



HAL
open science

La figura dello spirito libero nell'opera di Friedrich Nietzsche

Rachele Salerno

► **To cite this version:**

Rachele Salerno. La figura dello spirito libero nell'opera di Friedrich Nietzsche. Philosophy. Université Paris sciences et lettres; Scuola internazionale di alti studi "scienze della cultura" (Modena), 2020. Italian. NNT : 2020UPSLE021 . tel-03282133

HAL Id: tel-03282133

<https://theses.hal.science/tel-03282133>

Submitted on 8 Jul 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



THÈSE DE DOCTORAT

DE L'UNIVERSITÉ PSL

Préparée à l'École Normale Supérieure de Paris

Dans le cadre d'une cotutelle avec la Scuola internazionale di Alti Studi,
Fondazione Collegio San Carlo

La figure de l'esprit libre dans l'œuvre de Friedrich Nietzsche

La figura dello spirito libero nell'opera di Friedrich Nietzsche

Soutenue par

Rachele SALERNO

Le 30 septembre 2020

Ecole doctorale n° 540

**École doctorale Lettres, Arts,
Sciences humaines et
sociales**

Spécialité

Philosophie

Composition du jury :

Maria João, MAYER BRANCO
Professora Auxiliar, Universidade Nova de Lisboa *Rapporteur*

Claus, ZITTEL
Professor Dr., Universität Stuttgart *Rapporteur*

Paolo, D'IORIO
Directeur de recherche, CNRS/ENS *Directeur de thèse*

Maria Cristina, FORNARI
Professoressa associata, Università del Salento *Présidente*

Vivetta, VIVARELLI
Professoressa ordinaria, Università di Firenze *Co-directeur de thèse*

Giuliano, CAMPIONI
Professore emerito, Università di Pisa *Examineur*



FSC

Scuola internazionale di Alti Studi “Scienze della Cultura”

Fondazione Collegio San Carlo di Modena

in cotutela con



École Normale

Supérieure de Paris

École doctorale Lettres, Arts, Sciences humaines et sociales

Tesi di Perfezionamento di

Direttori di tesi:

chiar.mo prof. Paolo
D'Iorio

chiar.ma prof.ssa Vivetta
Vivarelli

Relatori:

chiar.ma prof.ssa Maria João Mayer
Branco

chiar.mo prof. Giuliano Campioni
chiar.ma prof.ssa Maria Cristina Fornari
chiar.mo prof. Claus Zittel

RACHELE SALERNO

**LA FIGURA DELLO SPIRITO LIBERO NELL'OPERA DI
FRIEDRICH NIETZSCHE**

XVIII ciclo di dottorato A.A. 2019/2020

La figure de l'esprit libre dans l'œuvre de Friedrich Nietzsche

Résumé de la thèse

La figure de l'esprit libre est sans aucun doute l'une des plus significatives et des plus prégnantes de l'œuvre philosophique de Friedrich Nietzsche. Toutefois, face à la portée notable et reconnue de cette figure philosophique, il convient de noter l'absence, dans la littérature sur Nietzsche, d'une contribution consacrée de manière organique à l'esprit libre, à son origine, à son développement et aux facettes nombreuses et complexes qu'il prend dans les différentes périodes de la production nietzschéenne. Il ne faut pas en déduire que le rôle de l'esprit libre dans la philosophie de Nietzsche a été complètement ignoré. Cependant, on observe une tendance - à quelques exceptions près - à considérer la liberté d'esprit comme un problème secondaire ou plutôt accessoire et fonctionnel à l'examen d'autres thèmes ; ou bien, une propension à se concentrer sur des déclinaisons individuelles et des périodes spécifiques, tout en renonçant à une vision d'ensemble de la notion d'esprit libre.

L'un des premiers à avoir reconnu et souligné l'importance de la réflexion sur la liberté d'esprit dans la philosophie de Nietzsche est Charles Andler, auteur de *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, monumentale biographie intellectuelle du philosophe, publiée en six volumes entre 1920 et 1931¹.

Andler a le mérite d'avoir mis en évidence les influences françaises sur la philosophie de Nietzsche, en s'opposant à un stéréotype qui considérerait Nietzsche comme un représentant typique de l'esprit allemand. Le cinquième des six volumes de *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, est consacré à la « période française » du philosophe et s'ouvre sur l'affirmation selon laquelle la liberté d'esprit représenterait, dans les écrits entre *Humain, trop humain* et *Le Gai savoir*, que Andler définit « second système » du philosophe, le « type supérieur d'activité intellectuelle »². Compte tenu de l'extension de la matière traitée, Andler ne parvient pas à une lecture approfondie des différents sujets, mais la prémisse citée ci-dessus a le mérite de constater l'importance de la notion de liberté d'esprit dans la pensée

¹ Charles Andler, *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, Bossard, Paris 1920.

² C. Andler, *op. cit.*, p. 21.

de Nietzsche. Cependant, puisqu'il interprète l'esprit libre comme une figure associée à une période spécifique, qu'il définit « période française » ou « second système », Andler semble s'inscrire dans une tendance selon laquelle la philosophie de l'esprit libre n'aurait été qu'une parenthèse positiviste et inspirée par les Lumières, qui serait terminée avec la publication d'*Ainsi parlait Zarathoustra*. D'ailleurs cette hypothèse remonte, en termes beaucoup plus explicites et péremptoires, à l'essai sur Nietzsche publié par Lou Salomé, qui identifiait précisément dans la période comprise entre la publication du *Gai savoir* et celle de *Zarathoustra* un tournant philosophique qui aurait prévu - à son avis - « l'adieu à l'idéal cognitif purement logique observé jusque là et à la rigueur théorique de "l'esprit libre" lié à l'intellect »³.

Dans les années cinquante du vingtième siècle, en partie sur la base des travaux de Charles Andler, l'Italien Remo Cantoni publia un article intitulé *La figura del «Freigeist» nella filosofia di Nietzsche*⁴. À Cantoni revient le mérite d'avoir tracé l'évolution de cette figure, de *Humain, trop humain* à *Par-delà bien et mal*. Malgré les nombreux éléments d'intérêt de l'analyse de Cantoni, son interprétation reste viciée par une certaine conception de Nietzsche qui ne sera bouleversée que par la publication de l'édition critique Colli-Montinari. À propos de l'évolution de l'esprit libre dans les écrits de Nietzsche, par exemple, Cantoni écrit : « Dans les développements de la pensée de Nietzsche, la figure du *Freigeist* perd son halo illuministe et se rapproche progressivement de la figure romantique et aristocratique de l'homme qui, étant devenu conscient, vit une volonté de puissance indomptable »⁵. Ici réapparaît, en fin de compte, l'idée d'une dichotomie entre un Nietzsche romantique et un Nietzsche des Lumières, où les Lumières constitueraient une phase de transition.

À cet égard, une trentaine d'années plus tard, Montinari a dénoncé comme un grand malentendu dans les études sur Nietzsche la tendance à reléguer la phase de l'esprit libre à une parenthèse qui se serait achevée avec la publication du *Zarathoustra* : « Il y a, dans les études consacrées à Nietzsche, un insupportable malentendu, qui tend à minimiser le tournant représenté par *Humain, trop humain* dans l'œuvre de Nietzsche, dans le développement de sa philosophie. On tend à isoler la phase dite de l'esprit libre de celle

³ Lou Andreas-Salomé, *Friedrich Nietzsche à travers ses œuvres*, Grasset, Paris 1992.

⁴ Remo Cantoni, *La figura del 'Freigeist' nella filosofia di Nietzsche*, dans *Mito e Storia*, Mondadori, Milano 1953, pp. 142-183.

⁵ R. Cantoni, *op. cit.*, p. 179.

qui commencerait trois ou quatre ans plus tard avec l'apparition en 1881-1882 de la pensée de l'éternel retour, puis avec *Ainsi parlait Zarathoustra*, parce qu'on y voit une sorte de retour de Nietzsche à des positions métaphysiques »⁶.

L'idéal de l'esprit libre subit en effet un changement profond précisément dans la période indiquée par certains lecteurs de Nietzsche comme celle de son tournant philosophique. Cependant l'esprit libre ne disparaît pas complètement de la réflexion du philosophe, et arrive même à véhiculer certaines des idées les plus significatives de la soi-disante dernière période de Nietzsche.

L'édition critique des œuvres de Nietzsche réalisée par Giorgio Colli etazzino Montinari est une condition indispensable pour dissiper le malentendu qu'on a mentionné. Le premier apparat critique ajouté à l'édition par Montinari concerne précisément les années entre 1874 et 1878, à savoir celles du prétendu tournant positiviste de Nietzsche. Les efforts de Montinari ont convergé dans le volume *Nachbericht zur vierten Abteilung*, qui contient un examen minutieux du matériel manuscrit datant de l'époque de rédaction d'*Humain, trop humain* et de ses annexes. Le *Nachbericht* constitue donc une précieuse collection des éléments nécessaires à une enquête sur les origines de l'esprit libre, même s'il ne propose pas d'interprétations à cet égard (ce qui d'ailleurs n'était pas son but). Quant aux autres contributions de Montinari, il a aussi le mérite d'avoir encouragé l'étude des sources de Nietzsche, en particulier des sources françaises du philosophe.

Un exemple de cette approche, en plus liée au sujet de l'esprit libre, est *Nietzsche und die Masken des freien Geistes. Montaigne, Pascal, Sterne* par Vivetta Vivarelli, étude monographique qui constitue un point de référence essentiel pour notre travail, grâce à l'exploration précise et ponctuelle de trois sources littéraires et philosophiques fondamentales pour la caractérisation nietzschéenne de l'esprit libre⁷. Il convient aussi de citer la plus récente monographie de Guillaume Métayer, *Nietzsche et Voltaire - de la liberté de l'esprit et de la civilisation*, consacrée à un examen approfondi et bien documenté de la relation entre les deux auteurs, avec une attention particulière à la question de la liberté de l'esprit⁸. Bien que ces deux contributions traitent explicitement

⁶azzino Montinari, « Nietzsche contra Wagner : été 1878 », in *Nietzsche*, sous la direction de Marc Crépon, Paris, Éditions de l'Herne, 2000, p. 237.

⁷ Vivetta Vivarelli, *Nietzsche und die Masken des freien Geistes. Montaigne, Pascal, Sterne*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1998.

⁸ Guillaume Métayer, *Nietzsche et Voltaire: De la liberté de l'esprit et de la civilisation*, Flammarion, Paris 2011.

et presque exclusivement de la notion d'esprit libre, leur objectif déclaré n'est pas de tracer l'évolution de cette figure philosophique dans l'œuvre de Nietzsche. Le focus sur l'étude des sources offre des informations précieuses, sans toutefois répondre à la question de recherche que nous nous sommes posée au début de ce travail.

Un cas encore différent dans l'histoire des études sur l'esprit libre est *Philosophie de l'esprit libre*, publié en 2004 par Paolo D'Iorio et Olivier Ponton, un recueil qui rassemble une série de contributions, cohérentes d'un point de vue méthodologique et thématique, sur différents aspects de la philosophie de l'esprit libre et représente une convergence notable entre les études philosophiques et la critique génétique⁹. Dans ce cas, bien que nous soyons loin d'une simple enquête sur les sources et que l'intention du volume soit de tracer un profil plus ample de la notion d'esprit libre, le travail de recherche se focalise explicitement sur la période d'*Humain, trop humain*.

Deux importantes monographies des éditeurs du volume cité ci-dessus sont consacrées à la même période de production nietzschéenne. *Nietzsche - Philosophie de la légèreté* par Olivier Ponton est une analyse minutieuse du concept de légèreté chez Nietzsche à partir de l'hypothèse que sa philosophie sous-tend une morale de légèreté¹⁰. Dans la cinquième partie de la monographie de Ponton, l'auteur se concentre particulièrement sur la question de la libération de l'esprit : allègement de la vie et liberté d'esprit sont en fait deux thèmes très proches dans les écrits préparatoires d'*Humain, trop humain*, à tel point que Nietzsche en vient à identifier, dans un fragment posthume datant de ces années, les esprits libres avec « les dieux à la vie facile » (eKGWB / NF-1876,17 [85]) ». Le commentaire de Ponton sur cette affirmation a le mérite de souligner le lien entre liberté d'esprit et vie contemplative, pour lequel la légèreté des esprits libres consisterait en une vie retirée dans des « cloîtres modernes » où les penseurs peuvent expérimenter de nouvelles formes de vie.

L'étude de Paolo D'Iorio *Le Voyage de Nietzsche à Sorrente*, une enquête sur les origines de la philosophie de l'esprit libre pendant le séjour de Nietzsche à Sorrente entre 1876-1877, est encore plus proche du sujet qui nous intéresse, en particulier pour la première partie de notre travail¹¹. L'analyse minutieuse des fragments posthumes de Nietzsche et

⁹ Paolo D'Iorio, Olivier Ponton (a cura di), *Nietzsche. Philosophie de l'esprit libre. Études sur la genèse de «Choses humaines, trop humaines»*, Éditions rue d'Ulm, Paris 2004.

¹⁰ Olivier Ponton, *Nietzsche - Philosophie de la Légèreté*, de Gruyter, Berlin - New York 2007.

¹¹ Paolo D'Iorio, *Le voyage de Nietzsche à Sorrente : genèse de la philosophie de l'esprit libre*, CNRS éditions, Paris 2012.

le recours aux témoignages des amis qui ont partagé le séjour en Italie avec le philosophe ont permis à D'Iorio de fournir un aperçu très complet du revirement philosophique qui conduira à la publication d'*Humain, trop humain*, le livre pour esprit libres. L'étude retrace donc les premières étapes de cette figure philosophique dans la pensée de Nietzsche, en se concentrant cependant dans une plus large mesure, par cohérence avec ses objectifs, sur le voyage à Sorrente et les motifs qui y sont liés dans l'œuvre du philosophe.

Bien qu'ils ne partent pas de l'hypothèse que l'idéal de l'esprit libre soit une prérogative de la phase « positiviste » de Nietzsche, les travaux cités jusqu'ici contribuent - en se concentrant sur la période d'*Humain, trop humain* - à renforcer l'impression que l'esprit libre est indissolublement lié à cette époque spécifique de la philosophie nietzschéenne.

D'un certain point de vue *Die Leidenschaft der Erkenntnis* de Marco Brusotti, une monographie monumentale consacrée au concept de la passion de la connaissance, représente une exception¹². Brusotti observe qu'il existe un lien étroit entre la liberté de l'esprit et l'idée de la passion de la connaissance et analyse cette dernière dans le *Gai savoir* et dans *Zarathoustra*, ainsi que dans *Aurore*. Cependant, l'esprit libre représente une matière presque marginale dans l'étude de Brusotti, bien qu'il constitue l'une des rares contributions sur la liberté d'esprit dans les œuvres entre *Aurore* et *Zarathoustra*.

Le titre du récent recueil d'essais *Nietzsche's Free Spirit Philosophy*, éditée par Rebecca Bamford, laisse espérer une analyse, sinon exhaustive, au moins suffisamment complète de la philosophie nietzschéenne de l'esprit libre¹³. Toutefois, en raison de la nature variée et non organique d'un point de vue méthodologique des contributions, le volume ne peut pas être considéré comme une analyse complète et définitive sur le sujet de l'esprit libre. La structure du recueil, divisé en une première partie consacrée aux origines de la philosophie de l'esprit libre et une seconde partie destinée plutôt à ses développements et perspectives, exclut d'un côté la possibilité d'un aperçu des différentes étapes de l'évolution de cet idéal dans la pensée de Nietzsche. D'un autre côté, toutefois, il a le mérite de prendre en compte aussi la période de *Par-delà bien et mal*. De plus, *Nietzsche's Free Spirit Philosophy* s'inscrit dans le cadre d'un regain d'intérêt pour les œuvres du «

¹² Marco Brusotti, *Die Leidenschaft der Erkenntnis*, de Gruyter, Berlin - New York 1997.

¹³ Rebecca Bamford (ed.), *Nietzsche's free spirit philosophy*, Rowman & Littlefield International, Londres 2015.

middle period » nietzschéen dans le monde anglo-saxon¹⁴, marqué par la publication du récent *Nietzsche's Free Spirit Works : a dialectical reading* par Matthew Meyer¹⁵. La monographie est consacrée aux cinq livres de la « *Freigeisterei* » nietzschéenne, que Meyer se propose d'interpréter comme « un Bildungsroman dialectique construit intentionnellement »¹⁶. Bien que l'idée de lire ces œuvres comme un *Bildungsroman* permette à Meyer de dépasser les limites de l'approche typiquement anglo-saxonne qui voit dans ces écrits un bloc monolithique d'aphorismes isolés, il reste douteux que l'on puisse attribuer à Nietzsche l'intention de composer un roman de formation par étapes, et en effet il est possible de démontrer que les différents noyaux thématiques de la philosophie de l'esprit libre subissent une évolution inégale et individuelle, résultant d'une réflexion continue de Nietzsche sur ses propres positions. En outre, en se concentrant sur le « middle period » de Nietzsche, l'étude ne prend presque pas du tout en compte *Par-delà bien et mal*, écrit fondamental pour nos objectifs.

À ce dernier ouvrage de Nietzsche, dont le deuxième chapitre est consacré à l'esprit libre, une plus grande attention a été accordée dans le contexte allemand, en partie à cause d'un préjugé culturel qui a toujours vu les Français plus intéressés par le Nietzsche « positiviste » et les Allemands plus focalisés sur sa philosophie mature.

Dans les nombreuses études, même récentes, qui ont été consacrées à *Par-delà bien et mal* et qui ont abouti à la publication du *Historischer und Kritischer Kommentar* de l'œuvre de Nietzsche sous la direction de Andreas Urs Sommer, on retrouve de nombreuses réflexions sur l'esprit libre dans cette phase tardive de la philosophie de Nietzsche, dont le domaine d'intérêt reste néanmoins limité. Il s'agit d'articles qui, bien qu'ils soient approfondis et détaillés, ne sont pas par leur nature capables d'offrir une vue d'ensemble sur le thème de l'esprit libre, qui fait l'objet de notre travail. Une exception partielle est l'article détaillé de Volker Gerhardt consacré au deuxième chapitre de *Par-delà bien et mal*, intitulé significativement *Ein alter Begriff für eine neue Zukunft*, dans

¹⁴ Ruth Abbey, *Nietzsche's Middle Period*, Oxford University Press, Oxford 2000; Keith Ansell-Pearson, *Nietzsche's Search for Philosophy: On the Middle Writings*, Bloomsbury, Londres 2018

¹⁵ Meyer, Matthew, *Nietzsche's Free Spirit Works - A Dialectical Reading*, Cambridge University Press, Cambridge 2019.

¹⁶ Meyer, Matthew, *op. cit.*, p. 3.

lequel Gerhardt propose une interprétation qui présuppose l'idée d'une évolution de l'esprit libre dans l'œuvre de Nietzsche¹⁷.

Bien que cette idée puisse désormais être considérée répandue, et donc le malentendu qui a relégué la philosophie de l'esprit libre à une parenthèse positiviste peut être considéré surmonté, aucun des travaux mentionnés ci-dessus ne s'est jamais fixé pour objectif d'analyser les différentes étapes de l'évolution de cette figure. Et c'est à ce manque que nos travaux de recherche entendent remédier.

