto Nietzsche attraverso i singoli ed i vari temi che costituiscono il complesso impianto del suo pensiero. Non si tratta di avere semplicemente la visione unitaria di un autore, così come è giusto che sia per qualunque rappresentante della storia della cultura, ma di ribadire che non ci troviamo dinanzi a due autori diversi e contrastanti, il primo filologo ed il secondo filosofo. Questo luogo comune è sopravvissuto per troppo tempo, nonostante le raccomandazioni dei curatori della edizione Kröner delle sue opere, che comunque solo nel 1913 videro il completamento. Si ricorderà che gli scritti dedicati alla filosofia greca durante il periodo iniziale dell'insegnamento di Basilea, videro la luce solo nei tre volumi dei *Philologica*; il primo nel 1910 a cura di Ernst Holzer, il secondo nel 1912 a cura di Otto Crusius, il terzo nel 1913 a cura di Wilhelm Nestle. In particolare ci riferiamo alle lezioni su Platone, oggetto di studio attento e meticoloso nei semestri invernali 1871-72 e 1873-74 (*Introduzione ai singoli dialoghi di Platone*) e in quello estivo 1876 (*Vita e dottrina di Platone*); nonché alle lezioni sui *Filosofi preplatonici* svolte nei semestri estivi 1872, 1873 e 1876.

E' singolare che, quando esaurisce la trattazione della filosofia greca, Nietzsche pensi alla sua svolta segnata da *Umano, troppo umano*; svolta che a questo punto non significa rottura o cambiamento rispetto alla prima fase, bensì evoluzione di un modo di far filosofia che va progredendo lentamente e senza dicotomia. D'altra parte Nietzsche aveva anche tentato di passare all'insegnamento di filosofia sin dall'inizio del 1871 (con il trasferimento a Dorpat di Gustav Teichmüller, che era titolare della seconda cattedra di filosofia a Basilea) e non vi riuscì per l'opposizione del titolare della prima cattedra (Karl Steffensen). A Teichmüller subentrò Eucken sino al 1874, poi Heinze per un solo anno (1875) e quindi Siebeck. A questo punto Nietzsche si rassegnerà ad insegnare ufficialmente filologia classica e ad occuparsi effettivamente e sempre di più di filosofia con un dialogo continuo con Platone e con i preplatonici, il cui interesse consente di comprendere meglio ed in pieno le tematiche che troviamo nelle opere del secondo periodo. Di ciò ne sono stati convinti fautori e sostenitori sia Wilhelm Nestle¹¹ sia Richard Oehler¹².

Seguendo soprattutto il suggerimento di Heidegger, che, leggendo Nietzsche, ha tenuto gli occhi costantemente puntati su Platone, il filosofo è lo “spettatore disinteressato”, di cui parlava già il suo maestro di fenomenologia. Sicché sulla scia di Husserl, il filosofo è colui che, nel flusso continuo dei fenomeni (di cui parlava già Eraclito), affacciandosi alla finestra del mondo, elabora una “nuova eidetica” della coscienza trascendentale. Per Heidegger lo sconvolgimento che il filosofo prova dinanzi allo scorrere del mondo è “uno stato d’animo fondamentale”, una “disposizione” [*Grundstimmung*] a provare stupore il cui inizio storico e teorico si trova presso i Greci¹³.