Tout en tenant compte des précieuses contributions qui ont jusqu'ici mis l'accent sur des aspects particuliers de la notion d'esprit libre, le but de nos recherches est de suivre son développement depuis ses origines dans *Humain, trop humain* jusqu'aux innovations que Nietzsche introduit dans *Par-delà bien et mal*. À cette fin, notre étude s'est concentrée principalement sur les textes du philosophe, en tenant compte à la fois de ceux publiés et du vaste matériel manuscrit. L'application à un contexte plus ample d'une méthodologie qui s'était déjà avérée fructueuse - par exemple dans le cas du *Voyage de Nietzsche à Sorrente* - nous a permis de reconstruire le chemin de l'esprit libre dans l'œuvre de Nietzsche de manière facettée et aussi exhaustive que possible. Nous croyons que précisément l'analyse philosophique de la figure de l'esprit libre à partir des éléments textuels constitue la principale raison d'intérêt et de nouveauté de notre recherche.

Première partie

La première partie, correspondant au premier chapitre de la thèse, est consacrée à l'enquête sur l'origine de la figure de l'esprit libre et se concentre donc sur les manuscrits des années 1876-1877, à savoir les notes qui ont porté à la rédaction d'*Humain, trop humain*, le livre « pour les esprits libres ».

Le concept d'esprit libre est présent dans la philosophie de Nietzsche déjà à l'époque de *La Naissance de la Tragédie*, sous la forme d'un projet jamais réalisé d'écrire un livre intitulé *La Tragédie et les esprits libres* (cf. par exemple eKGWB/NF-1870,5[1]). À ce

¹⁷ Volker Gerhardt, *Ein alter Begriff für eine neue Zukunft : das zweite Hauptstück: "der freie Geist"*, in Marcus Andreas Born (a cura di) *Friedrich Nietzsche: "Jenseits von Gut und Böse"*, de Gruyter, Berlin 2014, pp. 47-67.

stade précoce, le philosophe utilisait l'expression presque toujours au pluriel, en accordant aux esprits libres une opposition générique à l'attitude superficielle et non critique. Ce n'est qu'à partir de 1876 que Nietzsche attribue une prégnance philosophique caractéristique à la notion d'esprit libre, comme en témoigne son intention de publier une cinquième considération intempestive intitulée *L'Esprit libre*.

Afin de retracer les premières étapes du chemin de l'esprit libre dans l'œuvre de Nietzsche, on a pris en compte les écrits de son tournant philosophique, à savoir les notes prises pendant le séjour à Sorrente de l'hiver 1876-1877. Invité de Malwida von Meysenbug sur la côte italienne, le philosophe dictait à son jeune étudiant Albert Brenner une série de réflexions qui constituent à la fois une réélaboration des notes précédentes et la base à partir de laquelle Nietzsche procédera à la rédaction de la version définitive d'*Humain, trop humain*. Le texte de la dictée est toujours conservé auprès du Goethe-Schiller Archiv de Weimar, et occupe une centaine des pages d'un carton connu sous le nom de *Sorrentiner Papiere*, « Papiers de Sorrente », que nous avons eu l'occasion d'analyser attentivement lors d'un séjour de recherche à Weimar. La position de ce texte, à mi-chemin entre les premières notes sur l'esprit libre et *Humain, trop humain*, en fait un point d'observation privilégié pour retracer l'origine du concept de *Freigeist* dans la philosophie de Nietzsche.

La centaine de pages de la dictée de Brenner contient de nombreux aphorismes que Nietzsche a soigneusement numérotés et divisés en six groupes thématiques. Le cinquième de ces six groupes, composé de 22 aphorismes, est organiquement dédié au thème de l'esprit libre et représente donc, en effet, un chapitre de l'œuvre que Nietzsche était en train de préparer. Un chapitre sur l'esprit libre qui, cependant, ne réapparaîtra pas sous la même forme dans *Humain, trop humain*. En fait, dans l'ouvrage publié, les aphorismes sur l'esprit libre de la dictée à Brenner sont rassemblés - dans un ordre différent et en partie sous une forme différente - dans le chapitre plus large *Caractères de haute et basse civilisation*, celui dans lequel se trouve la célèbre définition de l'esprit libre : « On appelle esprit libre celui qui pense autrement qu'on ne s'y attend de sa part en raison de son origine, de son milieu, de son état et de sa fonction, ou en fonction des opinions régnantes de son temps (eKGWB/MA-I-225) ». Partant de l'hypothèse que ce « chapitre » disparu peut être considéré comme le noyau originel de la réflexion de Nietzsche sur l'esprit libre, une grande partie du premier chapitre de notre recherche est consacrée à une analyse de son contenu, d'où émergent quatre axes thématiques

fondamentaux : le contraste entre vie active et vie contemplative, dont la seconde émerge comme présupposé de la liberté d'esprit ; l'opposition entre les esprits libres et les esprits asservis ; la comparaison entre l'esprit fort et l'esprit faible, l'esprit libre faisant partie de la deuxième catégorie ; la relation entre le génie et l'esprit libre.

En les examinant de plus près, les motifs identifiés ci-dessus révèlent la coexistence de différents éléments, certains parfois contradictoires, qui caractérisent la première réflexion de Nietzsche sur l'esprit libre.

Considérons, par exemple, la question de la force et de la faiblesse de l'esprit. Après avoir défini l'esprit libre comme quelqu'un qui « pense autrement qu'on ne s'y attend de sa part en raison de son origine, de son milieu, de son état et de sa fonction, ou en fonction des opinions régnantes de son temps (eKGWB / MA-I-225) » - une définition qui apparaît dans la même forme tant dans *Humain, trop humain* que dans le manuscrit de Sorrente – Nietzsche met en relation cet attitude singulière de l'esprit libre à l'égard de la connaissance avec une forme de faiblesse. Dans l'aphorisme 230 de *Humain, trop humain*, en effet, il écrit : « Comparé avec celui qui a la tradition de son côté et n'a pas besoin de raisons pour sa conduite, l'esprit libre est toujours faible, notamment dans l'action : car il connaît trop de motifs et de points de vue et par là sa main est peu sûre, mal exercée (eKGWB/MA-I-230) ». Celui qui a la tradition de son côté est bien évidemment l'esprit asservi, c'est à dire le contraire de l'esprit libre. Ses actions habituelles et conformes à la tradition, qui n'ont pas besoin de raisons, donnent à l'esprit asservi force et fermeté de caractère. Au contraire, l'esprit libre, incapable d'accepter des modes de vie et d'action sans y réfléchir et sans mettre en doute les idées communes, est destiné à être faible. L'aphorisme qu'on vient de citer, dans lequel Nietzsche signale la faiblesse de son esprit libre, s'intitule, très significativement, *Esprit fort*.

Cela vaut la peine de s'arrêter un instant sur cette expression, esprit fort. Force est de constater que Nietzsche opère un renversement ironique du concept d'« esprit fort » et prend à contre-pied le sens commun de cette expression. À l'époque des Lumières, esprit fort était synonyme d'esprit libre : en effet l'expression désignait une personne faisant fi des croyances religieuses et des idées reçues. Pourtant Nietzsche, comme on l'a mentionné plus tôt, ne semble pas vouloir assimiler complètement son esprit libre à l'esprit fort de la tradition des Lumières. Quand il affirme que son esprit libre n'est pas un *esprit fort*, en effet, Nietzsche agit à deux niveaux : d'un côté, en utilisant l'expression

française dans une proposition négative, il signale une prise de distance par rapport aux esprits libres des Lumières ; de l'autre côté, dans la mesure où il traduit *esprit fort* en allemand (« starker Geist »), proposant ainsi une interprétation littérale contraire à celle traditionnellement attribuée à l'expression française. Dans l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert, en effet, c'est l'esprit faible qui présente toutes les caractéristiques typiques de l'esprit asservi nietzschéen : « L'esprit *faible* reçoit les impressions sans les combattre, embrasse les opinions sans examen, s'effraye sans cause, tombe naturellement dans la superstition »¹⁸. C'est pour cette raison que, en définissant ce dernier « fort », Nietzsche crée un jeu ironique : son esprit libre, au contraire, est faible précisément parce qu'il lui manque le soutien de la tradition que les auteurs des Lumières considéraient comme symptôme de faiblesse.

Dans les mêmes pages où il dénonce sa faiblesse, Nietzsche reconnaît à l'esprit libre un genre particulier de force. Il est faible car la multiplicité des choix qui lui sont présentés par la pensée critique le rendent indécis et mal assuré, mais cette faiblesse sert en même temps de germe au progrès de la société : « Ce sont les individus plus libres, moins sûrs et moralement plus faibles, de qui dépend, dans de pareilles communautés, *le progrès intellectuel* (eKGWB / MA-I-224) ». Penser autrement qu'on ne s'y attend de sa part est la cause de la faiblesse de l'esprit libre, mais en même temps ce qui le rend capable d'inoculer un élément de nouveauté dans les formes stables de la communauté et de favoriser ainsi le progrès intellectuel.

Cette réflexion nous permet également d'introduire un autre trait d'ambiguïté de l'esprit libre qui, à cette étape de la philosophie de Nietzsche, semble suspendu entre l'individualisme et la communauté.

Un élément qui caractérise l'esprit libre de Nietzsche pendant tout son parcours est son penchant pour la solitude : dans *Humain, trop humain*, le philosophe indique comme conditions indispensables à la liberté d'esprit le rejet de l'agitation typique de la société contemporaine et la redécouverte de la vie contemplative. Si les hommes actifs sont esclaves de leurs engagements et travaillent sans relâche avec l'inconscience d'une pierre qui roule, l'homme libre est pour Nietzsche celui qui a pour lui les deux tiers de la journée et est en mesure de se tailler une dimension individuelle qui laisse le temps de réfléchir,

¹⁸ M. de Voltaire, FAIBLE, in J.L.R D'Alembert, D. Diderot (Mis en ordre & publié par), *Encyclopédie, ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, Le Breton-Briasson-David-Durand, Paris, 1755, v. VII, p. 27b.

ou plutôt, pour utiliser une image réussie du philosophe, qui permet à l'eau de source de s'accumuler à nouveau (eKGWB / NF-1876,16 [35]). Pour garantir son indépendance et sa liberté de pensée, l'esprit libre doit donc prendre du recul et se replier dans une solitude loin des activités futiles qui risqueraient de dissiper ses énergies.

Cette tendance individualiste est contrée - à l'époque d'*Humain, trop humain* - par une tendance communautaire, articulée dans deux directions : d'une part les idées nouvelles et inattendues de l'esprit libre ne restent pas une réalisation individuelle mais se transforment en instrument de progrès collectif ; d'autre part, la vie elle-même de l'esprit libre et sa formation sont placées dans une dimension communautaire.

À l'époque d'*Humain, trop humain* en effet, le philosophe conçoit un projet éducatif collectif symbolisé par l'image du cloître (*Kloster*, en allemand), qui combine la dimension retirée et contemplative avec celle de la communauté, même si celle-ci est restreinte. L'idée apparaît dans la correspondance du philosophe quelques jours avant son départ pour Sorrente en septembre 1876. En décrivant à son ami von Seydlitz l'expérience qu'il est sur le point de vivre sur la côte italienne, en fait, Nietzsche écrit qu'il s'agira d'une espèce de « cloître pour les esprits plus libres (eine Art Kloster für freiere Geister) »¹⁹. Plus tard, dans la même lettre, le philosophe révèle son désir de fonder « mon cloître, je veux dire "l'école des éducateurs" (où ils s'instruisent) avec style ». L'image du cloître est donc liée d'une part à l'expérience communautaire de Sorrente et de l'autre à un projet concret d'éducation et de formation des esprits libres.

Cette image, et avec elle toute sa portée métaphorique, disparaît complètement dans *Humain, trop humain*. Si l'idée d'un progrès collectif inoculé par les esprits libres survit dans l'œuvre publiée, l'idée d'un lieu où de tels esprits peuvent vivre en communauté est mise de côté.

Le choix de Nietzsche de ne pas mentionner son projet de communauté dans *Humain, trop humain*, correspond à un changement dans la conception de l'esprit libre - de l'esprit communautaire à la solitude du voyageur - dont les premiers signes sont visibles dans les brouillons datant de l'été 1877.

Dans le dernier aphorisme d'*Humain, trop humain* - dont la rédaction remonte à une période postérieure au séjour à Sorrente - Nietzsche introduit la figure du voyageur, à bien des égards proche de l'esprit libre (dont le voyageur s'approche et auquel il se superpose

¹⁹ eKGWB/BVN-1876,554.

parfois sans jamais le supplanter complètement), mais pour laquelle la solitude devient une caractéristique essentielle.

L'affirmation de la solitude en tant que trait distinctif de l'esprit libre, et par conséquent l'éloignement du projet éducatif de la communauté, s'accompagne d'une séparation progressive de l'idée que l'attitude critique de l'esprit libre à l'égard de la tradition soit une source de faiblesse.

Le développement de ces lignes thématiques dans les œuvres qui suivent *Humain, trop humain* est abordé dans les deuxième et troisième parties de la thèse, tandis que la première se termine par une enquête sur les sources de Nietzsche, à savoir la reconstruction de la « bibliothèque idéale » de la communauté des esprits libres de Sorrente. Les lectures remontant aux mois de Sorrente, en effet, bien que nombreuses et certainement importantes, ont souvent été négligées : comme la grande majorité des lectures était faite à voix haute et en commun, à partir d'ouvrages apportés par les différents amis, les livres n'ont pas été conservés dans la bibliothèque posthume de Nietzsche, il ne subsiste également aucune trace matérielle de ces lectures, qui étaient faites en commun et à voix haute, et donc sans laisser de traces. À partir des témoignages épistolaires de la communauté de Sorrente, il a néanmoins été possible de reconstruire les lectures communes, avec une attention particulière à celles qui auraient pu influencer la conception nietzschéenne de l'esprit libre.

Deuxième partie

Le deuxième chapitre de la thèse se concentre sur les œuvres entre *Opinions et sentences mêlées* (1878) et *Le Gai Savoir* (1882), avec un dernier paragraphe dédié à *Ainsi parlait Zarathoustra*. Les écrits en question, à l'exception du *Zarathoustra*, appartiennent à une période que, dans une célèbre lettre à Lou von Salomé, Nietzsche définissait comme « l'œuvre de six années (1876-1882), toute ma libre pensée (*meine ganze Freigeisterei*) ». Évidemment la relecture proposée par le philosophe considère comme date de départ de la « libre pensée » non pas la publication d'*Humain, trop humain* mais la période à laquelle datent les premières réflexions sur l'esprit libre, qui ont été le sujet de la première partie. Le deuxième chapitre examine plutôt les autres écrits de la *Freigeisterei* nietzschéenne, dans le but de suivre le chemin de la notion d'esprit libre et d'identifier les points de contact, les éléments de continuité et de rupture avec sa première formulation dans *Humain, trop humain*. La dernière partie du deuxième chapitre est consacrée à *Ainsi*

parlait Zarathoustra, œuvre que Nietzsche n'inclut pas dans le groupe de la *Freigeisterei*, et qui n'est normalement pas associée à la philosophie de la liberté de l'esprit.

Si nous nous basons sur un simple calcul des occurrences, la figure de l'esprit libre risque d'apparaître moins présente dans les écrits que Nietzsche désigne comme ceux de sa *Freigeisterei* que dans *Humain, trop humain*. Quant à *Ainsi parlait Zarathoustra*, les occurrences de l'expression « esprit libre » sont bien limitées. Cependant, à y regarder de plus près, et c'est ce que le deuxième chapitre de notre recherche vise à confirmer, la déclaration de Nietzsche dans sa lettre à Lou Salomé est pertinente : la liberté d'esprit reste au centre de sa réflexion, même si elle prend des formes différentes et nouvelles ; et elle ne disparaît même pas dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, bien qu'elle ne joue pas un rôle proéminent dans cet écrit.

En raison du grand laps de temps concerné et de la variété du matériel traité, il n'a pas été possible de reproduire l'analyse approfondie des manuscrits réalisée pour *Humain, trop humain* dans le premier chapitre. À l'exception de certains cas particuliers, la production nietzschéenne de la période en question a donc été retracée chronologiquement, en se concentrant sur l'évolution des motifs identifiés dans le premier chapitre et en indiquant les innovations introduites dans les nouvelles œuvres. L'approche méthodologique modifiée et la profondeur d'analyse moindre des questions qui en résultent font du deuxième chapitre surtout un lien entre la partie consacrée à *Humain, trop humain* et la troisième, qui se concentre sur l'œuvre qui en représente une réécriture dix ans plus tard, c'est-à-dire *Par-delà bien et mal*.

Dans *Humain, trop humain*, comme on l'a dit, Nietzsche attribuait à l'esprit libre, même si dans une dimension ironique, une faiblesse provoquée par son attitude critique à l'égard des opinions régnantes. Dans *Aurore* Nietzsche ne semble pas avoir laissé tomber la réflexion sur la force de caractère de l'esprit libre, et renvoie même de façon très explicite à ce qu'il avait soutenu dans *Humain, trop humain*, notamment dans un aphorisme intitulé *Force de caractère*. Conformément à ce qu'il avait écrit dans son premier ouvrage inspiré par la culture des Lumières, Nietzsche affirme que les actions accomplies non pas pour des raisons rationnelles mais par habitude ou vanité « augmentent chez nous la foi en notre caractère et notre bonne conscience, et donc, dans l'ensemble, notre *force* : tandis que le choix de l'action la plus raisonnable possible entretient en nous le scepticisme envers nous-mêmes et par conséquent un sentiment de faiblesse (eKGWB/M-301) ». Évidemment il s'agit du même sujet déjà traité dans *Humain, trop Humain*, mais il nous semble pourtant possible d'identifier un glissement de sens, dans la mesure où Nietzsche

parle ici d'un sentiment de faiblesse, et non pas de la faiblesse elle-même. Quelques aphorismes plus haut, en effet, toujours dans le cadre de la réflexion inaugurée avec *Humain, trop humain*, Nietzsche avait écrit : « Un noble caractère se distingue d'un caractère vulgaire en ceci qu'il n'a pas *sous la main*, comme le dernier une quantité d'habitudes et de points de vue (eKGWB/M-267) ». Bien qu'ils puissent générer un sentiment de faiblesse, donc, le manque d'habitudes et le détachement des opinions courantes représentent ici pour Nietzsche le signe d'un caractère noble.

Parallèlement, connaissance et vérité s'affirment de plus en plus comme idéaux ou, plutôt, comme un objectif à accomplir à tout prix. Dans les lettres de cette période, Nietzsche exprime à plusieurs reprises la nécessité de tout sacrifier pour sa mission, y compris soi-même²⁰. Il s'agit d'une forme d'héroïsme qui, en fin de compte, éloigne de plus en plus l'esprit libre de Nietzsche de celui de la tradition française. Dans un fragment postume qui date de la période de rédaction d'*Humain, trop humain*, effectivement, le philosophe allemand avait reproché aux libres penseurs du siècle passé de s'être « épargné[s] eux-mêmes ». Dans *Aurore* l'esprit libre nietzschéen n'est pas seulement prêt à se sacrifier mais, dans un renversement complet de la morale traditionnelle, même à risquer de faire souffrir autrui dans le but de faire progresser la connaissance : « Mais c'est le fait, me semble-t-il, d'une pensée plus haute et plus libre de *viser plus loin* que ces conséquences prochaines pour les autres et de promouvoir des buts plus éloigné, fût-ce éventuellement *au prix de la souffrance des autres*, - par exemple de promouvoir la connaissance, même en dépit de la certitude que notre liberté d'esprit jettera d'abord et immédiatement les autres dans le doute, le chagrin et pire encore (eKGWB/M-146) ». Et puis, de façon encore plus explicite, dans l'aphorisme intitulé *La nouvelle passion*, Nietzsche soutient que l'instinct humain de connaissance est trop développé pour que nous puissions encore apprécier le bonheur sans connaissance. La connaissance, qui est devenue le fondement du bonheur, s'est transformée en passion qui ne s'effraye d'aucun sacrifice. Mais le passage le plus intéressant pour notre sujet se présente quelques lignes plus tard, alors que Nietzsche ajoute que « nous préférons tous voir l'humanité périr plutôt que de voir la connaissance revenir sur ses pas ! Et, en fin de compte : si la *passion* ne fait pas périr l'humanité, elle périra de *faiblesse* (eKGWB/M-429) ». Avec cette affirmation le

²⁰ Cf., parmi les autres, BVN-1880,67 et BVN-1881,85.

renversement de ce que Nietzsche avait soutenu dans *Humain, trop humain* est presque complet. La faiblesse n'est plus un signe caractéristique d'un esprit qui fait ses premiers pas dans l'univers des connaissances inexplorées, mais au contraire un trait typique de ceux qui n'ont pas le courage de se détacher de la tradition. La perspective de *Humain, trop humain* subit donc un renversement graduel : au début Nietzsche interprétait la liberté d'esprit comme source de faiblesse (même si cette position était nuancée par l'ironie) et il est passé plus tard à considérer faibles ceux qui ne sont pas prêts à se sacrifier pour la passion de la connaissance.