Chi prova stupore scopre la verità o, per dirla ancora con Heidegger, svela la realtà dopo essere fuggito dalla caverna dove era rimasto prigioniero al buio. La figura del filosofo è delineata nelle lezioni su Platone (nel paragrafo 11 del secondo ciclo). “Egli vive interamente immerso in astrazioni purissime, non vede e non ascolta più, non stima più ciò che stimano gli uomini, odia il mondo reale e cerca di divulgare il suo disprezzo”¹⁴. Nell’interpretazione del mito della caverna Heidegger sottolinea che la parte più congrua dal punto di vista teoretico non è rappresentata dalla prima parte del racconto (la liberazione e la scoperta della luce del sole), bensì dalla seconda parte del racconto (il ritorno presso i vecchi compagni di prigionia che non credono al loro compagno che, dopo essersi liberato e avere scoperto la verità, ridiscende per comunicare questo messaggio sconvolgente). Coloro che sono rimasti nella penombra della caverna non credono a colui che ha scoperto il sole, allegoricamente inteso come l’idea del bene (ἡ τοῦ αγαθοῦ ἰδέα); e tentano addirittura di ucciderlo per le cose che dice, ritenute non vere. Nel mito della caverna, esposto nel VII libro della *Repubblica*, secondo Heidegger¹⁵, compare l’idea di valore tanto cara alla filosofia del diciannovesimo secolo, che porterà Nietzsche a concepire la “trasvalutazione di tutti i valori” [*Umwertung aller Werte*]. Per cui Heidegger¹⁶ può tranquillamente sostenere che la filosofia di Nietzsche è da ritenersi come “capovolgimento del platonismo” [*Umkehrung des Platonismus*], ma non certo di Platone, distinguendo le involuzioni determinatesi sul piano metafisico con il platonismo e non già con Platone. La “trasvalutazione di tutti i valori”, che vuole attuare Nietzsche, è relativa al lungo periodo instauratosi dal platonismo al secolo XIX. Anzi Platone rappresenta l’espressione più matura della filosofia greca fondata sul concetto di θαυμάζειν. Di ciò Nietzsche è pur sempre consapevole in *Umano, troppo umano, I*, dove ricorda i preplatonici: “tutti i filosofi da Talete a Democrito mi sembrano straordinariamente difficili da conoscere: ma chi riesce a ricostruire quelle figure, si muove fra creazioni del tipo più potente e più puro”¹⁷.

Così possiamo riprendere la figura del filosofo che vive in solitudine (allegoricamente in una caverna), perché, dopo avere preso coscienza della verità che si nasconde dietro l’apparenza dei fenomeni, si trova su un piano esistenziale diver-

so da quello in cui si trova la maggior parte degli uomini comuni, che sono naturalmente portati a deridere se non a considerare pericoloso il modo di intendere, di dire e di vivere del filosofo. Richiamandosi ancora a Platone, sulla figura del filosofo e sulla sua liberazione dalle tenebre che nascondono la verità, Nietzsche osserva: “Dopo aver visto la luce del giorno e i veri ὄντα, [il filosofo] vive come in una caverna: gli altri uomini lo devono considerare un folle, se raccomanda loro di non credere più nella realtà delle cose che essi vedono e ascoltano”¹⁸. Queste parole di Nietzsche confermano che egli avesse presente il mito della caverna, di cui Platone parla nel settimo libro della *Repubblica*, poiché è fuor di dubbio che egli conoscesse i singoli dialoghi del filosofo greco.

Nella parte prima delle sue lezioni su Platone si trova un’affermazione molto significativa sulla valenza delle opere giovanili di un grande autore. Il riferimento da parte di Nietzsche è rivolto ai dialoghi giovanili di Platone, ma noi possiamo dire che si tratti di un autoelogio non dichiarato. “L’esperienza di tutti i grandi geni insegna che gli anni dai venti ai trenta racchiudono già tutti i germi della futura grandezza, perlopiù sotto forma di un’esuberante spinta all’esistenza: cruda, imperfetta, ma illimitatamente ricca. E’ senz’altro sbagliato considerare gli “scritti giovanili” come dialoghi sterili”¹⁹. Il riferimento è chiaramente rivolto a Platone, anzi al significato formale e contenutistico dei cosiddetti dialoghi giovanili di Platone, che Nietzsche considera molto indicativi, passando in rassegna la ricca bibliografia a lui più recente: Tennemann, Schleiermacher, Ast, Socher, Stalbaum, Ritter, Hermann, Zeller, Steinhart, Susemihl, Suckow, Munk, Bonitz, Ueberweg, von Stein, Schaarschmidt, Grote sono la prova che Nietzsche alla base della sua produzione matura possiede una formazione filologica e filosofica corposa. Egli è però in grado di elevarsi al di sopra di una filologia mummificata e di cogliere il senso vivo della filosofia che sorge con i Greci, con quei pensatori “tutti di un pezzo scolpiti da una sola pietra”²⁰. Ritornare ai Greci non significa rimanere seppelliti nella polvere del passato, ma riscoprire “la spinta alla filosofia”²¹; significa riscontrare un forte ed incessante interesse per la natura, che suscita “stupore nei confronti di ciò che si trova di fronte”²².

Non è dunque strano che Nietzsche, nelle sue lezioni sui preplatonici, dedichi il maggior numero di pagine e comunque la maggiore attenzione ad Eraclito; colui che ha concepito l’armonia che si determina dai contrari (ἁρμονία παλίντροπος), raffigurata dal fuoco, non tanto dalla guerra; l’idea di una fonte che genera i contrari nell’incessante divenire della natura. Noi siamo abituati a questo scorrere della natura; ma, se mutassero le pulsazioni del nostro corpo, muterebbero le varie fasi del tempo, poiché tutto ciò che accade fuori di noi è relativo a ciò che accade dentro di noi. Se il battito del nostro polso si rallentasse, “erba e fiori sarebbero considerati fissi e immutabili, così come ora ci appaiono le montagne”²³; se divenisse più veloce, “giorno e notte si alternerebbero come un minuto chiaro e scuro

e il sole sfreccerebbe precipitosamente sulla volta celeste”²⁴. Bisognerebbe leggere tutto quanto il capitolo dedicato ad Eraclito per rendersi conto dell’entusiasmo che Nietzsche prova nel parlare dell’antico sostenitore dell’eterno ritorno, giacché il continuo fluire del mondo, di cui si fece sostenitore Eraclito, è omologo all’eterno ritorno dell’uguale, di cui si fa sostenitore Nietzsche. Citando Helmholtz e von Bär, Nietzsche asserisce che “l’eterno divenire in un primo momento ha qualcosa di spaventoso e di inquietante; da paragonare in modo più appropriato alla sensazione con la quale qualcuno, in mezzo al mare, o in un terremoto, vede tutto mosso”²⁵.

Chi è in grado di cogliere il senso delle cose? il filosofo, l’uomo che si rinnova continuamente, colui che incarna l’eterno ritorno dell’uguale, non come stanca ripetitività, ma come differenza incessante; come un io che si rivitalizza ad ogni istante. Da qui l’equivoco della filosofia dell’identità preferita alla filosofia della differenza; ma differenza non significa diversità tra i generi, bensì peculiarità del singolo che tra i suoi simili esalta l’appartenenza ad un determinato genere, distinguendosi in modo personale, laddove non è sempre lo stesso, ma muta ad ogni istante del divenire. Così va inteso l’eterno ritorno dell’uguale di Nietzsche, omologo al continuo scorrere del tutto di Eraclito. E così si può comprendere la figura del superuomo: come uomo superiore non nel senso socio-politico, ma nel senso della capacità di divenire filosofo e di togliere le catene che gli sono state poste nel tempo.

In *Umano, troppo umano, II*, leggiamo: “*La libertà dello spirito* può essere data solo all’uomo nobilitato; a lui solo rende vicino l’alleggerimento della vita spargendo balsamo sulle sue ferite; egli per primo può dire di vivere per la gioia e per nessun altro scopo; e su ogni altra bocca il suo motto sarebbe pericoloso: *pace intorno a me e un prender piacere a tutte le cose più vicine*. - Con questo motto per singoli uomini, egli si ricorda di un’antica, grande e toccante parola, che fu detta per tutti, e che si è fermata sopra l’umanità intera, come un motto e un simbolo, per cui è destinato a perire chiunque ne adorni troppo presto la propria bandiera, - per cui è perito il cristianesimo”²⁶.