Ce changement graduel de la conception nietzschéenne de l'esprit libre, qui se déploie à travers toutes les œuvres de la *Freigeisterei*, se manifeste par ailleurs par l'emploi de nouvelles figures philosophiques et métaphores. L'un des aspects les plus évidents de l'esprit libre dans les écrits entre *Humain, trop humain* et *Le gai savoir*, en fait, est son caractère multiforme : devenu figure clé de la philosophie nietzschéenne, l'esprit libre évolue, se décline sous forme de métaphores et prend différentes apparences. Il y en a deux en particulier qui illustrent au mieux le chemin tracé ci-dessus, et auxquelles un grand espace a été consacré dans le deuxième chapitre de la thèse : le voyageur (*Wanderer*) et Christophe Colomb.

Le voyageur fait sa première apparition dans l'aphorisme final d'*Humain, trop humain* et joue un rôle de plus en plus important dans les œuvres des années 1878-1879 (au point d'apparaître également dans le titre du *Voyageur et son ombre*), s'identifiant progressivement avec l'esprit libre. Au terme de l'expérience du « cloître pour esprits libres », la libération de l'esprit n'est plus configurée comme un chemin qui se déroule au sein d'une communauté d'esprits proches, mais comme une « une expédition très dangereuse au milieu des glaciers et des mers polaires (eKGWB / VM-21) ». Dans le même ouvrage Nietzsche réfléchit sur son choix d'utiliser l'expression « esprit libre » et conclut : « Mais nous aurions aussi le droit de nous appeler “esprits à libre cours” et cela sérieusement (sans aucun défi hautain ou généreux), parce que ce cours vers la liberté est l'instinct le plus prononcé de notre esprit et qu'en opposition avec les intelligences liées et enracinées, nous voyons presque notre idéal dans une espèce de *nomadisme spirituel* (eKGWB / VM-211) ». L'image du nomadisme spirituel incarne toutes les innovations introduites par l'esprit libre voyageur, caractérisé par une propension marquée à la solitude mais aussi et surtout par une relation plus radicale avec la vérité et la connaissance. Contrairement aux « intelligences liées et enracinées », qui dans *Humain,*

trop humain étaient les « esprits asservis », le voyageur ne craint pas les dangers de l'expédition ni l'idée de mettre toujours en question toutes vérités.

Le motif du voyage ardu mais accepté courageusement, qui représente le changement d'attitude de l'esprit libre envers la connaissance, est encore plus accentué dans la figure de Colomb, qui fait sa première apparition dans *Aurore*, dont l'écriture a eu lieu en partie lors d'un séjour à Gênes. Les eaux ouvertes et inexplorées symbolisent des territoires de savoir encore inconnus, dont l'exploration demande un courage exceptionnel. L'explorateur génois, que le philosophe appelle son « saint patron (eKGWB / BVN-1881,158) », symbolise l'esprit libre qui s'aventure en terres inexplorées, inconscient du danger. En effet, dans *Le gai savoir*, Nietzsche va jusqu'à affirmer que vivre dangereusement, envoyer ses vaisseaux dans les mers inexplorées, est « le secret pour moissonner l'existence la plus féconde et la plus grande jouissance de la vie (eKGWB / FW-283) ».

L'esprit libre s'est donc transformé d'une figure affaiblie et souffrant en raison de son rapport à la vérité au seul assez courageux pour quitter les côtes connues et naviguer dans les océans de la connaissance.

Avec la publication des quatre premiers livres du *Gai savoir* s'achève, dans les intentions de Nietzsche, le cycle d'écrits consacrés à la philosophie de la liberté d'esprit. Au cours de l'hiver 1882, déjà engagé dans la rédaction du *Zarathoustra*, le philosophe écrit à Lou Salomé : « Essayez de regarder au-delà de cette phase que je vis depuis quelques années - regardez ce qu'il y a derrière ! Ne vous laissez pas tromper sur moi - vous ne croirez vraiment pas que "l'esprit libre" est mon idéal ! (EKGWB / BVN-1882,335) ». La phase de la *Freigeisterei* semble terminée.

Les fragments posthumes de l'époque témoignent d'une intense réflexion de Nietzsche sur sa production passée. En tant que lecteur critique et attentif de ses propres écrits, le philosophe reconnaît qu'il « s'est leurré d'être par-delà bien et mal (eKGWB / NF-1882,6[1]) ». En effet, il ajoute un peu plus tard: « la liberté d'esprit (*Freigeisterei*) était elle même une action morale ». Le dépassement des préjugés moraux grâce à la connaissance, qui avait été le but des écrits de la *Freigeisterei*, ne s'est donc pas réalisé complètement ; et la philosophie de l'esprit libre est restée inachevée dans la mesure où elle n'a pas atteint une dimension pleinement « par-delà bien et mal ». Cette prise de conscience amène le philosophe à constater la nécessité d'une révision substantielle de ses écrits passés, une revue qui concerne précisément les œuvres de la *Freigeisterei* et

dont émergera enfin un nouvel idéal de l'esprit libre dans *Par-delà bien et mal*, qui fait l'objet du troisième et dernier chapitre de la thèse.

Le deuxième chapitre se termine par une section consacrée à *Ainsi parlait Zarathoustra* dans lequel on a montré comment, bien qu'il soit possible de mettre en évidence une attitude critique de Nietzsche envers son idéal à cette époque, l'esprit libre ne disparaît pas complètement. En effet, Nietzsche semble considérer le parcours de libération de l'esprit comme un exercice préparatoire à la compréhension de la doctrine de Zarathoustra.

Troisième partie

La troisième et dernière partie est consacrée à *Par-delà bien et mal*, et en particulier à son deuxième chapitre, intitulé *L'esprit libre*.

Comme dans le cas d'*Humain, trop humain*, nous avons mené une analyse approfondie du matériel manuscrit, un choix justifié, en outre, par le rapport entre *Par-delà bien et mal* et le premier livre pour esprits libres. L'histoire rédactionnelle complexe de *Par-delà bien et mal* remonte en fait au printemps-été 1885, lorsque Nietzsche a commencé à penser à une révision substantielle de ses écrits, en particulier d'*Humain, trop humain*. Des traces de cette tentative de réélaboration subsistent dans la correspondance du philosophe, dans le matériel posthume conservé auprès du Goethe-Schiller Archiv de Weimar, ainsi que dans la bibliothèque posthume de Nietzsche, dans laquelle est conservé un volume de la première édition d'*Humain, trop humain* avec les premières notes du philosophe pour une nouvelle ébauche du livre pour esprits libres.

Le matériel en question, consulté lors d'un deuxième séjour de recherche à Weimar, nous a permis de suivre certaines étapes du chemin qui a conduit Nietzsche à la décision d'abandonner le projet de publier une deuxième édition révisée d'*Humain, trop humain*. En revanche, il a utilisé les notes dans *Par-delà bien et mal* et, en partie, pour les préfaces à ses écrits publiés en 1886. Lors de l'analyse menée sur le matériel posthume, nous avons accordé une attention particulière à l'évolution de la notion d'esprit libre, et nous avons montré que cela représente l'un des moments les plus importants de la réflexion de Nietzsche à l'époque de la révision de ses idées philosophiques. L'intense réflexion sur la notion d'esprit libre, témoignée par une série de notes qui se retrouvent en partie dans le chapitre qui lui est consacré dans *Par-delà bien et mal* et en partie dans la préface de la deuxième édition d'*Humain, trop humain*, nous a permis de mettre en lumière des questions controversées telles que la relation entre les esprits libres et les philosophes du

futur. Comme on le sait, en effet, dans le deuxième chapitre de *Par-delà bien et mal* Nietzsche annonce l'avènement d'une « nouvelle race » de philosophes qu'il baptise du nom de « tentateurs » (eKGWB / JGB-42), dont les esprits libres seraient « les hérauts et le précurseurs ». Cependant, quand il s'agit d'indiquer les différences entre les premiers et les seconds, Nietzsche reste ambigu. L'indécision du philosophe, qui semble osciller entre la nécessité de distinguer entre les deux figures et la tendance à les laisser se superposer, est confirmée par l'analyse des manuscrits, qui présentent de nombreux effacements et montrent que Nietzsche se penchait initialement vers une identification complète entre les esprits libres et les philosophes du futur et arrivait à définir ses esprits libres d'un côté par contraste avec les libres penseurs contemporains et, de l'autre, avec d'autres catégories de philosophes : dogmatiques, sceptiques et critiques.

Cette recherche ardue et peut-être trompeuse d'une nouvelle nomenclature s'accompagne, dans *Par-delà bien et mal*, d'une révision théorique plus substantielle de l'idéal d'esprit libre. De ce point de vue, Nietzsche reprend et poursuit certaines des lignes de pensée introduites dans *Humain, trop humain*, établissant parfois presque un dialogue à distance avec ses œuvres de la *Freigeisterei*.

Pour ce qui concerne la relation de l'esprit libre avec la connaissance, par exemple, dans *Par-delà bien et mal* Nietzsche le philosophe met en évidence l'absolue incompatibilité entre connaissance et bonheur, ou plutôt il remarque que l'intérêt et le bien-être de l'individu ne peuvent pas être considérés comme arguments et critères de vérité : « Une thèse pourrait être vraie même si elle était nuisible et dangereuse au suprême degré ; il se pourrait même que l'existence fût ainsi faite qu'on ne pût que périr de la connaître entièrement (*an seiner völligen Erkenntniss zu Grunde gienge* eKGWB/JGB-39) ». Cette dernière remarque rappelle bien évidemment l'aphorisme d'*Aurore* consacré à la passion de la connaissance. Si dans *Par-delà bien et mal* le philosophe soutient que la parfaite connaissance pourrait avoir comme conséquence l'annulation totale du sujet connaissant, dans le célèbre passage d'*Aurore* que nous avons cité plus tôt Nietzsche avait pris en compte la possibilité que l'humanité tout entière périsse pour la passion de la connaissance (« *an dieser Leidenschaft der Erkenntniss zu Grunde geht* eKGWB/M-429 »). Bien évidemment les expressions utilisées dans les deux cas sont presque les mêmes. C'est pourtant la réponse que Nietzsche propose par rapport à cette éventualité qui met en lumière sa position sur l'esprit fort dans *Par-delà bien et mal* : « [...] si bien que la force d'un esprit se mesurerait à la dose de vérité qu'il serait capable de supporter,

au degré où il lui serait *nécessaire* de la diluer, dissimuler, édulcorer, estomper et fausser (eKGWB/JGB-39) ». Dans une dimension où la vérité n'est pas cause de bonheur, voire dans l'éventualité où la connaissance parfaite provoque l'annulation de l'individu qui l'atteint, l'esprit fort sera celui qui est capable d'accepter la vérité entièrement, sans avoir besoin de la rendre plus digestible. Ainsi, la relation entre force et faiblesse introduite dans *Humain, trop humain* est complètement renversée : l'esprit fort n'est plus celui qui a la tradition de son côté, mais celui qui est en mesure de faire face aux horizons ouverts d'une connaissance en constante évolution et d'accepter la vérité sans réserves. La même notion fait son apparition dans l'aphorisme *Les croyants et leurs besoin de croyance* du cinquième livre du *Gai savoir* : « Ce qu'il faut de *croyance* à quelqu'un pour prospérer [...] est révélateur du degré de sa force (ou, pour m'exprimer plus clairement, de sa faiblesse) ». Les mots que Nietzsche ajoute entre parenthèses me semblent particulièrement significatifs. On dirait, en effet, qu'il utilise cette parenthèse pour expliciter un concept qu'il avait laissé entendre avec un jeu ironique dans *Humain, trop Humain*. Ici finalement le besoin de croyance, la nécessité de s'appuyer sur des connaissances communément acceptées est défini comme un *instinct de faiblesse*. Un instinct qui, écrit Nietzsche, n'est pas à l'origine des religions, des métaphysiques, des convictions de toutes sortes, mais qui les conserve. Nietzsche conclut l'aphorisme en affirmant qu'il serait théoriquement possible d'imaginer un plaisir et une force d'autodétermination par lesquelles un esprit donne le congé à toute croyance et à tout désir de certitude. En d'autres mots, il serait possible d'imaginer un esprit assez fort pour supporter la recherche continue de la connaissance. Un tel esprit, ajoute-t-il très significativement, serait *l'esprit libre par excellence*.

L'esprit libre par excellence est donc celui qui est en mesure de vivre sans aucune certitude et qui trouve en cela sa propre force. Néanmoins, Nietzsche n'a pas encore complètement surmonté l'objection qu'il s'était adressée dans le fragment posthume cité ci-dessus, datant de l'époque de *Zarathoustra*, où il se reprochait de s'être simplement leurré d'être « par-delà bien et mal ». Ce qui rend l'esprit libre « par-delà bien et mal », en effet, est un autre aspect, qui a à voir avec une dimension collective et non individuelle.

Dans le cadre du même projet d'une évolution totale de l'humanité qu'il avait introduit dans *Humain, trop humain*, dans *Par-delà bien et mal* Nietzsche soutient à plusieurs reprises que la tâche du philosophe serait d'évaluer dans quelles conditions l'homme, à

l'instar d'une plante, se développe plus vigoureusement et peut progresser davantage. Sur ce sujet la contradiction entre les idéaux égalitaires et démocratiques modernes et la possibilité d'un individu supérieur, c'est-à-dire un esprit fort, est absolue. Si d'un côté la modernité magnifie la bienveillance, les actions désintéressées et l'égalité, les esprits libres - qui ont « ouvert [leurs] yeux et [leurs] consciences et qui savent où et comment la plante "homme" a poussé le plus vigoureusement » - croient « que cet épanouissement s'est toujours produit dans des conditions diamétralement opposées (eKGWB/JGB-44) ». La plante homme se développe d'autant plus vigoureusement que son environnement est oppressif, dangereux et défavorable - et donc extrêmement éloigné des « idées modernes » - en tant que précisément ces conditions stimulent la force inventive, l'adaptabilité et l'agilité d'esprit d'un individu.

Et pourtant, les conditions extérieures seules ne suffisent pas à justifier la naissance de l'individu exceptionnel. Dans *Par-delà bien et mal* Nietzsche met en évidence le rôle des forces intérieures, c'est à dire les configurations individuelles capables d'entrer en relation avec l'environnement extérieur et donner naissance à un individu fort. L'importance des différences individuelles se montre en particulier en relation avec l'une des notions les plus connues de *Par-delà bien et mal*, c'est à dire l'idée d'une « hiérarchie entre les hommes (JGB-221) » et qui dépend, en fin de compte, de leurs différences de force et de configuration physiologique. « Jusqu'ici toute élévation du type humain a été l'œuvre d'une société aristocratique, et il en sera toujours ainsi ; autrement dit elle a été l'œuvre d'une société hiérarchique qui croit à une longue échelle hiérarchique et à la différence de valeur de l'homme à l'homme (JGB-257) ». La prise de conscience de cette différence hiérarchique - qui se concrétise dans la notion de « pathos de la distance » - est l'élément essentiel qui permet l'accomplissement du projet d'élévation de l'humanité que Nietzsche poursuivait dès l'époque de *Humain, trop humain*.

Et à y regarder de plus près, c'est précisément sur ce terrain que le philosophe identifie le point d'arrivée du chemin de son idéal d'esprit libre. En effet, la capacité de reconnaître et d'accepter les différences hiérarchiques est, à partir de *Par-delà bien et mal*, la prérogative des esprits libres de Nietzsche. Ces derniers, parvenus au terme de leur parcours, reconnaissent « le problème de la hiérarchie » et sa solution - qui coïncide avec

la réalisation d'une élévation de l'humanité - comme leur problème fondamental. Et voici le manifeste de l'esprit libre, arrivé au bout de son chemin :

Étant donné que c'est le *problème de la hiérarchie* dont nous avons le droit de parler, que c'est *notre* problème, à nous autres esprits libres : aujourd'hui, au midi de notre vie, nous commençons à comprendre quelles préparations, détours, épreuves, essais, déguisements étaient nécessaires au problème avant qu'il *osât* se dresser devant nous, et comment nous devons d'abord éprouver dans notre âme et notre corps les heurs et malheurs les plus multiples et les plus contradictoires, en aventuriers, en circumnavigateurs de ce monde intérieur qui s'appelle « *l'homme* », [...] poussant dans toutes les directions, presque sans peur, ne faisant fi de rien, ne perdant rien, goûtant à tout, purifiant tout et pour ainsi dire passant tout au crible pour en ôter tout l'accidentel — jusqu'à ce qu'enfin nous eussions le droit de dire, nous autres esprits libres : « Voici un problème *nouveau* ! Voici une longue échelle, dont nous avons nous-mêmes occupé et gravi les échelons, — que nous-mêmes avons *été* à quelque moment ! Voici un Plus haut, un Plus profond, un Au-dessous de nous, une gradation de longueur immense, une hiérarchie que nous *voyons* : voici — *notre* problème ! » — — (MA-I-Vorrede-7)

Indice

Indice

Introduzione

Capitolo Primo Le origini dello spirito libero

Premessa metodologica.....	46
1. Prime occorrenze	54
2. Umano, troppo umano - ein Buch für freie Geister	57
2.1 Storia redazionale.....	58
2.2 La quinta inattuale.....	62
2.3 Die Pflugschar.....	66
3. Il manoscritto di Sorrento	69
3.1 Vita attiva e vita contemplativa	71
3.2 Spiriti liberi e spiriti vincolati	78
3.3 La forza di carattere	86
3.4 Il genio	91
3.5 I dieci comandamenti dello spirito libero	96
4. La biblioteca ideale dello spirito libero	101
4.1 Le letture di Sorrento	105
4.2 Dalle letture ad alta voce a quelle solitarie	111
5. Lo spirito libero nelle prefazioni di Umano, troppo umano	120
6. Il viandante.....	125

Capitolo Secondo Dal Wanderer a Zarathustra

1. «A più di settemila piedi sopra il livello del mare»: Opinioni e sentenze diverse	133
1.1 Conoscenza e verità in Opinioni e sentenze diverse.....	135
1.2 Lo spirito libero Wanderer, tra nomadismo intellettuale e solitudine	139
2. «St. Moritzer Gedanken-Gänge»: Il viandante e la sua ombra.....	146
2.1 Le cose prossime.....	149
2.2 La questione dello stile e il buon europeo	154
3. Aurora	160
3.1 Critica della morale e rimorsi di coscienza.....	164
3.2 La passione della conoscenza	167
3.2 Il sacrificio per la conoscenza.....	174
4. La gaia scienza.....	180

4.1 Metafore della libertà di spirito.....	184
4.1.1 Luftfahrer des Geistes - “Aeronauti” dello spirito	186
4.1.2 Schifffahrer des Geistes - Naviganti dello spirito	188
5. Così parlò Zarathustra.....	197
5.1 Dopo La gaia scienza: «der „Freigeist“ ist erfüllt. Oder?».....	198
5.2 La prefazione e la prima parte	208
5.3 Seconda e terza parte	212
5.4 Quarta parte: l’ombra e il buon europeo	220

Capitolo Terzo

Al di là del bene e del male Un nuovo libro per spiriti liberi

1. Storia redazionale.....	233
2. Al di là del bene e del male: un nuovo Umano, troppo umano?.....	243
2.1 Nietzsche come fonte di se stesso: L’auto-lettura.....	244
2.2 Un nuovo indice per Umano, troppo umano.....	257
3. Al di là del bene e del male: il manoscritto per la stampa	261
4. L’aforisma 44 e la Prefazione di Umano, troppo umano.....	265
5. Gli spiriti liberi e «gli altri»: filosofi del futuro e liberi pensatori	271
5.1 Gli spiriti liberi e «gli altri»: dogmatici, scettici e critici.....	281
6. Che cos’è uno spirito forte?	290
6.1 Le condizioni di realizzazione dello spirito forte	297
6.1.1 La contrainte: fra Voltaire e Galiani.....	301
6.1.2 La pianta uomo	305
7. Il problema dello spirito libero	312

Conclusione

Opere consultate

Introduzione

Si chiama spirito libero colui che pensa diversamente da come,
in base alla sua origine, al suo ambiente, al suo stato e ufficio o in base
alle opinioni dominanti del tempo, ci si aspetterebbe che pensasse.
Egli è l'eccezione, gli spiriti vincolati sono la regola.
Friedrich Nietzsche, *Umano, troppo umano*, 225

La figura dello spirito libero è senza dubbio fra le più pregnanti e dense di significato dell'opera filosofica di Friedrich Nietzsche. Tuttavia, a fronte di una manifesta e riconosciuta centralità di questa figura filosofica, si deve rilevare l'assenza, nella letteratura su Nietzsche, di un contributo organicamente dedicato allo spirito libero, alla sua origine, al suo sviluppo e alle numerose e complesse sfaccettature che esso assume nei differenti periodi della produzione nietzscheana. Non se ne deve dedurre che il ruolo dello spirito libero nella filosofia di Nietzsche sia stato del tutto ignorato. È tuttavia possibile osservare una tendenza - con qualche eccezione, naturalmente - a trattare la libertà di spirito come una questione secondaria, o meglio accessoria e funzionale alla disamina di altre tematiche; oppure, in alternativa, una propensione a concentrarsi su singole declinazioni e periodi specifici, rinunciando a una visione d'insieme sulla nozione di spirito libero.