In questo aforisma 350 di *Umano, troppo umano, II*, si evince e si ribadisce lo schema centrale del sistema nietzscheano fondato, per così dire, su una precisa e chiara *pars destruens*, consistente nella messa da parte di tutte le “idee morali, religiose e metafisiche” che hanno caratterizzano la storia della civiltà occidentale da Platone in poi con il sopravvento, tra l’altro, del cristianesimo. In particolare Nietzsche non nega la filosofia di Platone, ma ciò che è divenuto il platonismo; egli non nega ciò che ha predicato Cristo, ma ciò che è diventato la religione cristiana nella sua involuzione storica. E a questo scopo invoca la liberazione dell’uomo attraverso una scienza nuova, la “gaia scienza”, in grado di togliere l’uomo dalla condizione animale in cui si è venuto a trovare; in grado di liberare l’uomo dalle sue catene millenarie.

Il tema della liberazione è presente, già nel titolo, in *Aurora*; l’opera che fa da tramite tra *Umano, troppo umano* e *La gaia scienza*. Evidentemente l’aurora rappresenta l’avvenire, la prospettiva di un nuovo mattino durante il quale si realizzi finalmente la liberazione dell’uomo. Nietzsche ha già realizzata la propria libertà, almeno sul piano della consapevolezza di ciò che vuole e intende, perché sa bene che il volare troppo in alto o il volare semplicemente comporta l’incomprensione da parte di chi vola troppo in basso o non riesce a sollevarsi da terra. Nel penultimo aforisma egli sottolinea una raccomandazione. “*Da non dimenticare!* Quanto più ci innalziamo, tanto più piccoli sembriamo a quelli che non possono volare”²⁷.

A tale scopo è da rileggere per intero l’ultimo aforisma con cui Nietzsche chiude *Aurora*, parlando (seppure alla prima persona plurale) di se stesso come di un navigante dello spirito. “*Noi, aerei naviganti dello spirito*. Tutti questi arditi uccelli che spiccano il volo nella lontananza, nell’estrema lontananza, di sicuro, a un certo momento non potranno più andar oltre e si appollaieranno su un pennone o su un piccolo scoglio - e per di più grati di questo miserevole ricetta! Ma a chi sarebbe lecito trarne la conseguenza che non c’è dinanzi più a loro nessuna immensa, libera via, che sono volati tanto lontano quanto è possibile volare? Tutti i nostri grandi maestri e precursori hanno finito coll’arrestarsi; e non è il gesto più nobile e il più leggiadro atteggiamento, quello con cui la stanchezza si arresta: sarà così anche per me e per te! Ma che importa a me e a te! *Altri uccelli voleranno oltre!* Questo nostro sapere e questa nostra fiducia spiccano il volo con essi e si librano in alto, salgono a picco sul nostro capo e oltre la sua impotenza, lassù in alto, e di là guardano nella lontananza, vedono stormi d’uccelli molto più possenti di quanto siamo noi, i quali agogneranno quel che sognammo noi, in quella direzione dove tutto è ancora mare, mare, mare! E dove dunque vogliamo arrivare? *Al di là* del mare? Dove ci trascina questa possente avidità, che è più forte di qualsiasi altro desiderio? Perché proprio in quella direzione, laggiù dove sono fino ad oggi *tramontati* tutti i soli dell’umanità? Un giorno si dirà forse di noi che, *volgendo la prua a occidente*, anche noi *speravamo* di *raggiungere un’India*, ma che fu il nostro destino naufragare nell’infinito? Oppure, fratelli miei? Oppure?”²⁸.

Il secondo capitolo di *Al di là del bene e del male* è dedicato ed intitolato a *Lo spirito libero*. Vi troviamo citati e ricordati sia Voltaire che Stendhal, ma l’opera risulta un attacco alla filosofia dogmatica, riconosciuta specificamente nell’idealismo, i cui rappresentanti “vanno in sollucchero per il buono, il vero, il bello e lasciano sguazzare nel loro stagno ogni sorta di variopinte, goffe e paciose idealità”²⁹.