Fra i primi ad aver riconosciuto e messo in luce la rilevanza della riflessione sulla libertà di spirito nella filosofia di Nietzsche c'è senza dubbio Charles Andler, autore di *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, monumentale biografia intellettuale del filosofo pubblicata in sei volumi fra il 1920 e 1931.²¹

In controtendenza rispetto a uno stereotipo che vedeva in Nietzsche un tipico rappresentante dello spirito tedesco, ad Andler va il merito di aver messo in evidenza gli influssi francesi sulla sua filosofia. Il quinto dei sei volumi del suo *Nietzsche, sa vie et sa pensée* è dedicato, non a caso, al «periodo francese» di Nietzsche. Il volume si apre con l'affermazione secondo cui la libertà di spirito rappresenterebbe, nelle opere che vanno da *Umano troppo umano* alla *Gaia scienza* e che Andler designa come «secondo sistema» del filosofo, il «tipo superiore di attività intellettuale».²² L'estensione della materia

²¹ Charles Andler, *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, Bossard, Parigi 1920.

²² C. Andler, *op. cit.*, p. 21.

trattata da Andler naturalmente è tale da impedirgli un'indagine accurata sui singoli argomenti, ma la premessa sopra citata ha il merito di riconoscere alla nozione di libertà di spirito un ruolo preminente nel pensiero di Nietzsche. D'altro canto, però, presentandola come una cifra tipica di un periodo specifico, da lui definito «francese» o «secondo sistema», Andler sembra inserirsi in una fortunata tendenza secondo cui la filosofia dello spirito libero non sarebbe stata che una parentesi illuminista e positivista conclusasi con la pubblicazione di *Così parlò Zarathustra*. Tale ipotesi risale del resto, e in termini ben più espliciti e perentori, allo scritto su Nietzsche pubblicato da Lou Salomé, la quale individuava proprio nel periodo compreso fra la pubblicazione della *Gaia scienza* e quella dello *Zarathustra* una svolta filosofica che a suo parere avrebbe previsto «nel campo della *logica*, il commiato per questioni di principio dall'ideale conoscitivo puramente logico osservato fino a quel momento, dal rigore teoretico dello “spirito libero” legato all'intelletto».²³

Negli anni cinquanta del Novecento, in parte sulla scorta dell'opera di Charles Andler, un italiano pubblicava interessanti pagine sulla figura dello spirito libero: si tratta di Remo Cantoni, autore di un articolo intitolato proprio *La figura del 'Freigeist' nella filosofia di Nietzsche*.²⁴ Cantoni ha il non secondario merito di tracciare un profilo di ampio respiro di questa figura, da *Umano, troppo umano* ad *Al di là del bene e del male*. Malgrado i numerosi elementi di interesse in particolare nella parte relativa a *Umano, troppo umano*, tuttavia, la sua interpretazione resta viziata da una certa concezione di Nietzsche che verrà scardinata soltanto con la pubblicazione dell'edizione critica Colli-Montinari. A proposito dell'evoluzione dello spirito libero negli scritti di Nietzsche, per esempio, Cantoni scrive quanto segue: «Negli sviluppi del pensiero di Nietzsche la figura del *Freigeist* perde il suo alone illuministico e si avvicina progressivamente alla figura romantica e aristocratica dell'uomo in cui vive, divenuta consapevole, una indomita *volontà di potenza*».²⁵ Si ripresenta dunque, sebbene in termini leggermente diversi, l'idea di una dicotomia fra un Nietzsche romantico e uno illuminista, in cui l'illuminismo costituirebbe una fase di transizione.

A questo proposito, circa trenta anni dopo, Montinari arrivava a denunciare come un grande malinteso negli studi su Nietzsche la tendenza a relegare la fase dello spirito libero

²³ Lou Andreas-Salomé, *Vita di Nietzsche*, Editori Riuniti, Roma 1998, p. 157.

²⁴ Remo Cantoni, *La figura del 'Freigeist' nella filosofia di Nietzsche*, in *Mito e Storia*, Mondadori, Milano 1953, pp. 142-183.

²⁵ R. Cantoni, *op. cit.*, p. 179.

a una parentesi che si chiude con la pubblicazione dello *Zarathustra*: «Un equivoco insopportabile negli studi su Nietzsche è quello che tende a minimizzare la svolta rappresentata da *Umano, troppo umano* nell'opera di Nietzsche, nello sviluppo della sua filosofia. Si tende a isolare la cosiddetta fase dello spirito libero da quella che tre o quattro anni dopo ebbe inizio con l'affacciarsi del pensiero dell'eterno ritorno e poi con *Così parlò Zarathustra*: perché si vede qui una sorta di ritorno di Nietzsche su posizioni metafisiche».²⁶

Come si vedrà, in effetti, è possibile dimostrare che l'ideale dello spirito libero subisce un profondo mutamento proprio nel periodo indicato da alcuni come quello della svolta, senza tuttavia scomparire del tutto dalla riflessione di Nietzsche, e anzi arrivando a veicolare alcune delle idee più importanti del cosiddetto ultimo periodo.

Presupposto necessario per sgombrare il campo dall'equivoco che abbiamo richiamato è l'edizione critica delle opere di Nietzsche realizzata da Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Il primo apparato critico da affiancare all'edizione a cui lavorò Montinari riguarda proprio gli anni fra il 1874 e il 1878, ovvero quelli della presunta svolta illuministica di Nietzsche. Gli sforzi di Montinari sono confluiti nel *Nachbericht zum vierten Abteilung*, volume che contiene un'attenta disamina del materiale manoscritto risalente all'epoca di stesura di *Umano, troppo umano* e delle sue appendici. Il volume costituisce pertanto una preziosa raccolta del materiale necessario a condurre un'indagine sulle origini dello spirito libero, pur non proponendo interpretazioni al riguardo (cosa che del resto non rientrava nei suoi obiettivi). Quanto agli ulteriori contributi di Montinari, allo studioso si deve anche l'aver incoraggiato lo studio delle fonti di Nietzsche, con particolare attenzione per quelle francesi.

Un esempio di applicazione di questo approccio al nostro tema è senza dubbio *Nietzsche und die Masken des freien Geistes. Montaigne, Pascal, Sterne* di Vivetta Vivarelli, uno studio monografico che costituisce un punto di riferimento imprescindibile per il nostro lavoro, grazie all'accurata e puntuale indagine di tre fonti letterarie e filosofiche fondamentali per la caratterizzazione nietzscheana dello spirito libero.²⁷ Un caso più recente è la monografia di Guillaume Métayer, *Nietzsche et Voltaire - de la liberté de l'esprit et de la civilisation*, dedicato a un'approfondita disamina, condotta su base

²⁶ Mazzino Montinari, *Nietzsche contra Wagner: estate 1878*, in «Belfagor» vol. 39, Firenze 1984, pp. 1-9.

²⁷ Vivetta Vivarelli, *Nietzsche und die Masken des freien Geistes. Montaigne, Pascal, Sterne*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1998.

documentale, del rapporto fra i due autori, con particolare attenzione alla questione della libertà dello spirito.²⁸ Benché entrambi i contributi si occupino esplicitamente e in modo pressoché esclusivo della nozione di spirito libero, il loro scopo dichiarato non è quello di fornire un profilo di questa figura filosofica nell'opera di Nietzsche. L'impostazione incentrata sullo studio delle fonti offre preziosi spunti di riflessione, senza tuttavia rispondere alla domanda di ricerca che ci siamo posti al principio di questo lavoro.

Diverso è un altro caso di area francese, la raccolta intitolata *Philosophie de l'esprit libre*, pubblicata nel 2004 a cura di Paolo D'Iorio e Olivier Ponton, che riunisce una serie di contributi, coerenti dal punto di vista metodologico e tematico, su diversi aspetti della filosofia dello spirito libero e rappresenta un'interessante convergenza fra studi filosofici e critica genetica.²⁹ In questo caso, benché si sia lontani da una mera indagine sulle fonti e l'intento del volume sia quello di tracciare un più ampio profilo della nozione di spirito libero, il focus dell'opera resta il periodo di *Umano, troppo umano* e quello dei singoli articoli, per forza di cose, si presenta ancora più ristretto.

Allo stesso periodo della produzione nietzscheana sono dedicate due importanti monografie dei curatori del volume sopra citato. *Nietzsche - Philosophie de la Légèreté* di Olivier Ponton è un'accurata analisi del concetto di leggerezza in Nietzsche a partire dall'ipotesi che alla filosofia di quest'ultimo sia sottesa una morale della leggerezza.³⁰ La quinta parte della monografia di Ponton, nella quale lo studioso si concentra in particolar modo sul primo periodo della riflessione di Nietzsche, è dedicata alla questione della liberazione dello spirito. Alleggerimento della vita e libertà di spirito sono in effetti due tematiche affini negli scritti preparatori per *Umano, troppo umano*, tanto che Nietzsche arriva a identificare, in un frammento postumo risalente a quegli anni, gli spiriti liberi con «gli dei dalla vita facile (eKGWB/NF-1876,17[85])». Il commento di Ponton a tale affermazione ha il merito di mettere in luce il legame fra libertà di spirito e vita contemplativa, per cui la leggerezza degli spiriti liberi consisterebbe in una vita ritirata in «moderni conventi» per pensatori in cui sperimentare nuove forme di vita.

Ancora più vicino al tema di nostro interesse è lo studio di Paolo D'Iorio *Le Voyage de Nietzsche à Sorrente*, un'indagine sulle origini della filosofia dello spirito libero nel corso

²⁸ Guillaume Métayer, *Nietzsche et Voltaire: De la liberté de l'esprit et de la civilisation*, Flammarion, Parigi 2011.

²⁹ Paolo D'Iorio, Olivier Ponton (a cura di), *Nietzsche. Philosophie de l'esprit libre. Études sur la genèse de «Choses humaines, trop humaines»*, Éditions rue d'Ulm, Parigi 2004.

³⁰ Olivier Ponton, *Nietzsche - Philosophie de la Légèreté*, de Gruyter, Berlin-New York 2007.

del soggiorno di Nietzsche a Sorrento fra il 1876-1877 che si rivela particolarmente preziosa per la prima parte del nostro lavoro.³¹ L'accurata analisi degli scritti, pubblicati e postumi, di Nietzsche e il ricorso alle testimonianze di terzi che condivisero con lui quei mesi hanno consentito a D'Iorio di tracciare un quadro esaustivo del momento di svolta che vide l'affermarsi del nuovo ideale dello spirito libero. Lo studio ripercorre pertanto i primissimi passi di questa figura filosofica nel pensiero di Nietzsche, soffermandosi tuttavia in misura maggiore, per coerenza con i suoi scopi, sul viaggio a Sorrento e sulle immagini a esso legate nell'opera del filosofo.

Pur non partendo dal presupposto che l'ideale dello spirito libero sia prerogativa della fase "illuminista" di Nietzsche, e anzi considerandolo a tutti gli effetti un fraintendimento, concentrandosi sul periodo di *Umano, troppo umano* i lavori fin qui citati contribuiscono a rinforzare l'impressione che lo spirito libero sia costitutivamente legato a questa specifica epoca della filosofia nietzscheana.

Fa eccezione, da un certo punto di vista, *Die Leidenschaft Der Erkenntnis* di Marco Brusotti, monumentale monografia dedicata al concetto di passione della conoscenza.³² Lo studioso riconosce uno stretto legame fra la libertà dello spirito e l'idea di passione della conoscenza e analizza quest'ultima nella *Gaia scienza* e nello *Zarathustra* oltre che in *Aurora*. Tuttavia lo spirito libero rappresenta una questione poco più che marginale nello studio di Brusotti, benché esso costituisca uno dei rari contributi sulla libertà di spirito nelle opere fra *Aurora* e lo *Zarathustra*.

In parziale controtendenza rispetto agli studi legati al periodo di *Umano, troppo umano* si colloca anche la recente raccolta *Nietzsche's Free Spirit Philosophy*, curata da Rebecca Bamford.³³ Benché il titolo lasci sperare di essere di fronte a un'analisi, se non esaustiva, almeno sufficientemente esauriente della filosofia nietzscheana dello spirito libero, per la natura variegata e metodologicamente non organica dei contributi - che spaziano da studi sulle fonti a riflessioni su concetti come la salute, l'educazione e la libertà - il volume può difficilmente essere considerato un'opera definitiva su questo tema. La struttura della raccolta, divisa in una prima parte dedicata alle origini della filosofia dello spirito libero e una seconda destinata invece ai suoi sviluppi e prospettive, esclude la possibilità di una visione d'insieme sulle diverse tappe evolutive di questo ideale nel pensiero di Nietzsche,

³¹ Paolo D'Iorio, *Le voyage de Nietzsche à Sorrente: genèse de la philosophie de l'esprit libre*, CNRS éditions, Parigi 2012.

³² Marco Brusotti, *Die Leidenschaft der Erkenntnis*, de Gruyter, Berlino - New York 1997.

³³ Rebecca Bamford (a cura di), *Nietzsche's free spirit philosophy*, Rowman & Littlefield International, Londra 2015.

ma ha d'altra parte il merito di prendere in esame anche il periodo di *Al di là del bene e del male*. La raccolta curata da Rebecca Bamford si inserisce del resto nel quadro di un ritrovato interesse del mondo anglosassone per le opere del «middle period» nietzscheano³⁴, segnato dalla pubblicazione del recente *Nietzsche's Free Spirit Works: a dialectical reading* di Matthew Meyer.³⁵ La monografia è dedicata ai cinque libri della «Freigeisterei» nietzscheana, che lo studioso si propone di interpretare come «un *Bildungsroman* dialettico costruito intenzionalmente».³⁶ Benché l'idea di leggere queste opere come un *Bildungsroman* permetta a Meyer di superare i limiti dell'approccio tipicamente anglosassone che vede in questi scritti un blocco monolitico di aforismi isolati, resta dubbio che si possa attribuire a Nietzsche l'intenzione di comporre un romanzo di formazione a tappe, e anzi è possibile dimostrare che i diversi nuclei tematici della filosofia dello spirito libero subiscono un'evoluzione disuguale e individuale, risultante da un continuo ripensamento delle proprie posizioni. Inoltre, concentrandosi sul «middle period» di Nietzsche, lo studio non prende in esame (se non in misura minima) *Al di là del bene e del male*, scritto fondamentale per i nostri scopi.

A quest'ultima opera, il cui secondo capitolo è dedicato proprio allo spirito libero, è stata rivolta maggiore attenzione in ambito tedesco, in parte per via di un pregiudizio culturale che ha sempre visto i francesi più interessati al Nietzsche “illuminista” e i tedeschi più propensi a focalizzarsi su quello maturo.

Nei numerosi studi, anche recenti, su *Al di là del bene e del male*, culminati nella pubblicazione del *Kommentar* storico-critico dell'opera a cura di Andreas Urs Sommer, ci si imbatte in numerose riflessioni sullo spirito libero in questa fase tarda della filosofia di Nietzsche, il cui ambito di interesse resta tuttavia circoscritto.

Non parlo qui dei numerosi articoli che citerò all'occorrenza nei capitoli seguenti poiché, per quanto approfonditi e dettagliati, non sono per loro natura in grado di offrire una visione d'insieme sul tema dello spirito libero che è invece lo scopo di questo lavoro. Fa parzialmente eccezione il dettagliato articolo di Volker Gerhardt dedicato al secondo capitolo di *Al di là del bene e del male*, dall'eloquente titolo *Ein alter Begriff für eine*

³⁴ Si pensi, in primo luogo, alla pubblicazione di Ruth Abbey, *Nietzsche's Middle Period*, Oxford University Press, Oxford 2000; o anche al recente Keith Ansell-Pearson, *Nietzsche's Search for Philosophy: On the Middle Writings*, Bloomsbury, Londra 2018

³⁵ Meyer, Matthew, *Nietzsche's Free Spirit Works - A Dialectical Reading*, Cambridge University Press, Cambridge 2019.

³⁶ Meyer, Matthew, *Nietzsche's Free Spirit Works*, p. 3.

neue Zukunft, in cui lo studioso propone un'interpretazione che presuppone l'idea di un'evoluzione dello spirito libero nell'opera di Nietzsche.³⁷

Benché questa idea possa ormai considerarsi largamente diffusa, e possa pertanto ritenersi superato il malinteso che relegava la filosofia dello spirito libero a una parentesi positivista, nessuna delle opere sopra citate si è mai posta come obiettivo quello di analizzare le diverse tappe dell'evoluzione di questa figura. Ed è a questa mancanza che il nostro lavoro di ricerca intende ovviare.

Pur tenendo conto dei preziosi contributi che finora hanno posto l'accento su singoli aspetti della nozione di spirito libero, scopo della nostra ricerca è seguirne lo sviluppo dalle sue origini in *Umano, troppo umano* fino alle novità introdotte da *Al di là del bene e del male*. A tal fine, il nostro studio si concentrerà principalmente sui testi del filosofo (con qualche concessione alle fonti, a cui del resto sono già stati dedicati importanti lavori), prendendo in considerazione tanto quelli pubblicati quanto il vastissimo materiale costituito dalla produzione manoscritta.³⁸ Avvalersi di una metodologia che si è già dimostrata fruttuosa - per esempio nel citato caso del *Voyage de Nietzsche à Sorrente* - applicandola a un contesto più vasto permetterà di ricostruire il percorso dello spirito libero nell'opera di Nietzsche, restituendone un'immagine sfaccettata e il più possibile esaustiva. Ci sembra di poter ritenere che proprio nell'approfondita analisi filosofica della figura dello spirito libero condotta su base testuale consista il contributo e il principale elemento di novità della nostra ricerca.

Parte prima

La prima parte, corrispondente al primo capitolo, è dedicata all'indagine sull'origine della figura dello spirito libero e si concentra pertanto sui manoscritti degli anni 1876-1877, ovvero sugli appunti che portarono alla composizione di *Umano, troppo umano*, il libro «per spiriti liberi».

Lo spirito libero, in realtà, è presente nella filosofia di Nietzsche fin dall'epoca della *Nascita della tragedia*, quando il filosofo progettava un'opera, poi mai realizzata, dal titolo *La tragedia e gli spiriti liberi* (cfr. per esempio eKGWB/NF-1870,5[1]). A questo

³⁷ Volker Gerhardt, *Ein alter Begriff für eine neue Zukunft : das zweite Hauptstück: "der freie Geist"*, in Marcus Andreas Born (a cura di) *Friedrich Nietzsche: "Jenseits von Gut und Böse"*, de Gruyter, Berlin 2014, pp. 47-67.

³⁸ Per una più approfondita trattazione della questione dello statuto del *Nachlass* e della sua utilità per gli scopi di questo lavoro rimando alla premessa metodologica con cui si apre il primo capitolo.

stadio precoce, tuttavia, il filosofo utilizza l'espressione quasi sempre al plurale, attribuendo agli spiriti liberi una generica opposizione all'attitudine superficiale e non critica. È soltanto a partire dal 1876 che la nozione di spirito libero assume una particolare pregnanza filosofica per Nietzsche, come dimostra la sua intenzione di pubblicare una quinta *Considerazione Inattuale* dal titolo *Lo spirito libero*.

Allo scopo di rintracciare i primi passi dello spirito libero nell'opera di Nietzsche, pertanto, sono stati presi in considerazione gli scritti dei mesi in cui si colloca la sua svolta filosofica, con particolare attenzione a quelli redatti nel corso del soggiorno a Sorrento dell'inverno 1876-1877. Ospite di Malwida von Meysenbug sulla costa campana, il filosofo dettò al giovane allievo Albert Brenner una serie di pensieri che costituiscono al tempo stesso una rielaborazione di appunti precedenti e la base a partire dalla quale Nietzsche procederà alla stesura della versione definitiva di *Umano, troppo umano*. Il testo della dettatura è tuttora conservato presso il Goethe-Schiller Archiv di Weimar, in una cartella di fogli sciolti significativamente denominata *Sorrentiner Papiere*, che abbiamo avuto la possibilità di analizzare attentamente nel corso di un soggiorno di ricerca a Weimar. La collocazione di questo testo, in posizione mediana fra i primissimi appunti sullo spirito libero e *Umano, troppo umano*, lo rende infatti un punto di osservazione privilegiato per analizzare la comparsa del *Freigeist* agli albori della filosofia di Nietzsche.

Il centinaio di pagine della dettatura a Brenner contiene numerosi aforismi che Nietzsche ha accuratamente numerato e suddiviso in sei gruppi tematici. Il quinto di questi sei gruppi, formato da 22 aforismi, è organicamente dedicato al tema dello spirito libero e rappresenta dunque, a tutti gli effetti, un capitolo dell'opera che Nietzsche intendeva scrivere. Un capitolo sullo spirito libero che, tuttavia, che non ricomparirà nella stessa forma in *Umano, troppo umano*. Nell'opera pubblicata, infatti, gli aforismi del gruppo vengono fatti confluire - in ordine diverso e in parte anche in forma diversa - nel più ampio capitolo *Sintomi di cultura superiore e inferiore*, ovvero quello in cui si trova la celebre definizione di spirito libero. Partendo dal presupposto che questo «capitolo» scomparso possa essere considerato il nucleo originario della riflessione di Nietzsche sullo spirito libero, buona parte del primo capitolo della nostra ricerca è dedicato a un'analisi del suo contenuto, dalla quale emergono quattro filoni tematici fondamentali: la contrapposizione fra vita attiva e vita contemplativa, da cui la seconda emerge in quanto presupposto della libertà di spirito; la contrapposizione fra spiriti liberi e spiriti vincolati;

il confronto fra spirito forte e spirito debole, dal quale lo spirito libero risulta appartenente alla seconda categoria; il rapporto fra genio e spirito libero.

A ben guardare, se combinati insieme, i filoni tematici sopra individuati rivelano il coesistere di diversi elementi, alcuni all'apparenza in contraddizione fra loro, che caratterizzano la prima riflessione di Nietzsche sullo spirito libero.

Prendiamo in considerazione, ad esempio, la questione di forza e debolezza dello spirito. Dopo aver definito lo spirito libero come «colui che pensa diversamente da come, in base alla sua origine, al suo ambiente, al suo stato e ufficio o in base alle opinioni dominanti del tempo, ci si aspetterebbe che pensasse. (eKGWB/MA-I-225)» - definizione che appare invariata tanto in *Umano, troppo umano* che nel manoscritto di Sorrento - Nietzsche mette in relazione questa singolare attitudine del *Freigeist* nei riguardi della conoscenza con una forma di debolezza. Nell'aforisma 230 di *Umano, troppo umano*, infatti, si legge: «*Esprit fort*. Paragonato a colui che ha la tradizione dalla sua parte e non ha bisogno di ragioni per il suo agire, lo spirito libero è sempre debole, specialmente nell'agire (eKGWB/MA-I-230)». Colui che ha la tradizione dalla sua parte è lo spirito vincolato, ovvero l'opposto dello spirito libero, le cui azioni abitudinarie e conformi alla tradizione gli assicurano forza e fermezza di carattere. Al contrario lo spirito libero, incapace di accettare idee e modi di vivere senza contestare le opinioni comuni, è destinato alla debolezza.

Vale la pena di soffermarsi sul titolo dell'aforisma appena citato. Nell'utilizzare il francese «*esprit fort*», infatti, Nietzsche opera un rovesciamento ironico del significato tradizionale dell'espressione, che in epoca illuminista era sinonimo di «*esprit libre*» e designava un individuo restio ad accettare credenze religiose e idee comuni. Eppure Nietzsche non sembra intenzionato ad assimilare del tutto il suo spirito libero all'*esprit fort* della tradizione illuminista. Così, affermando che il proprio spirito libero non è un *esprit fort*, agisce su due livelli: da un lato, utilizzando l'espressione in francese, segnala una presa di distanza rispetto agli spiriti liberi illuministi, mentre dall'altro, traducendo *esprit fort* in tedesco («*starker Geist*») ne annulla parte del significato proponendo un'interpretazione letterale contraria a quella tradizionalmente assunta dall'espressione francese. Nell'*Encyclopédie* di Diderot e d'Alembert, in effetti, era lo spirito debole a presentare tutte le caratteristiche dello spirito vincolato di Nietzsche: «Lo spirito *debole* riceve le impressioni senza combatterle, accoglie le opinioni senza esaminarle, si spaventa

senza ragione, cade naturalmente vittima della superstizione». ³⁹ È per questo motivo che, quando definisce forte lo spirito vincolato, Nietzsche dà vita a un gioco ironico antivoltairiano: il suo spirito libero, al contrario, è debole proprio perché gli manca il sostegno della tradizione che gli autori illuministi consideravano sintomo di debolezza. Nelle stesse pagine in cui ne denuncia la debolezza nell'azione, nonché quella derivante dal sospetto suscitato negli spiriti vincolati, Nietzsche riconosce allo spirito libero anche un particolare tipo di forza. Egli è debole perché la molteplicità di scelte presentategli dal pensiero critico lo rendono insicuro, ma questa debolezza funge, contemporaneamente, da seme del progresso della società: «Sono gli individui *più liberi*, molto *più insicuri e moralmente più deboli*, quelli dai quali dipende, in tali comunità, il *progredire intellettuale*: sono gli uomini che tentano cose nuove e in genere la varietà (eKGWB/MA-I-224)». Pensare in modo diverso da quanto ci si aspetterebbe da lui è ciò che rende lo spirito libero debole, ma al tempo stesso capace di inoculare un elemento di novità nelle forme stabili della comunità, garantendone così un progresso intellettuale.

Questa riflessione permette inoltre di introdurre un altro tratto di ambiguità dello spirito libero, che in questa fase appare sospeso fra individualismo e comunità.

Un elemento che caratterizza lo spirito libero di Nietzsche in tutto il suo percorso è senz'altro la sua inclinazione alla solitudine: in *Umano, troppo umano* il filosofo individua nel rifiuto dell'irrequietezza tipica della società contemporanea e nella rivalutazione della vita contemplativa il presupposto necessario alla libertà di spirito. Se gli uomini attivi sono schiavi dei loro impegni e lavorano senza sosta con l'inconsapevolezza di una pietra che rotola, l'uomo libero per Nietzsche è colui che ha per sé i due terzi della giornata ed è in grado di preservare una dimensione individuale che lasci tempo per pensare, o meglio, per usare una fortunata immagine del filosofo, che permetta all'acqua sorgiva di tornare ad accumularsi (eKGWB/NF-1876,16[35]). Per garantire la propria indipendenza e libertà di pensiero, dunque, lo spirito libero deve fare un passo indietro e ritirarsi in una solitudine lontana dalle attività futili che rischierebbero di dissipare le sue energie.

A questa tendenza individualista se ne contrappone - all'epoca di *Umano, troppo umano* - una comunitaria, articolata in due direzioni: da un lato, come si è appena accennato, le novità a cui lo spirito libero perviene, in parte grazie alla sua condizione di isolamento,

³⁹ M. de Voltaire, faible, in J.L.R D'Alembert, D. Diderot (Mis en ordre & publié par), *Encyclopédie, ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, Le Breton-Briasson-David-Durand, Parigi, 1755, v. VII, p. 27b.

non restano una sua conquista individuale ma si trasformano in uno strumento di progresso collettivo; dall'altro la vita stessa e la formazione dello spirito libero vengono collocate in una dimensione comunitaria.

Negli anni di *Umano, troppo umano*, in effetti, il filosofo concepisce un progetto educativo collettivo simboleggiato dall'immagine del convento (*Kloster*), che appare in grado di coniugare la dimensione ritirata e contemplativa con quella della comunità, per quanto ristretta. L'idea compare nell'epistolario del filosofo a pochi giorni dalla partenza per Sorrento nel settembre 1876. Nel descrivere all'amico von Seydlitz l'esperienza che si appresta a vivere sulla costa campana, infatti, Nietzsche scrive: «[...] sarà una specie di convento per spiriti più liberi (*eine Art Kloster für freiere Geister*)».⁴⁰ Più avanti, nella stessa lettera, il filosofo rivela il proprio desiderio di fondare «da qualche parte il mio convento, voglio dire la “scuola degli educatori” (dove questi educano se stessi) in grande stile». L'immagine del convento è dunque legata da un lato all'esperimento comunitario di Sorrento e dall'altro a un progetto educativo e formativo concreto.

Questa immagine, e con essa tutto il suo portato metaforico, scompare del tutto in *Umano, troppo umano*. Se nell'opera pubblicata sopravvive l'idea di un progresso collettivo inoculato dagli spiriti liberi, l'idea di un luogo in cui tali spiriti possano vivere in comunità, che pure veniva espressa a più riprese nelle lettere e nei manoscritti dell'epoca, viene accantonata.

La scelta di Nietzsche di non fare accenno al suo progetto collettivo in *Umano, troppo umano* corrisponde a ben guardare a uno slittamento nella concezione dello spirito libero, dalla comunità alla solitudine del viandante, i cui primi accenni si iniziano a intravedere negli abbozzi di prefazione dell'estate del 1877.

Archiviati i progetti collettivi, nell'aforisma conclusivo di *Umano, troppo umano* - la cui stesura, non a caso, risale a un periodo successivo al soggiorno a Sorrento - Nietzsche introduce la figura del viandante, per molti versi vicina allo spirito libero (al quale si affianca e a volte si sovrappone senza mai soppiantarlo del tutto), ma in cui la solitudine diventa una caratteristica imprescindibile.

All'affermarsi della solitudine come cifra distintiva dello spirito libero, con conseguente presa di distanza dal progetto educativo della comunità, si accompagna un graduale distacco dall'idea che l'atteggiamento critico di questa figura nei confronti della tradizione sia fonte di debolezza per l'individuo.

⁴⁰ eKGWB/BVN-1876,554.

Lo sviluppo di queste linee tematiche nelle opere successive a *Umano, troppo umano* viene affrontato nel secondo e nel terzo capitolo del nostro studio, mentre il primo si chiude con una particolare indagine sulle fonti, ovvero la ricostruzione della «biblioteca ideale» della comunità di spiriti liberi di Sorrento: le letture risalenti ai mesi trascorsi da Nietzsche sulla costa campana, infatti, benché numerose e senz'altro significative, sono state spesso trascurate in quanto fatte in comune e ad alta voce, e dunque senza lasciare tracce. Sulla base degli indizi contenuti nell'epistolario di Nietzsche e degli altri membri del gruppo è stato tuttavia possibile ricostruirle, con particolare attenzione a quelle che avrebbero potuto influenzare la concezione nietzscheana dello spirito libero.

Parte seconda

Terminata l'indagine sullo spirito libero in *Umano, troppo umano*, il secondo capitolo del nostro lavoro si concentra sulle opere che vanno da *Opinioni e sentenze diverse* (1878) a *La gaia scienza* (1882), con un ultimo paragrafo dedicato a *Così parlò Zarathustra*. Gli scritti in questione, fatta eccezione per lo *Zarathustra*, appartengono a un periodo che in una celebre lettera a Lou von Salomé Nietzsche definì «l'opera di sei anni (1876-1882), tutto quanto il mio libero pensiero (*meine ganze Freigeisterei*)!». ⁴¹ Evidentemente la rilettura proposta dal filosofo considera come data d'inizio del «libero pensiero» non la pubblicazione di *Umano, troppo umano* ma il periodo a cui risalgono le prime riflessioni sull'argomento, oggetto del primo capitolo di questo lavoro. Il secondo capitolo prende invece in esame i restanti scritti della *Freigeisterei* di Nietzsche, con lo scopo di seguire l'evoluzione della nozione di spirito libero, individuando punti di contatto, elementi di continuità e di rottura con la sua prima formulazione in *Umano, troppo umano*. L'ultima parte del capitolo è dedicata a *Così parlò Zarathustra*, opera che Nietzsche non comprende nel gruppo della *Freigeisterei*, e che di norma non viene associata alla filosofia della libertà dello spirito.

Benché per ammissione stessa di Nietzsche le opere del periodo preso in esame siano le più rappresentative della sua *Freigeisterei*, se ci si basa su un mero calcolo delle occorrenze la figura dello spirito libero rischia di apparire meno presente in questi scritti rispetto a *Umano, troppo umano*, per poi limitarsi a scarsissime attestazioni in *Così parlò Zarathustra*. A ben guardare, tuttavia, ed è ciò che il secondo capitolo della nostra ricerca intende confermare, l'affermazione di Nietzsche nella sua lettera a Lou Salomé è

⁴¹ eKGWB/BVN-1882,256.

pertinente: la libertà di spirito continua a essere al centro della sua riflessione anche in questi scritti, assumendo forme diverse e nuove sembianze; e non scompare nemmeno nello *Zarathustra*, sebbene in questo scritto ricopra innegabilmente un ruolo non di primo piano.

Per l'ampiezza del lasso temporale e la vastità e varietà del materiale trattato - fra cui uno scritto complesso come *Così parlò Zarathustra* - non è stato possibile replicare l'approfondita analisi dei manoscritti effettuata nel caso di *Umano, troppo umano* nel primo capitolo. Con l'eccezione di alcuni casi particolari, dunque, si è proceduto a ripercorrere cronologicamente la produzione nietzscheana del periodo in questione, concentrandosi sull'evolversi dei filoni tematici individuati nel primo capitolo e indicando le novità introdotte nelle nuove opere. Il mutato approccio metodologico, e il conseguente diverso grado di approfondimento delle singole tematiche, fanno sì che il capitolo svolga in primo luogo una funzione di raccordo fra la parte dedicata a *Umano, troppo umano* e la terza, che si concentrerà sull'opera che ne costituisce una rielaborazione a dieci anni di distanza, ovvero *Al di là del bene e del male*.

In *Umano, troppo umano*, come si è già accennato, seppur in una dimensione ironica, allo spirito libero veniva attribuita una debolezza nell'azione causata dal suo atteggiamento critico nei confronti delle verità della tradizione. In *Aurora* Nietzsche non sembra aver lasciato da parte la riflessione sulla forza di carattere dello spirito libero, e anzi in un aforisma intitolato *Forza di carattere* rinvia esplicitamente a quanto sostenuto in *Umano, troppo umano*, affermando che le azioni compiute per abitudine o vanità e non per motivi razionali «moltiplicano in noi stessi la fede nel nostro carattere e nella nostra buona coscienza, dunque, in totale, la nostra *forza*: mentre la scelta del più razionale possibile alimenta lo scetticismo a nostro riguardo e quindi un sentimento di debolezza (eKGWB/M-301)». È evidente che si tratti della stessa questione affrontata in *Umano, troppo umano*, ma ci sembra possibile individuare uno slittamento di senso, nella misura in cui Nietzsche parla di un sentimento di debolezza, e non di debolezza in sé. Qualche aforisma prima, in effetti, sempre nel quadro di una riflessione inaugurata in *Umano, troppo umano*, Nietzsche aveva scritto: «Un nobile carattere si distingue da un carattere volgare per il fatto che *non ha a propria disposizione* un gran numero di abitudini e di punti di vista (eKGWB/M-267)». Benché possano generare un sentimento di debolezza, dunque, la mancanza di abitudini e il distacco dalle opinioni correnti rappresentano per Nietzsche il segno di un carattere nobile. Parallelamente, conoscenza e verità si affermano sempre più come ideali, o meglio come

missioni da realizzare a ogni costo. Una concezione che, a ben guardare, allontana sempre più lo spirito libero di Nietzsche da quello della tradizione francese. In un frammento postumo datato all'epoca di redazione di *Umano, troppo umano*, in effetti, il filosofo aveva rimproverato ai liberi pensatori del passato di aver «negato troppo poco e risparmiato se stessi (eKGWB/NF-1876,16[55])». In *Aurora* lo spirito libero nietzscheano non soltanto è pronto a sacrificarsi ma, in un rovesciamento completo della morale tradizionale, persino a rischiare di far soffrire il prossimo per far progredire la conoscenza: «Mi sembra invece che risponda a un modo di pensare più elevato e più libero, *tirare innanzi* anche davanti a queste prossime conseguenze per gli altri e promuovere mete più lontane, in certe circostanze *anche attraverso il dolore altrui*, - per esempio promuovere la conoscenza, anche ben sapendo che la nostra libertà di spirito getterà innanzitutto ed immediatamente gli altri in dubbi, affanni e peggio ancora (eKGWB/M-146)». E poi, in modo ancora più esplicito, nell'aforisma intitolato *La nuova passione*, Nietzsche sostiene che l'istinto umano della conoscenza sia troppo sviluppato perché possiamo ancora apprezzare la felicità senza conoscenza. Quest'ultima, diventata il fondamento della gioia, si è trasformata in una passione che non teme alcun sacrificio. Ma il passaggio più interessante per il nostro argomento si presenta qualche riga più tardi, quando Nietzsche aggiunge: «Piuttosto che retroceda la conoscenza noi tutti preferiamo che l'umanità perisca! E infine, se l'umanità non trova per una passione la sua distruzione, la troverò per una sua *debolezza* (eKGWB/M-429)». Con questa affermazione il rovesciamento di quanto Nietzsche aveva sostenuto in *Umano, troppo umano* è quasi completo: la debolezza non è più la caratteristica di uno spirito che compie i suoi primi passi in un universo di conoscenze inesplorate, ma al contrario un tratto tipico di coloro che non hanno il coraggio di distaccarsi dalla tradizione. Progressivamente, dunque, la prospettiva di *Umano troppo umano* subisce un rovesciamento: all'inizio Nietzsche interpretava la libertà di spirito come fonte di debolezza (per quanto tale posizione risulti sfumata dall'ironia) e passa più tardi a considerare deboli coloro che non sono pronti a sacrificarsi per la passione della conoscenza.