Il filosofo che propugna Nietzsche è dunque un liberatore, in grado di progettare e di realizzare sia una *pars destruens* sia una *pars construens*; non solo una nuova filosofia fine a stessa, ma una filosofia che liberi l’uomo dalle sue catene millenarie. Quello di Nietzsche non è un messaggio politico-ideologico in

senso stretto; è un messaggio filosofico di difficile lettura, anche perché scritto in modo tale da potere essere decifrato e compreso non da tutti. Non è volutamente “aristocratico”, ma finisce con l’esserlo, perché non tutti gli uomini sono in grado di afferrare il senso della filosofia. Già il fatto stesso che la filosofia non procuri vantaggi materiali appare da sempre strano; figuriamoci una filosofia che si proponga come liberatrice. Liberatrice da che cosa? dalla mortalità? dalla povertà? dal giogo dei potenti? Forse questo progetto così ambizioso ha causato lo spostamento dell’attenzione su Nietzsche da destra a sinistra, causando un’ulteriore incomprensione di quel che egli ha veramente detto, tra l’altro in forma enigmatica e spesso contraddittoria. Però noi sappiamo che Nietzsche visse e pensò nella contraddizione. Ma sino ad un certo punto, perché alla tirannide della menzogna si sovrappone la tirannide della verità. La consapevolezza del carattere alienante del sapere costituisce una costante nell’itinerario segnato da Nietzsche, che comunque comprende di pervenire troppo presto a posizioni destinate ad essere incomprese. A questo punto non si può fare a meno di ricordare e citare *La gaia scienza*, laddove parla dell’esser nobili e dell’uomo folle, giacché «Essere nobili potrebbe allora forse voler dire: “avere delle follie per la testa”»³⁰. Nel senso che l’uomo saggio, il filosofo, non può non apparire folle, strano, incomprensibile, soprattutto quando provocatoriamente e allegoricamente propugna la morte di dio. L’aforisma 125 de *La gaia scienza* non a caso è intitolato *L’uomo folle*. L’uomo, che proclama la morte di dio, non può che apparire folle agli occhi della gente. Ma l’uomo, che proclama la morte di dio, non è in-sano, né tanto meno banalmente a-teo. E’ l’uomo che riconosce che gli uomini hanno ucciso dio nel tempo, durante la lunga fase platonico-cristiana della civiltà occidentale. Occorre rileggere tutto l’aforisma o ci si può limitare a citarne i passi salienti? “Dio è morto! Dio resta morto! E noi lo abbiamo ucciso!”³¹. L’uomo folle si rende conto di apparire incomprensibile, di giungere troppo presto con la sua lanterna, di non riuscire a far prendere coscienza agli uomini del misfatto che hanno compiuto. E prosegue: “Vengo troppo presto (...) non è ancora il mio tempo. Questo enorme avvenimento è ancora per strada e sta facendo il suo cammino: non è ancora arrivato fino alle orecchie degli uomini”³². L’uomo folle si rende conto che l’uomo comune non può e non sa ancora rinnovarsi; si rende conto che il suo messaggio risulta strano sino al punto da farlo apparire folle.

Dobbiamo ancora chiederci chi è l’uomo folle? E’ il filosofo che, scoprendo la verità, risulta incompreso e deriso; il filosofo che già conosciamo dalle lezioni su Platone e sui preplatonici. L’uomo folle dell’aforisma 125 è lo stesso dell’ultimo aforisma (il 342) de *La gaia scienza*, che secondo un progetto iniziale faceva parte di *Così parlò Zarathustra*. Infatti il quarto libro de *La gaia scienza* costituiva il primo paragrafo di *Così parlò Zarathustra*, a testimonianza del fatto che le due opere, oltre che da un punto di vista cronologico, si legano da un punto di