A questo mutamento nella concezione di Nietzsche dello spirito libero, che si snoda attraverso tutte le opere della *Freigeisterei*, si accompagna peraltro la comparsa di figure filosofiche e metafore dietro le quali esso si cela. Una caratteristica che definisce la figura dello spirito libero negli scritti situati fra *Umano, troppo umano* e *La gaia scienza*, infatti, è la sua multiformità: trasformatosi in una figura chiave della filosofia nietzscheana, lo spirito libero evolve, si declina sotto forma di metafore e assume diverse sembianze. Sono

due in particolare quelle che illustrano al meglio il percorso tracciato sopra, e a cui viene dedicato ampio spazio nel secondo capitolo di questo lavoro: il viandante (*Wanderer*) e Cristoforo Colombo.

Apparso per la prima volta nell'aforisma conclusivo di *Umano, troppo umano*, il viandante gioca un ruolo sempre più significativo nelle opere degli anni 1878-1879 (al punto da comparire anche nel titolo del *Viandante e la sua ombra*), andando gradualmente a identificarsi con lo spirito libero. Al termine dell'esperienza del «convento per spiriti liberi» la liberazione dello spirito non si configura più come un percorso che avviene all'interno di una comunità di spiriti affini, ma come una solitaria e pericolosa «traversata fra ghiacciai e mari gelati (eKGWB/VM-21)». Nella stessa opera, non a caso, Nietzsche riflette sulla sua scelta di impiegare l'espressione «spirito libero» e conclude: «Ma ben potremmo noi con tutta serietà chiamarci “spiriti di libero domicilio” (e senza quella altera o generosa sfida), perché noi sentiamo l'impulso alla libertà come l'istinto più forte del nostro spirito e, contrariamente agli intelletti legati e radicati, vediamo il nostro ideale quasi in un nomadismo spirituale (eKGWB/VM-211)». L'immagine del nomadismo spirituale racchiude in sé tutte le novità introdotte dallo spirito libero viandante, caratterizzato da una spiccata propensione per la solitudine ma anche e soprattutto da un rapporto più radicale con la verità e la conoscenza. A differenza degli «intelletti legati e radicati», quelli che in *Umano, troppo umano* erano gli «spiriti vincolati», il viandante non teme i pericoli della traversata né l'idea di dover costantemente mettere in discussione ogni verità, senza mai trovare un luogo in cui possa sentirsi a casa.

Il motivo del viaggio arduo ma accettato con coraggio, che rappresenta il mutato atteggiamento dello spirito libero nei confronti della conoscenza, risulta ancora più accentuato nella figura di Colombo, che fa la sua prima comparsa proprio in *Aurora*, lo stesso scritto in cui si afferma l'ideale della passione della conoscenza e la cui stesura avvenne in parte nel corso di un soggiorno nella città di Genova. Mentre il viandante si arrampicava con fatica e determinazione su per le vette del sapere, le acque aperte e inesplorate simboleggiano i territori ancora sconosciuti della conoscenza, la cui esplorazione richiede un eccezionale coraggio. L'esploratore genovese, che il filosofo definisce suo «santo patrono (eKGWB/BVN-1881,158.)», simboleggia lo spirito libero che si arrischia lungo rotte inesplorate dimentico del pericolo. Anzi, nella *Gaia scienza* Nietzsche arriva a sostenere che vivere pericolosamente, spedire le proprie navi su mari inesplorati, sia «il segreto per raccogliere dall'esistenza la fecondità più grande e il diletto più grande (eKGWB/FW-283)».

Lo spirito libero è passato dunque dall'essere una figura resa debole e sofferente dal proprio approccio alla verità all'essere l'unica sufficientemente coraggiosa da abbandonare coste conosciute e porti sicuri per navigare gli oceani della conoscenza.

Con la pubblicazione dei primi quattro libri della *Gaia scienza* si conclude, nelle intenzioni di Nietzsche, il ciclo di opere dedicate alla filosofia della libertà di spirito. Nell'inverno del 1882, già impegnato nella stesura dello *Zarathustra*, il filosofo scrive a Lou Salomé: «Cerchi di guardare *al di là* di questa fase che sto vivendo da alcuni anni – guardi che cosa c'è dietro! Non si lasci, proprio *Lei*, ingannare sul mio conto – sul serio non crederà, *Lei*, che lo “spirito libero” sia il *mio* ideale! (eKGWB/BVN-1882,335)». La fase della *Freigeisterei* sembra inequivocabilmente giunta a conclusione.

I frammenti postumi dell'epoca testimoniano di un intenso confronto di Nietzsche con la sua produzione passata. Da attento critico e lettore di se stesso, il filosofo riconosce di essersi «soltanto *illuso* di essere al di là del bene e del male (eKGWB/NF-1882,6[1])». Anzi, aggiunge poco dopo: «*Anche* la libertà di spirito (*Freigeisterei*) era stata un'azione morale». L'emancipazione dai pregiudizi morali attraverso la conoscenza, che era stata lo scopo degli scritti della *Freigeisterei*, dunque, non è avvenuta completamente; e la filosofia dello spirito libero è rimasta incompiuta nella misura in cui non è approdata a una dimensione in tutto e per tutto «al di là del bene e del male». Questa presa di coscienza spinge il filosofo a constatare la necessità di una sostanziale revisione dei suoi scritti passati, revisione che riguarda non a caso le opere della *Freigeisterei* e da cui scaturirà, infine, una rielaborazione dell'ideale dello spirito libero in *Al di là del bene e del male* che costituisce la materia del terzo e ultimo capitolo del presente lavoro.

Il secondo capitolo si conclude invece con una sezione dedicata a *Così parlò Zarathustra* in cui si mostra come, nonostante sia possibile evidenziare un atteggiamento nettamente critico di Nietzsche nei confronti del suo ideale in quel periodo, lo spirito libero non scompare del tutto. Anzi, si cercherà di mostrare, pur non avendo la pretesa di affrontare la questione di un'opera così complessa in modo esaustivo, come Nietzsche sembri considerare il percorso di liberazione dello spirito come un esercizio propedeutico all'ascolto della dottrina di Zarathustra.

Parte terza

La terza e ultima parte di questo lavoro è dedicata ad *Al di là del bene e del male*, e in particolare al secondo libro dell'opera, intitolato *Lo spirito libero*.

Come nel caso di *Umano, troppo umano* è stata svolta un'approfondita analisi del materiale manoscritto, una scelta giustificata, peraltro, dal peculiare rapporto di *Al di là del bene e del male* con il primo libro per spiriti liberi. La complessa storia compositiva di quest'opera, infatti, risale alla primavera-estate 1885, quando Nietzsche - come si è accennato sopra - iniziò a pensare a una rielaborazione dei propri scritti, in particolare di *Umano, troppo umano*. Di questo tentativo di rielaborazione resta traccia nell'epistolario del filosofo, nel materiale postumo conservato presso il Goethe-Schiller Archiv di Weimar, e anche nella biblioteca postuma di Nietzsche, nella quale è conservato un volume della prima edizione di *Umano, troppo umano* sul quale il filosofo annotò i primi appunti utili per una nuova stesura del libro per spiriti liberi.

Il materiale in questione, consultato nel corso di un secondo soggiorno di ricerca a Weimar, permette di seguire alcune tappe del percorso che portò Nietzsche alla decisione di abbandonare il progetto di realizzare una seconda edizione rivista di *Umano, troppo umano*, e di utilizzare gli appunti per *Al di là del bene e del male* e, in parte, per la serie di prefazioni ai suoi scritti precedenti pubblicata nel 1886. Nel corso dell'analisi condotta sul materiale postumo abbiamo prestato particolare attenzione all'evolversi della nozione di spirito libero, e abbiamo dimostrato come questa rappresenti uno dei più importanti snodi della riflessione di Nietzsche nel periodo di rielaborazione delle proprie idee filosofiche. Ripercorrere l'intenso confronto del filosofo con la nozione di spirito libero, testimoniato da una serie di appunti che confluiscono in parte nel capitolo a essa dedicato in *Al di là del bene e del male* e in parte nella prefazione alla seconda edizione di *Umano, troppo umano*, permette inoltre di gettare luce su questioni controverse quali il rapporto fra spiriti liberi e filosofi dell'avvenire. Come è noto, infatti, nel secondo capitolo di *Al di là del bene e del male* Nietzsche annuncia l'avvento di una «nuova stirpe» di filosofi che egli intende battezzare con il nome di «tentatori» (eKGWB/JGB-42), di cui gli spiriti liberi sarebbero «gli araldi». Quando si tratta di definire ciò che distingue i primi dai secondi, tuttavia, Nietzsche resta ambiguo. L'indecisione del filosofo, che in effetti sembra oscillare fra la necessità di distinguere fra le due figure e la tendenza a lasciare che si sovrappongano, è confermata dall'analisi dei manoscritti, che presentano numerose cancellature e mostrano come inizialmente Nietzsche propendesse per un'identificazione completa fra spiriti liberi e filosofi dell'avvenire, pervenendo a una definizione dei suoi spiriti liberi per contrasto rispetto ai liberi pensatori contemporanei e, dall'altro lato, ad altre categorie di filosofi: dogmatici, scettici e critici.

A questa strenua e forse fuorviante ricerca di una nuova nomenclatura si accompagna, in *Al di là del bene e del male*, una più sostanziale rielaborazione teoretica dell'ideale di spirito libero. Da questo punto di vista Nietzsche riprende e porta avanti alcune delle linee di pensiero introdotte in *Umano, troppo umano*, instaurando a tratti quasi un dialogo a distanza con le sue opere della *Freigeisterei*.

A proposito del rapporto dello spirito libero con la conoscenza, per esempio, in *Al di là del bene e del male* Nietzsche pone l'accento su una profonda incompatibilità fra conoscenza e felicità, o meglio sulla constatazione che l'utilità e il benessere del singolo non possano essere considerati argomenti e criteri di verità: «Una cosa potrebbe essere vera pur essendo dannosa e pericolosa in massimo grado; anzi, potrebbe persino appartenere alla costituzione fondamentale dell'esistenza il fatto che chi giunge alla perfetta conoscenza incontri l'annullamento (*an seiner völligen Erkenntniss zu Grunde gieng*, eKGWB/JGB-39). L'affermazione richiama inevitabilmente alla mente l'aforisma di *Aurora* dedicato alla passione della conoscenza. Se in *Al di là del bene e del male*, infatti, il filosofo ipotizza che la perfetta conoscenza possa avere come conseguenza un totale annullamento del conoscente, nel celebre passaggio di *Aurora* che abbiamo ricordato prima Nietzsche aveva preso in considerazione la possibilità che «l'umanità perisca per questa passione della conoscenza (*an dieser Leidenschaft der Erkenntniss zu Grunde geht*)». Come è evidente, i termini utilizzati nei due casi sono quasi gli stessi. Tuttavia in *Al di là del bene e del male* la prospettiva di Nietzsche appare mutata, nella misura in cui una simile eventualità diventa la pietra di paragone rispetto alla quale si misura la forza di uno spirito: «Cosicché il vigore di uno spirito si misurerebbe appunto da quanta verità sia riuscito ancora a sopportare, o, più chiaramente, dal grado fino al quale *abbia avuto bisogno* di assottigiarla, dissimularla, addolcirla, smussarla, falsificarla (eKGWB/JGB-39)». In una dimensione in cui la verità non è fonte di felicità e anzi il filosofo apre persino all'eventualità che la conoscenza perfetta causi la distruzione dell'individuo, sarà forte chi è in grado di abbracciarla in toto, senza bisogno di renderla più malleabile. In questo modo il filosofo arriva a ribaltare del tutto la relazione tra forza e debolezza introdotta in *Umano, troppo umano*: lo spirito forte non è più colui che ha la tradizione dalla sua parte, ma colui che sa fronteggiare gli orizzonti aperti di una verità in costante mutamento abbracciandola senza riserve. La stessa nozione compare nell'aforisma 347 della *Gaia scienza*: «La quantità di fede di cui una persona ha bisogno per prosperare, la proporzione di "stabilità" a cui non vuole che siano recate scosse, poiché è a esse che *si sostiene* - costituiscono una misura del livello della sua forza

(o detto più chiaramente, della sua debolezza)».⁴² Le parole che Nietzsche aggiunge fra parentesi sono particolarmente significative: sembra, infatti, che il filosofo utilizzi questo inciso per esplicitare un concetto a cui si era limitato ad alludere con un gioco ironico in *Umano, troppo umano*. A quasi dieci anni di distanza, infine, il bisogno di fede e la necessità di fare affidamento sulle conoscenze comunemente accettate sono definiti come un «istinto di debolezza». E non a caso l'aforisma termina con l'affermazione che in teoria sarebbe possibile immaginare uno spirito dotato di una tale forza di autodeterminazione da essere capace di prendere congedo dalle credenze e di fare a meno del bisogno di certezze. Uno spirito simile, aggiunge Nietzsche in conclusione, sarebbe lo «spirito libero *par excellence*».

Lo spirito libero per eccellenza è dunque colui che sa fare a meno di ogni certezza e in questo trova la propria forza. Con questo però Nietzsche non avrebbe ancora superato del tutto l'obiezione rivolta a se stesso nel sopra citato appunto postumo risalente all'epoca di *Zarathustra*, in cui si rimproverava di essersi soltanto illuso di essere «al di là del bene e del male». La peculiarità dello spirito libero che può a ragione definirsi «al di là del bene e del male», in effetti, è un'altra, e si gioca in una dimensione più ampia di quella individuale.

Riproponendosi un obiettivo che aveva già affidato agli spiriti liberi in *Umano, troppo umano*, ovvero quello del progresso collettivo, in *Al di là del bene e del male* Nietzsche sostiene a più riprese che sia compito del filosofo valutare in quali condizioni l'uomo, al pari di una pianta, cresca più forte e possa prosperare al meglio. A questo proposito egli ritiene di poter rintracciare una contraddizione insanabile fra gli ideali ugualitari e democratici e la possibilità di formare un individuo superiore. Se da un lato la modernità esalta la bontà, il disinteresse e l'uguaglianza, gli spiriti liberi invece - che si sono «creati uno sguardo e una coscienza aperta per il problema del dove e del come sia cresciuta fino a oggi più vigorosa in altezza la pianta "uomo"» - ritengono che ciò «si sia sempre verificato sotto condizioni opposte (eKGWB/JGB-44)». La pianta uomo cresce tanto più forte quanto più opprimente, pericolosa e avversa - e dunque tanto più distante dalle «idee moderne» - è la dimensione in cui si trova, in quanto proprio tali condizioni stimolano la sua forza inventiva, la sua adattabilità e agilità spirituale.

E tuttavia le condizioni esterne da sole non garantiscono la nascita dell'individuo d'eccezione. In *Al di là del bene e del male* emerge con forza l'importanza delle forze

⁴² eKGWB/FW-347.

interne, ovvero delle configurazioni individuali in grado di relazionarsi con l'ambiente esterno dando origine a un singolo individuo forte. Proprio sulle differenti configurazioni interne si fonda una delle nozioni più note di *Al di là del bene e del male*, ovvero l'idea del diverso «assetto gerarchico (JGB-221)» che caratterizza i singoli individui: «Ogni elevazione del tipo "uomo" è stata fino a oggi opera di una società aristocratica - e così continuerà sempre a essere: di una società, cioè che crede in una lunga scala gerarchica e in una differenziazione di valore tra uomo e uomo (JGB-257)». La consapevolezza dell'esistenza di una scala gerarchica fra gli uomini, ovvero il sapere guardare l'uomo «al di là del bene e del male», è agli occhi di Nietzsche il presupposto indispensabile per realizzare un progresso del tipo umano. E a ben guardare è proprio su questo terreno che Nietzsche individua il punto di arrivo del percorso del suo ideale di spirito libero. Proprio la capacità di riconoscere e accettare le differenze di rango, infatti, rappresenta la prerogativa degli spiriti liberi di Nietzsche a partire da *Al di là del bene e del male*. Questi ultimi, giunti al termine del loro percorso, riconoscono proprio nel «problema della gerarchia» e nella sua soluzione - che coincide con la realizzazione di un'elevazione dell'umanità - il loro problema fondamentale. Ed è così che suona il manifesto dello spirito libero, finalmente giunto in fondo al suo percorso:

Posto che sia *il problema della gerarchia* quello di cui possiamo dire che è il *nostro* problema, di noi spiriti liberi: solo ora, nel meriggio della nostra vita, noi comprendiamo quanti preparativi, giri e rigiri, prove, tentativi e travestimenti il problema dovesse attraversare, prima di *poter* sorgere davanti a noi, e come noi dovessimo prima sperimentare nell'anima e nel corpo gli stati di miseria e di felicità più vari e contraddittori, come avventurieri e circumnavigatori di quel mondo interno che si chiama «uomo», [...] spingendoci in ogni dove, quasi senza paura, nulla sdegnando, nulla perdendo, tutto assaggiando, tutto purificando e per così dire setacciando dal casuale - per poter infine dire, noi spiriti liberi: «Ecco - un *nuovo* problema! Ecco una lunga scala, sui cui gradini noi stessi ci siamo seduti e siamo saliti, che noi stessi una volta siamo *stati*! Ecco un «più alto», un «più profondo», un «sotto di noi», uno sterminato, lungo ordinamento, una gerarchia, che noi *vediamo*: ecco - il *nostro* problema!»... (MA-I-Vorrede-7)

Capitolo Primo

Le origini dello spirito libero

Premessa metodologica

In uno studio incentrato su un unico autore è imprescindibile riflettere sulle edizioni disponibili e sugli eventuali problemi interpretativi che queste potrebbero porre. Nel caso di Nietzsche la scelta dell'edizione non può che ricadere sulla *Kritische Gesamtausgabe* a cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari⁴³, alla quale va il merito di aver stabilito il primo testo scientificamente affidabile delle opere del filosofo. A questa verranno affiancati, laddove disponibili, i volumi del *Nietzsche-Kommentar*, il commento storico-critico delle opere di Nietzsche in corso di pubblicazione con il sostegno della Heidelberger Akademie der Wissenschaften. A fronte di una assoluta unanimità nella *Nietzscheforschung* circa la scelta dell'edizione di riferimento, tuttavia, nessun lavoro su Nietzsche può esimersi da una più approfondita riflessione sul problema del suo *Nachlass* filosofico. Come è noto, infatti, di Nietzsche ci restano, oltre alle opere pubblicate, migliaia di pagine di materiale postumo, parte del quale è stato pubblicato nell'edizione Colli-Montinari sotto la dicitura di *Frammenti postumi*.

Uno dei problemi più evidenti del *Nachlass* nietzscheano è la vastità ed eterogeneità del materiale da cui è composto, gran parte del quale è rimasto inedito perché le esigenze editoriali ne hanno impedito la pubblicazione. I frammenti postumi dell'edizione Colli-Montinari, pubblicati in ordine cronologico, non restituiscono dunque perfettamente né l'ordine di apparizione degli appunti nei manoscritti né la ricchezza delle varianti e rielaborazioni di Nietzsche. Riprodurre fedelmente tutti i manoscritti a disposizione sarebbe stata un'impresa irrealizzabile, oltre che estremamente dispendiosa in un'epoca in cui l'editoria poteva fare affidamento solo e unicamente sul supporto cartaceo. Per questa ragione Mazzino Montinari scelse di pubblicare una selezione di testi dal *Nachlass* - ovvero i «frammenti postumi» - classificando invece come *Vorstufen* (stesure preparatorie) i testi che si differenziavano solo formalmente dagli aforismi pubblicati da Nietzsche.

⁴³ Giorgio Colli, Mazzino Montinari, *Nietzsche Werke: Kritische Gesamtausgabe*, De Gruyter, Berlin-New York 1967 ssg. Quando non diversamente indicato, la traduzione italiana utilizzata è quella dell'edizione critica italiana Colli-Montinari delle *Opere di Friedrich Nietzsche*, Adelphi, Milano 1964 sgg. Per le lettere si fa riferimento all'edizione Colli-Montinari dell'*Epistolario*, Adelphi, Milano 1975 sgg. In nota sarà indicato il riferimento all'edizione critica tedesca online (www.nietzschesource.org). Parte dei manoscritti di Nietzsche sono disponibili online in formato facsimile (DFGA, Digitale Faksimile-Gesamtausgabe), mentre gli originali sono stati consultati nel corso di un soggiorno di ricerca presso il Goethe-Schiller Archiv di Weimar.

La distinzione tra stesure preparatorie (*Vorstufen*) e frammenti postumi (*Nachgelassene Fragmente*) operata nell'edizione critica Colli-Montinari è una delle questioni più discusse e problematiche della filologia nietzscheana.⁴⁴ L'edizione critica contiene infatti, nella sezione dedicata ai «testi», tanto le opere pubblicate da Nietzsche quanto i cosiddetti «frammenti postumi». La nozione di «stesura preparatoria» si applica invece a quegli appunti che rappresentano una variante formale del testo pubblicato e che nell'edizione si è scelto di pubblicare nell'apparato critico. La critica di Groddeck si rivolge in modo particolare alla definizione poco chiara dei due concetti di « frammento » e « abbozzo preparatorio », che appaiono non inequivocabilmente distinti l'uno dall'altro. In teoria, infatti, ognuno degli appunti di Nietzsche potrebbe essere considerato alla stregua di una versione preparatoria dello scritto definitivo, e in effetti la nozione di frammento postumo sembra essere definita solo in senso negativo, ovvero come tutto ciò che non può essere considerato una stesura preparatoria. Delle problematiche a cui questa distinzione equivoca dà luogo, una è particolarmente rilevante e dunque da tenere in considerazione nel prosieguo di questa ricerca. La distinzione tra frammento postumo e stesura preparatoria, e la conseguente scelta di pubblicarli in due sezioni distinte dell'edizione critica (gli uni come testi, gli altri nell'apparato critico) ha infatti causato la rottura dell'ordinamento cronologico dei manoscritti. Capita così che gli appunti che si trovano nello stesso manoscritto siano distribuiti "arbitrariamente" tra testo e apparato critico, una difficoltà di cui è stato necessario tener conto nell'approcciarsi al materiale postumo. Se quella della distinzione tra frammenti postumi e *Vorstufen* resta la più celebre delle problematiche legate all'edizione delle opere di Nietzsche, mi sembra necessario affrontare anche la questione più generale dello statuto del *Nachlass*, a partire dalla posizione assunta negli anni da importanti esponenti della *Nietzscheforschung*. Una storia degli studi, per quanto sommaria, sul tema del *Nachlass* nietzscheano, non può che prendere le mosse dalla celebre affermazione di Martin Heidegger, secondo la quale la vera filosofia di Nietzsche sarebbe "rimasta" nel *Nachlass*:

Ma l'autentica filosofia di Nietzsche [...] non arriva ad assumere una forma definitiva né a essere pubblicata come opera, e questo né nel decennio tra il 1879 e

⁴⁴ Cfr. Il fondamentale Wolfram Groddeck, *Vorstufe" und "Fragment": zur Problematik einer traditionellen textkritischen Unterscheidung in der Nietzsche-Philologie in Textkonstitution bei mündlicher und bei schriftlicher Überlieferung*, (a cura di) Martin Stern, Tubinga 1991, pp. 165-175, al quale si rimanda per una più approfondita trattazione della questione.

il 1889 né negli anni precedenti. Ciò che Nietzsche ha pubblicato nel corso della sua attività è sempre avanscena. Questo vale anche per il primo scritto, *La nascita della tragedia dallo spirito della musica* (1872). La filosofia vera e propria rimane dietro le quinte, come “lascito” (*Die eigentliche Philosophie blieb als Nachlass zurück*).⁴⁵

Questa linea interpretativa inaugurata da Heidegger ha goduto di un grande seguito, in particolare nel mondo tedesco. Prima di passare in rassegna le posizioni di due interpreti di rilievo come Wolfgang Müller-Lauter e Günter Abel, tuttavia, mi sembra utile citare per esteso un passaggio tratto da *Nietzsche lesen* nel quale Mazzino Montinari riassume le due posizioni interpretative che è possibile assumere rispetto al *Nachlass* di Nietzsche:

Sono possibili due modi di considerare il *Nachlass* di Nietzsche. Il primo interpreta l'insieme degli appunti manoscritti - indipendentemente dal loro utilizzo nell'opera - come espressione in divenire, più o meno unitaria, del pensiero di Nietzsche. Il secondo mette invece in risalto le intenzioni letterarie di Nietzsche, ovvero i suoi progetti editoriali, nella misura in cui essi furono realizzati. Per questa ragione ricerca gli stadi preliminari (*Vorstufen*) della sua opera e si sforza di ricostruirne l'evoluzione. Ciò che Nietzsche ha scelto di riportare nella sua opera, ciò che è stato respinto o messo da parte in vista di un utilizzo futuro, ciò che alla fine non fu mai utilizzato e perché non fu mai utilizzato: di tutto questo si occupa il secondo metodo interpretativo.⁴⁶

Il primo dei due approcci descritti da Montinari richiama evidentemente alla memoria la posizione di Heidegger, mentre il secondo riassume l'intento metodologico dell'edizione critica. Come accennato prima, la tendenza ad assegnare al *Nachlass* una preminenza filosofica rispetto all'opera pubblicata si ritrova in altri interpreti di area tedesca. Nello specifico, la problematica dello statuto del materiale postumo sembra emergere in particolare in relazione alle riflessioni su alcuni temi della filosofia di Nietzsche, quali la volontà di potenza o l'eterno ritorno, ritenuti centrali ma relativamente poco presenti nell'opera pubblicata. Era questo il caso già in Heidegger, la cui opera su Nietzsche si apre proprio con l'intenzione di confrontarsi con il pensiero di quest'ultimo alla luce della sua «opera principale», la *Volontà di potenza* appunto, nella quale Nietzsche non sarebbe riuscito a sottrarsi al bisogno di rispondere alla «domanda fondamentale (*Grundfrage*)» del pensiero occidentale. Anche Montinari utilizza il passaggio sopra citato come introduzione generale a una riflessione sulla produzione postuma di Nietzsche negli anni fra il 1885 e il 1888, ovvero gli anni della volontà di potenza. E lo stesso vale per Wolfgang Müller-Lauter e Günter Abel, il primo autore di una monografia sulla volontà di potenza, e il secondo di un testo intitolato *Die Dynamik der Willen zur Macht und die*

⁴⁵ Martin Heidegger, *Nietzsche* (a cura di Franco Volpi), Adelphi, Milano 1994, p. 26.

⁴⁶ Mazzino Montinari, *Nietzsche lesen*, De Gruyter, Berlin-New York 1982, p. 92.

ewige Wiederkehr. Müller-Lauter, per esempio, sostiene che sia possibile trovare buone argomentazioni a sostegno della tesi di Heidegger secondo cui la vera filosofia di Nietzsche sarebbe rimasta nel *Nachlass*. Tali motivazioni sono da ricercare, secondo Müller-Lauter, nel carattere peculiare di Nietzsche come autore, ovvero nella sua tendenza a nascondere le proprie opinioni, oppure a presentarle in forma ironica, ipotetica o ancora allusiva. A supporto di questa tesi, inoltre, Müller-Lauter cita alcuni passaggi dell'opera di Nietzsche in cui il filosofo si esprime criticamente sull'opportunità di comunicare i propri pensieri oppure si dichiara scettico nei confronti dei propri lettori.⁴⁷ La particolare posizione di Nietzsche messa giustamente in luce da Müller-Lauter è senz'altro da tenere in considerazione nell'approcciarsi ai suoi scritti filosofici, tuttavia la mia impressione è che non sia sufficiente a dimostrare la superiorità del *Nachlass* rispetto all'opera pubblicata. L'ipotesi di un autore che rielabora i suoi pensieri con l'intenzione di pubblicarli mi sembra infatti più sostenibile di quella di un pensatore impegnato in elaborati tentativi di nascondere la propria «vera filosofia». Il *Nachlass* d'altronde ci mostra con quale attenzione e cura certissima Nietzsche trattasse i propri scritti, rielaborandoli in vista della pubblicazione. Benché il filosofo si professasse amante della maschera, pertanto, ritengo che le intenzioni e le scelte di Nietzsche in quanto autore non possano in ogni caso essere ignorate o destituite di significato. In altre parole, possiamo domandarci perché Nietzsche abbia deciso di pubblicare una riflessione (o una sua particolare versione) e tralasciarne altre, ma partire dal presupposto che stesse cercando di occultare il proprio “vero” pensiero espone gli interpreti al rischio di leggere l'opera pubblicata del filosofo come un'elaborata forma di menzogna. Anche Günter Abel, nella sua monografia dedicata al rapporto fra volontà di potenza ed eterno ritorno, argomenta a favore di una superiorità del *Nachlass* rispetto all'opera pubblicata. L'argomentazione di Abel si fonda sulla centralità filosofica che egli attribuisce al pensiero dell'eterno ritorno, finendo però per utilizzare come prova la tesi che vorrebbe dimostrare: «[destituire di significato filosofico il *Nachlass*] significherebbe inoltre che la stragrande maggioranza delle riflessioni di Nietzsche sul pensiero dell'eterno ritorno non dovrebbero essere prese in considerazione oppure dovrebbero essere messe da parte in quanto irrilevanti per il vero significato di questa dottrina».⁴⁸

⁴⁷ Wolfgang Müller-Lauter, *Über Werden und Wille zur Macht*, De Gruyter, Berlin-New York 1999, pp. 29-30.

⁴⁸ Günter Abel, *Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, De Gruyter, Berlin-New York 1984, p. 195.

Diametralmente opposte a quelle finora esposte sono invece le posizioni sostenute dagli studiosi americani di Nietzsche, a partire da una tradizione inaugurata da Richard Kaufmann. Nel paragrafo dedicato al ruolo del *Nachlass* del suo *Nietzsche on Truth and Philosophy*, per esempio, Maudemarie Clark è estremamente esplicita al riguardo:

La maggior parte delle interpretazioni della filosofia di Nietzsche fanno grande affidamento sugli appunti e i frammenti che costituiscono il suo *Nachlass*, in particolare quelli raccolti dalla sorella e altri sotto il titolo di *Volontà di Potenza*. Alcuni sostengono, seguendo Heidegger, che il *Nachlass* sia superiore ai libri pubblicati da Nietzsche come fonte ultima della sua filosofia, mentre altri sembrano concordare con l'ipotesi di Derrida, secondo il quale le due fonti avrebbero lo stesso valore. Io ritengo, al contrario, seguendo Kaufmann, Alderman e Magnus, che gli scritti pubblicati di Nietzsche (vale a dire i libri che pubblicò o autorizzò per la stampa, come nei casi dell'*Anticristo* e di *Ecce Homo*) sono fonti di gran lunga superiori per la sua filosofia, e di conseguenza farò affidamento quasi esclusivamente su questi ultimi nel proporre la mia interpretazione.⁴⁹

Nell'elencare le ragioni che la spingono ad assegnare assoluta priorità alle opere pubblicate di Nietzsche, Clark sostiene che nei casi in cui le posizioni filosofiche difese da Nietzsche nel *Nachlass* differiscono da quelle esposte nell'opera pubblicata, le idee del *Nachlass* si rivelano di solito «filosoficamente più deboli». ⁵⁰ Lo stesso viene sostenuto da Brian Leiter, che arriva persino ad affermare che il *Nachlass* «contiene alcune delle affermazioni *filosoficamente più deboli* e a volte *sciocche* di Nietzsche». ⁵¹ Al di là del discutibile tentativo di escludere il materiale postumo di Nietzsche sulla base di una sua presunta debolezza filosofica, il punto di vista degli studiosi statunitensi ha il merito di tenere conto delle intenzioni letterarie di Nietzsche e di riconoscere la rilevanza della sua volontà in quanto autore.

Chiudiamo questa rassegna prendendo in esame la posizione di Claus Zittel, particolarmente interessante perché, pur giungendo in ultima analisi a sostenere la superiorità degli scritti pubblicati rispetto al *Nachlass*, parte da un presupposto diverso rispetto a quello degli statunitensi. Se per Clark e Leiter il *Nachlass* è da considerarsi filosoficamente debole, Zittel osserva che «nel *Nachlass* Nietzsche formula i suoi pensieri in modo più assertivo», e che proprio questa circostanza avrebbe spinto molti interpreti a leggere una serie di appunti isolati come la sua dottrina filosofica ultima, trascurando «la

⁴⁹ Maudemarie Clark, *Nietzsche on Truth and Philosophy*, Cambridge University Press, 1990 p. 25.

⁵⁰ M.Clark, *op.cit.*, p. 26.

⁵¹ Brian Leiter, *Nietzsche on Morality*, Routledge, New York 2002, p. XVII.

differenza qualitativa fra un testo plasmato esteticamente e un semplice abbozzo». ⁵² I dogmi e le dottrine individuate nel materiale postumo da alcuni interpreti risulterebbero, a giudizio di Zittel, «estheticamente contestualizzate» nell'opera pubblicata, e cioè spesso presentate in forma ironica o allusiva, e meno assertiva. ⁵³ Evidentemente la posizione di Zittel è influenzata dalla preminenza che egli assegna al «calcolo estetico» nella filosofia nietzscheana, tuttavia resta innegabile che nelle opere pubblicate Nietzsche si impegni per creare «una serie di rimandi e allusioni grazie alle quali i singoli pensieri vengono situati in una rete di relazioni più complessa». Riconoscendo una maggiore completezza, anche estetica, all'opera pubblicata da Nietzsche rispetto al materiale postumo, Zittel tiene conto delle intenzioni letterarie di Nietzsche, mettendo inoltre giustamente l'accento sul processo consapevole che accompagna la preparazione delle singole opere per la stampa (e dunque la creazione della rete di allusioni e rimandi sopra citata).

Una problematica che mi sembra di poter individuare in modo più o meno evidente in tutte le letture qui prese in esame è legata al tentativo di trattare il *Nachlass* come un materiale unitario. Sebbene tutti gli interpreti citati non manchino di ricordare la natura estremamente eterogenea del materiale che costituisce il *Nachlass* nietzscheano, infatti, tale circostanza viene quasi dimenticata nel momento in cui si tratta di esprimere opinioni generali sul suo statuto. È mia opinione, invece, che il carattere di «diario intellettuale» (Montinari, 1982) dell'immensa produzione manoscritta di Nietzsche, che comprende annotazioni, disegni, abbozzi preliminari di aforismi in diverse varianti, piani per nuove opere, estratti di letture, liste, abbozzi di lettere e annotazioni legati a episodi della vita quotidiana, non possa essere ignorato. Anche se volessimo prendere in considerazione solo e unicamente le formulazioni di idee filosofiche contenute nel *Nachlass* - e anche qui la linea di demarcazione rischia di essere poco chiara - mi sembra che difficilmente si possano considerare alla stessa stregua un appunto che non trova posto nell'opera pubblicata e uno che invece rappresenta una variante, a volte anche minima, di un aforisma pubblicato. Pertanto ogni affermazione generale sul *Nachlass* finisce per essere vera se applicata a una parte del materiale disponibile, ma insostenibile se applicata a tutto ciò che di Nietzsche ci è stato tramandato. Gli evidenti problemi legati allo statuto del *Nachlass* di Nietzsche sono senz'altro da tenere presenti in un lavoro di ricerca, tuttavia il mio non è un progetto di edizione e di

⁵² Claus Zittel in Henning Ottmann, *Nietzsche Handbuch*, Metzler Verlag, Stuttgart 2000, p.138.

⁵³ *Ibid.*

conseguenza il suo scopo non è dirimere la questione in modo definitivo ma tenerne conto nell'approcciarsi al ricco materiale postumo a disposizione. La consapevolezza delle problematiche sopra evidenziate è stata necessaria nel selezionare il metodo più efficace di approccio agli scritti e ai manoscritti del filosofo. Ritenendo insostenibile un approccio interpretativo che si limiti all'opera pubblicata, nella tesi si è tenuto naturalmente conto del *Nachlass*, e tuttavia si è scelto di non considerarlo come un tutto unitario, bensì di valutare caso per caso il tipo di testo che viene analizzato, a seconda che si tratti di una variante formale, di una riflessione che non trova posto nell'opera (caso in cui è opportuno interrogarsi sulla ragione di questa scelta), o di una versione modificata per ragioni estetiche (per creare un rimando, per esempio).

In passaggi particolarmente rilevanti, alcune delle problematiche legate alle edizioni attualmente disponibili saranno aggirate tramite il ricorso diretto ai manoscritti in una prospettiva genetica.

Questo lavoro, infatti, mirando a prendere in considerazione tanto il significato filosofico quanto il processo di scrittura di Nietzsche, e dunque il lato più propriamente letterario della sua produzione, si è avvalso dei metodi della critica genetica.⁵⁴

Benché venga più frequentemente applicata alla letteratura in senso proprio, tale metodologia si rivela uno strumento efficace anche nella lettura e interpretazione di testi filosofici.⁵⁵ In alcuni casi - per esempio filosofi che non pubblicarono nulla o quasi nel corso delle loro vite - il ricorso alla critica genetica diventa quasi una scelta obbligata. Anche in casi come quello di Nietzsche, tuttavia, ovvero di un autore che, pur essendo stato decisamente prolifico, ha scritto più di quanto abbia pubblicato, l'apporto della critica genetica può rivelarsi prezioso. Vale la pena di citare per esteso quanto osservato a questo proposito da Paolo D'Iorio:

Un secondo caso è quello degli autori che hanno pubblicato molto, ma scritto ancora di più. Lo studio dei manoscritti preparatori serve allora a comprendere meglio l'opera pubblicata. Nei manoscritti si ritrovano gli elementi che entrano in gioco

⁵⁴ La *critique génétique*, o filologia d'autore in Italia, conosce particolare fortuna in Francia, soprattutto in ambito più propriamente letterario. Il presente lavoro di tesi è stato svolto in cotutela con l'École Normale Supérieure di Parigi, e in particolare dell'unità di ricerca dell'Institut des textes et manuscrits modernes (ITEM), diretto da Paolo D'Iorio e finalizzata allo studio della genesi delle opere letterarie e filosofiche a partire dalle tracce empiriche lasciate dall'autore nel corso del processo creativo.