vista contenutistico. L’aforisma 342 de *La gaia scienza (Incipit tragoedia)* presenta già Zarathustra all’età di trent’anni, all’inizio della sua missione nel mondo. Non appaia strano un giudizio positivo su *Socrate morente*, presentato nell’aforisma 340, prima di presentare *Il peso più grande* dell’aforisma 341. Abbiamo mai letto gli ultimi tre aforismi de *La gaia scienza* tutti e tre d’un fiato? Riproviamo, per capire quanta sistematicità si può riscontrare nella apparente asistematicità aforistica di Nietzsche. *Socrate morente* è uno “spirito maligno e ammaliatore, beffardo e innamorato, che faceva tremare e singhiozzare i giovani più tracotanti, non fu soltanto il più saggio chiaccherone che sia mai esistito: fu altrettanto grande nel tacere”³³. In questo caso Socrate è visto positivamente, perché viene rappresentato come il filosofo capace di interpretare la vita nella sua dimensione autentica, pur nello scorrere continuo del divenire, che può risultare ripetitivo e pedissequo. Infatti *Il peso più grande* consisterebbe in ciò: “Questa vita, come tu ora la vivi e l’hai vissuta, dovrai viverla ancora una volta e ancora innumerevoli volte, e non ci sarà in essa mai niente di nuovo, ma ogni dolore e ogni piacere e ogni pensiero e sospiro, e ogni indicibilmente piccola e grande cosa della tua vita dovrà fare ritorno a te, e tutte nella stessa sequenza e successione - e così pure questo ragno e questo lume di luna tra i rami e così pure questo attimo e io stesso. L’eterna clessidra dell’esistenza viene sempre di nuovo capovolta e tu con essa, granello della polvere!”³⁴. Qui vengono riproposti più temi contemporaneamente: l’eterno ritorno dell’uguale, l’oltre-uomo, il nihilismo, la volontà di potenza, la trasvalutazione di tutti i valori. Rivivere la stessa vita, anzi un solo istante allo stesso modo in cui si è vissuti un istante precedente, questo sarebbe l’aspetto peggiore per l’uomo nuovo, per l’oltre-uomo, che deve, non solo liberarsi degli schemi stereotipati del passato, ma pure e soprattutto rinnovarsi continuamente. Ecco perché Nietzsche parla del filosofo come di un aristocratico, di un uomo particolare che esce fuori dal comune, di un uomo che risulta fuori da ogni schema morale abituale. In *Al di là del bene e del male* egli ne dà una sintesi efficace: «Un filosofo: un uomo, cioè, che costantemente vive, vede, ascolta, sospetta, spera, sogna cose fuori dell’ordinario; che viene colto dai suoi stessi pensieri quasi dal di fuori, dall’alto e dal basso, come da quel genere di avvenimenti e di fulmini che è *suo proprio*; e forse è egli stesso una procella che si avvanza gravida di nuovi fulmini; un uomo fatale, intorno al quale c’è sempre un brontolio e un rovinio, qualcosa che si cretta e sinistramente accade. Un filosofo: ahimè, un essere che spesso sfugge a se stesso, spesso ha timore di sé - tuttavia è troppo curioso per non “tornare” sempre di nuovo a “sé”»³⁵.

Ancora una volta risuona il tema dell’eterno ritorno dell’uguale, legato al tema del filosofo o dell’oltre-uomo; il tema della trasvalutazione di tutti i valori che egli stesso, nella *Genealogia della morale* (nell’aforisma 24 della terza dissertazione *Che significano gli ideali ascetici?*), rimanda a *La gaia scienza* (nell’afo-

risma 344) autocitandosi a proposito dell'“uomo verace”, ma non senza criticare l'ideale ascetico su cui è stata fondata la filosofia del passato, compresa quella di Schopenhauer. Egli intende spiegare il difetto della filosofia platonico-cristiana, partendo “dal fatto che l'ideale ascetico è stato fino a oggi *padrone* di ogni filosofia, dal fatto che la verità è stata posta come essere, come Dio, come la stessa istanza suprema, dal fatto che non *era* in alcun modo *lecito* alla verità essere problema”³⁶.

Al vecchio dio deve o dovrebbe subentrare l'uomo nuovo, anzi l'uomo che si rinnova continuamente; giacché l'io stesso è una categoria vuota, una finzione della vecchia logica basata sulla categoria egologica del *sum* di stampo cartesiano; a questa vecchia logica bisognerebbe contrapporre la logica imperniata sull'*est*, anziché appunto sul *sum*; sull'essere inteso come relazione e come continuo divenire. Da questo punto di vista non ha più senso parlare di mondo vero e mondo apparente, poiché il mondo è ciò che noi siamo, vogliamo e sappiamo essere. Ancora una volta bisogna tenere a mente il progetto che Nietzsche tiene saldo sino agli ultimi giorni di lucidità. “La volontà di potenza” è il “*tentativo di una trasvalutazione di tutti i valori*”³⁷. Così comprendiamo l'anticristo, che non è il negatore di Cristo, ma colui che esalta ciò che Cristo ha predicato e che nel tempo è stato negato dagli stessi cristiani. “E' un abuso senza pari che quelle formazioni e deformazioni della decadenza che si chiamano “Chiesa cristiana”, “fede cristiana” e “vita cristiana”, si designino con quel nome sacro”³⁸. Non sembri scandalosa l'affermazione: “la Chiesa è la barbarizzazione del cristianesimo”³⁹. Nietzsche intende condannare ciò che il cristiano è diventato nel tempo: «cittadino, soldato, magistrato, operaio, commerciante, studioso, teologo, prete, filosofo, agricoltore, artista, patriota, politico, “principe” (...). Tutta la vita del cristiano è infine esattamente la vita *da cui Cristo predicava il distacco*»⁴⁰. Così nei *Frammenti postumi 1887-1888* e poi ne *L'Anticristo*, dove ancora una volta la chiesa cristiana è ritenuta “la massima di tutte le corruzioni immaginabili”⁴¹.

Ci voleva coraggio ad affermare questo ateismo e questo nihilismo così radicali; ma noi sappiamo che Nietzsche non sapeva usare le mezze misure, né tanto meno il compromesso accademico. Una filosofia della liberazione non poteva non risultare eclatante sia nel contenuto sia nella forma; nella forma più dello stesso contenuto, perché la forma non risulti priva di contenuti; di quei contenuti che vogliono essere paradossali, enigmatici, indecifrabili, sconvolgenti, contraddittori. Lo stesso Zarathustra non appare più scandaloso sia quando ribadisce “che Dio è morto!”⁴²; sia quando ribadisce che il “superuomo è il senso della terra”⁴³.

Nietzsche dava senso alle cose e alle forme del suo pensiero e della sua scrittura, dialogando con i compagni di sempre, con quei filosofi che erano vissuti prima di Socrate e di Platone; con quei filosofi greci che sono i veri filosofi ai quali richiarmasi, ancora nella primavera del 1888. Chi sono questi filosofi greci? “So-

no tutti personaggi aristocratici, che se ne stanno in disparte dal popolo e dal costume, di vasta esperienza, seri fino alla tetraggine, con l'occhio lento, non estranei agli affari di Stato e alla diplomazia. Anticipano sui saggi tutte le grandi concezioni delle cose: le rappresentano essi stessi, si erigono in sistema”⁴⁴.

Sicché noi possiamo concludere (ma si fa per dire) che Nietzsche, studiando i preplatonici e Platone, elabora i propri concetti-chiave, che ritroviamo nelle opere della maturità, in quelle solitamente più lette senza il supporto fondamentale delle opere giovanili, che purtroppo risultano quelle solitamente meno lette. Ma potrebbe risultare tutto Nietzsche solitamente poco letto, pur essendo ufficialmente molto citato?

NOTE

¹ Cfr. C. P. JANZ, *Vita di Nietzsche*, Laterza, Roma-Bari 1980, Vol. I, pp. 763-4.

² Cfr. F. NIETZSCHE, *Umano, troppo umano, I*, in *Opere*, Adelphi, Milano 1977, Volume IV, tomo II, p. 4.

³ Ivi, p. 186.

⁴ Ivi, p. 5.

⁵ Ivi, pp. 6-7.

⁶ Cfr. Id., *Considerazioni inattuali*, in *Opere*, Adelphi, Milano 1976, Volume III, Tomo I, p. 457.

⁷ Cfr. G. PENZO, *Invito al pensiero di Nietzsche*, Mursia, Milano 1990, p. 50.

⁸ Cfr. VOLTAIRE, *Dizionario filosofico*, Mondadori, Milano 1962, p. 620.

⁹ Cfr. F. NIETZSCHE, *Plato amicus sed. Introduzione ai dialoghi platonici*, a cura di P. DI GIOVANNI, Torino 1991.

¹⁰ Cfr. Id., *I filosofi preplatonici*, a cura di P. DI GIOVANNI, Laterza, Roma-Bari 1994.

¹¹ Cfr. W. NESTLE, *Friedrich Nietzsche und die griechische Philosophie*, in «Neue Jahrbuch für dem klassischen Altertum», 1912.

¹² Cfr. R. OEHLER, *Friedrich Nietzsche und die Vorsokratiker*, Leipzig 1904.

¹³ Cfr. M. HEIDEGGER, *Che cos'è la filosofia*, Genova 1988, pp. 40-1.

¹⁴ Cfr. F. NIETZSCHE, *Plato amicus sed. Introduzione ai dialoghi di Platone*, cit., p. 82.

¹⁵ Cfr. M. HEIDEGGER, *La dottrina platonica della verità*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, p. 182.

- ¹⁶ Cfr. Id., *Nietzsche*, Pfullingen 1961, vol. II, p. 221.
- ¹⁷ Cfr. F. NIETZSCHE, *Umano, troppo umano, I*, cit., pp. 185-6.
- ¹⁸ Cfr. Id., *Plato amicus sed. Introduzione ai dialoghi platonici*, cit., p. 82.
- ¹⁹ Ivi, pp. 49-50.
- ²⁰ Cfr. Id., *I filosofi preplatonici*, cit., p. 4.
- ²¹ Ivi, p. 7.
- ²² *Ibidem*.
- ²³ Ivi, p. 56.
- ²⁴ *Ibidem*.
- ²⁵ Ivi, p. 59.
- ²⁶ Cfr. Id., *Umano, troppo umano, II*, in *Opere*, Adelphi, Milano 1967, volume IV, tomo III, p. 265.
- ²⁷ Cfr. Id., *Aurora*, in *Opere*, Adelphi, Milano 1964, volume V, tomo I p. 269.
- ²⁸ *Ibidem*.
- ²⁹ Cfr. Id., *Al di là del bene e del male*, in *Opere*, Adelphi, Milano 1976, volume VI, tomo II, p. 45.
- ³⁰ Cfr. Id., *La gaia scienza*, in *Opere*, Adelphi, Milano 1965, volume V, tomo II, p. 52.
- ³¹ Ivi, p. 130.
- ³² *Ibidem*.
- ³³ Ivi, p. 201.
- ³⁴ Ivi, pp. 201-2.
- ³⁵ Cfr. Id., *Al di là del bene e del male*, cit., pp. 201-2.
- ³⁶ Cfr. Id., *La genealogia della morale*, in *Opere*, cit., volume VI, tomo II, cit. p. 357.
- ³⁷ Cfr. Id., *Frammenti postumi 1888-1889*, in *Opere*, Adelphi, Milano 1974, volume VIII, tomo III, p. 304.
- ³⁸ Ivi, p. 305.
- ³⁹ Cfr. Id., *Frammenti postumi 1887-1888*, in *Opere*, Volume VIII, tomo II, Milano 1971, p. 364.
- ⁴⁰ *Ibidem*.
- ⁴¹ Cfr. Id., *L'Anticristo*, in *Opere*, Adelphi, Milano 1975, volume VI, tomo III, pp. 259-60.
- ⁴² Cfr. Id., *Così parlò Zarathustra*, in *Opere*, Adelphi, Milano 1973, volume VI, tomo I, p. 5.
- ⁴³ Ivi, p. 6.
- ⁴⁴ Cfr. Id., *Frammenti postumi 1888-1889*, cit., p. 68.