⁵⁵ Sulla critica genetica in senso ampio, cfr. Almuth Grésillon, *Éléments de critique génétique*, PUF, Parigi 1994; alla possibilità di una fruttuosa applicazione di questa metodologia alla filosofia, invece, è stato dedicato un numero speciale della rivista *Genesis* del 2004: *Genesis – Philosophie*, n° 22, Jean Michel Place, Parigi 2004.

nella scelta di un titolo, di una parola, nel riferimento nascosto o esplicito ad altri autori. Seguire il processo di composizione delle sue diverse parti ci aiuta a percepire la struttura generale dell'opera, così come, a livello di termini utilizzati, le cancellature tracciano il campo semantico all'interno del quale l'autore si muove. Così facendo è a volte possibile percepire meglio l'importanza, o al contrario i limiti, di una filosofia, perché grazie ai materiali e agli strumenti concettuali del laboratorio del filosofo si comprende la novità e la forza delle sue ipotesi e delle sue strategie espressive, oppure si possono ritrovare alcuni percorsi del pensiero che il filosofo aveva davanti a sé ma che non ha preso, oppure sui quali non ha osato avventurarsi.⁵⁶

È a partire da queste premesse, dunque, che intendiamo approcciarci all'indagine sulle origini e lo sviluppo della figura dello spirito libero nell'opera di Nietzsche, seguendone il percorso sia nel materiale postumo che negli scritti pubblicati.

Concludiamo questo paragrafo metodologico con una sintetica rassegna del materiale disponibile per uno studio approfondito degli scritti di Nietzsche:

- per le opere pubblicate da Nietzsche il riferimento è chiaramente l'edizione critica Colli-Montinari, sia italiana che tedesca, compresa la sua versione digitale eKGWB (in tedesco), pubblicata su Nietzsche Source.
- A questa vanno aggiunti, laddove disponibili, i volumi del *Historische und kritische Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken* (NK) della Heidelberger Akademie der Wissenschaften, un ampio e approfondito commento storico-critico in corso di pubblicazione nel quale saranno prese in esame le opere pubblicate in vita da Nietzsche, corrispondenti ai volumi 1-6 della KSA (Kritische Studienausgabe).
- Quanto al *Nachlass*, invece, nell'attesa che sia realizzata una nuova edizione che intervenga sulle criticità della Colli-Montinari rispetto al materiale postumo, il riferimento di massima resta la eKGWB. Allo scopo di realizzare un'analisi genetica, tuttavia, sarà necessario avvalersi di altro materiale: 1) La DFGA, Digitale Faksimile-Gesamtausgabe, e i manoscritti di Nietzsche conservati presso il Goethe-Schiller Archiv di Weimar; 2) Il *Nachbericht zur vierten Abteilung* dell'edizione Colli-Montinari, in particolare la sezione dedicata alla descrizione dei manoscritti e 3) Il volume IX della Kritische Gesamtausgabe, che copre il *Nachlass* dal 1885 al 1889 in trascrizione diplomatica.

⁵⁶ Paolo D'Iorio, *Présentation - Les pensées papillons*, in *Genesis – Philosophie*, n° 22, pp. 8-9.

1. Prime occorrenze

La figura dello spirito libero assume un ruolo di primo piano nell'opera di Nietzsche a partire da *Umano, troppo umano* (1878), lo scritto «per spiriti liberi» che inaugura i sei anni di «*Freigeisterei*» (eKGWB/BVN-1882,256) del filosofo. Per questa ragione il primo capitolo di questo lavoro è dedicato proprio a *Umano, troppo umano*, con particolare attenzione ai suoi scritti preparatori, allo scopo di seguire le tracce dello spirito libero, dalle prime stesure all'opera pubblicata. Prima di ripercorrere i primi passi di questa figura filosofica nel laboratorio filosofico degli anni fra il 1875 e il 1877, però, è il caso di esporre brevemente le sue prime occorrenze nell'opera di Nietzsche. Benché lo spirito libero in quanto figura filosofica propriamente detta, o meglio propriamente nietzscheana, faccia infatti la sua comparsa in *Umano, troppo umano*, le prime occorrenze del termine *Freigeist* si trovano già in appunti risalenti al 1870.⁵⁷ In particolare, l'espressione «spirito libero» compare nel titolo provvisorio di un progetto editoriale, parallelo a quello per la *Nascita della tragedia* e mai portato a termine, dal titolo «La tragedia e gli spiriti liberi (*Die Tragödie und die Freigeister*)». Diversi frammenti dello stesso periodo riportano variazioni minime al titolo di questo scritto. Doveva trattarsi, secondo quanto annotato da Nietzsche, di una serie di «considerazioni sul significato etico-politico del dramma musicale». ⁵⁸ Se uno dei caratteri fondamentali dello spirito libero tradizionalmente inteso risiede nel suo progressivo distacco dalla tradizione, in queste prime occorrenze nella produzione nietzscheana il suo ruolo è di opposizione al potere statale, come suggerisce il sottotitolo dell'opera progettata dal filosofo. In una fase del pensiero di Nietzsche ancora profondamente influenzata da Wagner e dalla filosofia schopenhaueriana, è attraverso l'arte, e nello specifico mediante la forza culturale del «dramma musicale», che deve essere possibile ricostituire una nuova civiltà antistatale e antipolitica.⁵⁹ Accanto alla

⁵⁷ Nel suo articolo *Ein alter Begriff für eine neue Zukunft - Der zweite Hauptstück Der freie Geist*, in *Friedrich Nietzsche: Jenseits von Gut und Böse*, (a cura di) Marcus Andreas Born, De Gruyter, Berlin 2014, pp. 47-67, Volker Gerhardt osserva come già ai tempi della scuola Nietzsche avesse manifestato un interesse per il problema della libertà, anticipando «il suo utilizzo ematico della libertà individuale negli atti produttivi della vita (p. 50)». A proposito degli scritti giovanili sul tema della libertà, si veda anche Mazzino Montinari, *Che cosa ha detto Nietzsche*, Adelphi, Torino 1975, in particolare pp. 40-43.

⁵⁸ eKGWB/NF-1870,5[22]

⁵⁹ Preziose riflessioni sulle prime occorrenze dello spirito libero risalenti all'epoca della *Nascita della tragedia* si trovano nell'articolo di Giuliano Campioni *Nietzsche-Aufklärung: cartografia di un tema controverso* in *Nietzsche scrittore*, (a cura di) Annamaria Lossi e Claus Zittel, ETS, Pisa 2014, pp. 69-88.

centralità della dimensione artistica si profila inoltre, in queste prime occorrenze, una certa dimensione “elitaria” dello spirito libero, che Nietzsche concepisce come distante e quasi opposto alla massa. Il frammento 5[26], per esempio, combina questi due elementi: «Le rappresentazioni illusorie: chi riesce a scorgerne la natura, può consolarsi soltanto con l’arte. Il farsi strada in questa direzione è oggi una necessità per gli spiriti liberi: come si comporterà la massa a questo riguardo, non è possibile indovinarlo. È sufficiente che noi abbiamo bisogno dell’arte [...]».⁶⁰ Se qui la metafisica dell’arte di stampo wagneriano sembra ancora un elemento centrale, polemicamente opposto alla razionalità scientifica illuminista, ben presto Nietzsche si accorgerà che questa costituisce invece un ostacolo al processo di liberazione dello spirito. I primi passi verso una dimensione alternativa a quella artistica, in un progressivo distacco da Wagner, vengono mossi nelle *Considerazioni* *Inattuali.*

In *Ecce Homo*, nel paragrafo dedicato all’*Inattuale* su David Strauss, Nietzsche propone una sorprendente lettura del suo scritto polemico: «E come mi ero scelto bene il mio avversario! Il primo spirito libero tedesco!... Di fatto, tramite tutte queste cose si manifestò allora per la prima volta una specie del tutto nuova di libero pensiero: fino a oggi nulla mi è tanto lontano ed estraneo quanto tutta la genia europea e americana dei “libres penseurs”. Io sono più in profondo disagio con loro, con questi incorreggibili zucconi e buffoni della “idee moderne”, che con qualunque dei loro avversari. Anch’essi, a loro modo, vogliono “migliorare” l’umanità, a loro immagine; farebbero una guerra implacabile contro quello che io sono, contro quello che voglio, se arrivassero a capirlo - credono ancora tutti all’“ideale”... Io sono il primo immoralista».⁶¹ In retrospettiva, dunque, Nietzsche vede nella sua prima *Inattuale* il primo passo di una radicalizzazione del libero pensiero in direzione dell’immoralismo.⁶² Alla luce di questa rilettura nietzscheana, è quasi sorprendente constatare come in realtà l’unica occorrenza del termine *Freigeist* nell’*Inattuale* su Strauss compaia in un contesto in cui Nietzsche critica la tendenza del conterraneo a oscillare tra la furia dialettica tipica di Lessing e la lieve

⁶⁰ eKGWB/NF-1870,5[26]

⁶¹ eKGWB/EH-UB-2, traduzione modificata.

⁶² Il passaggio sopra citato presenta evidenti analogie con l’aforisma 44 di *Al di là del bene e del male*, al quale sarà dedicato ampio spazio nel terzo capitolo di questo lavoro. Nell’articolo *Is There a Free Spirit in Nietzsche’s Late Writings* in *Nietzsche’s Free Spirit Philosophy*, (a cura di) Rebecca Bamford, Rowman&Littlefield International, Londra 2015, pp. 253-265, Andreas Urs Sommer osserva che, in una stesura preparatoria di questa sezione di *Ecce Homo*, Nietzsche era stato ancora più esplicito nel considerare quasi già concluso l’intero programma dello spirito libero nella sua prima *Inattuale* (KSA 14, 488-89).

libertà di spirito à la Voltaire. Nella lettura a posteriori proposta da Nietzsche in *Ecce Homo* Strauss viene presentato come «il primo spirito libero tedesco» nella misura in cui il filosofo gli riconosce il merito di aver contribuito al suo distacco dal cristianesimo. Tuttavia, il rifiuto delle idee religiose costituisce per Nietzsche soltanto una prima tappa nel percorso di liberazione dello spirito che egli inaugurerà a partire da *Umano, troppo umano*. Nel rileggere l'*Inattuale* su Strauss ad anni di distanza, dunque, Nietzsche combinerà elementi di diverse fasi della sua filosofia - in una interpretazione con ogni probabilità forzata e filologicamente scorretta - offrendo una preziosa chiave di lettura del ruolo svolto dallo spirito libero negli scritti dell'ultimo periodo e dell'evoluzione che il concetto subisce agli occhi del filosofo. Nella versione pubblicata della terza *Considerazione Inattuale*, *Schopenhauer come educatore*, non compaiono riferimenti espliciti allo spirito libero. Nello scritto sono tuttavia evidenti i primi passi di Nietzsche in direzione della rivalutazione di uno Schopenhauer "volterriano", del quale vengono messe in rilievo, più che specifici elementi teoretici, qualità come chiarezza e onestà intellettuale. In tal senso risulta quindi significativo che nel frammento 34[43], risalente al 1874, Nietzsche scriva, a proposito del rapporto di Schopenhauer con la sua epoca: «Egli è il distruttore che libera. Lo spirito libero».

63

Per concludere questa rapida rassegna dei primi riferimenti allo spirito libero nella produzione di Nietzsche, non può mancare un accenno all'inattuale *Richard Wagner a Bayreuth*, l'ultima opera pubblicata dal filosofo prima del distacco dal maestro segnato dalla pubblicazione di *Umano, troppo umano*. Non è questa la sede per ripercorrere nel dettaglio il complesso rapporto tra il *Nachlass* e l'opera pubblicata in questa fase dell'opera di Nietzsche, ma è tuttavia necessario ricordare, con le parole di Mazzino Montinari, che proprio in quegli anni «Nietzsche è già diviso in due, o meglio in lui coesistono dolorosamente due fasi successive di uno sviluppo tumultuoso». ⁶⁴ Il distacco da Wagner non è ancora avvenuto, ma quello che ufficialmente appare come uno dei più grandi scritti a favore del drammaturgo nasconde in realtà una serie di riflessioni sotterranee che verranno alla luce solo in *Umano, troppo umano*. Alla luce di ciò è forse possibile rintracciare nell'*Inattuale* su Wagner elementi che tradiscono il tumultuoso

⁶³ eKGWB/NF-1874,34[43]

⁶⁴ «*Richard Wagner a Bayreuth*» nell'opera di Nietzsche, in *Opere complete*, Volume IV, Tomo I, p. 335 (Notizie e note a cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari). Sullo stesso tema, si veda anche Montinari, *Che cosa ha detto Nietzsche?*, in particolare pp. 81-87.

sviluppo che il giovane filologo sta subendo. Sebbene in *Richard Wagner a Bayreuth* non compaiano riferimenti espliciti allo spirito libero, c'è un passaggio che mi sembra di notevole interesse per il nostro tema: «Chiunque voglia diventare libero, deve diventarlo da sé, e che a nessuno la libertà cade in grembo come un dono miracoloso». ⁶⁵ Le parole di Nietzsche, che da un lato segnalano il distacco dalla precedente concezione della libertà come prerogativa del genio artistico, sembrano dall'altro anticipare la visione della libertà come conquista individuale che si rivelerà centrale nella riflessione successiva. ⁶⁶ Sebbene esistano, come evidenziato in questa breve rassegna, occorrenze del termine *Freigeist* precedenti alla stesura di *Umano, troppo Umano*, quest'ultimo resta senza dubbio il testo fondamentale per comprendere a fondo il ruolo della figura filosofica dello spirito libero nell'opera di Nietzsche. Il primo capitolo, pertanto, sarà dedicato a un'approfondita analisi del «libro per spiriti liberi», di cui seguiremo le varie fasi di stesura allo scopo di individuare il nucleo originario della riflessione di Nietzsche sullo spirito libero.

2. Umano, troppo umano - ein Buch für freie Geister

Conclusa la breve rassegna delle occorrenze dell'espressione «spirito libero» precedenti alla stesura di *Umano, troppo umano*, è ora il caso di soffermarsi più approfonditamente sul libro in cui Nietzsche fornisce ai suoi lettori una prima definizione di *Freigeist*. Di seguito la descrizione contenuta nell'aforisma 225 di *Umano, troppo umano*:

Un concetto relativo, lo spirito libero. Si chiama spirito libero colui che pensa diversamente da come, in base alla sua origine, al suo ambiente, al suo stato e ufficio o in base alle opinioni dominanti del tempo, ci si aspetterebbe che pensasse. Egli è l'eccezione, gli spiriti vincolati sono la regola. ⁶⁷

Come si arriva a questa definizione? In che modo si definisce il ruolo dello spirito libero nelle pagine di *Umano, troppo umano*? Prima di analizzare il contenuto del materiale postumo relativo al libro per spiriti liberi, mi sembra necessario premettere una breve

⁶⁵ eKGWB/WB-11

⁶⁶ A questo proposito è inoltre interessante osservare che gli ultimi tre capitoli di *Richard Wagner a Bayreuth*, compreso dunque il paragrafo 11, da cui è tratto il testo citato, furono aggiunti da Nietzsche poco prima della pubblicazione dell'opera e della partenza per Bayreuth. È possibile pertanto che quei paragrafi riflettessero con maggiore intensità la profonda crisi intellettuale che emerge anche dall'epistolario e che si sarebbe concretizzata, qualche tempo dopo, nella «fuga» dal festival wagneriano.

⁶⁷ eKGWB/MA-I-225

storia compositiva del testo, allo scopo di chiarire meglio le coordinate degli scritti sui quali ci concentreremo.⁶⁸ *Umano, troppo umano* è infatti un'opera caratterizzata da una gestazione complessa, durata quasi due anni, nel corso dei quali Nietzsche trasformò radicalmente la propria posizione filosofica. In particolare, a partire dal luglio del 1876, un grande numero di appunti sono dedicati proprio alla figura del *Freigeist*.

2.1 Storia redazionale

Nel capitolo di *Ecce Homo* dedicato a *Umano, troppo umano*, Nietzsche fornisce una ricostruzione piuttosto accurata della nascita del suo libro per spiriti liberi. Nell'autobiografia del filosofo, infatti, il processo di stesura viene descritto come segue:

Umano, troppo umano, questo monumento di una rigorosa autodisciplina, in cui posi fine repentinamente, in me, al «sublime imbroglio», all'«idealismo», ai «bei sentimenti» e a ogni altro contrabbando di femminezze, fu scritto nelle sue parti principali a Sorrento; fu concluso e portato alla sua forma definitiva in un inverno a Basilea, in circostanze senza paragone meno propizie che a Sorrento.⁶⁹

Se l'opera è stata scritta, «nelle sue parti principali», a Sorrento, Nietzsche non nasconde che i suoi inizi risalgano invece alle settimane del primo festival di Bayreuth, ispirati dalla «profonda estraneità a tutto ciò che laggiù mi circondava».⁷⁰ Terminata la stesura e la pubblicazione dell'*Inattuale* su Richard Wagner, Nietzsche aveva raggiunto Bayreuth per assistere alla rappresentazione de *L'Anello del Nibelungo*. Poco dopo il suo arrivo, tuttavia, le sue condizioni di salute peggiorano e il filosofo è costretto a ritirarsi a Klingenberg, nella foresta bavarese, in cerca di pace e ristoro. Le prime annotazioni per un'opera successiva alla quarta *Inattuale* si trovano in un quaderno che Nietzsche utilizzò sia nelle settimane precedenti al disastroso soggiorno a Bayreuth che in quelle successive. In molte delle pagine annotate domina il tema dello spirito libero.⁷¹ Nello stesso periodo,

⁶⁸ Su questo punto il riferimento imprescindibile è senz'altro la sezione *Beschreibung der Manuskripte* contenuta nel *Nachbericht zur vierten Abteilung* dell'edizione critica Colli-Montinari. Una versione ridotta, ma pur sempre preziosa, di tale analisi, si trova nel volume dell'edizione critica italiana dedicato a *Umano, troppo umano* e ai *Frammenti Postumi* degli anni 1876-1878.

⁶⁹ eKGWB/EH-MA-5

⁷⁰ eKGWB/EH-MA-2

⁷¹ Il quaderno è noto, secondo la catalogazione di Joachim Mette ancora valida per il fondo Nietzsche conservato presso il Goethe-Schiller Archiv di Weimar, con la sigla U II 5. Nietzsche aveva già utilizzato il quaderno negli anni precedenti e continuò a farlo per tutto il 1876. Gli appunti dell'estate di Bayreuth occupano le pagine 207-115 (scritte a ritroso).

Nietzsche portò con sé un piccolo taccuino⁷², nel quale si trovano, oltre a numerose annotazioni riguardanti le lezioni e appunti personali, anche riflessioni sulla delusione di Bayreuth e il progetto di una quinta *Inattuale*, che avrebbe dovuto intitolarsi «Lo spirito libero» ed essere pubblicata nel 1877.⁷³

Rientrato a Basilea alla fine dell'estate, Nietzsche dettò a Peter Gast un'opera dal titolo *Die Pflugschar (Il vomere)*, basandosi sugli appunti contenuti nel taccuino e nel quaderno sopra citati.⁷⁴ La dettatura a Gast, che può essere considerata una prima versione ordinata degli appunti che confluiranno in *Umano, troppo umano*, si trova in un altro quaderno, anch'esso conservato presso il Goethe-Schiller Archiv di Weimar.⁷⁵

Il vomere presenta già lo stile aforistico che caratterizzerà la prosa di Nietzsche negli anni a venire.⁷⁶ Gli aforismi in esso contenuti sono numerati e raggruppati in cinque sezioni, la prima delle quali reca il significativo titolo «*Wege zur geistigen Freiheit (Vie per la liberazione dello spirito)*». Nel frattempo le condizioni di salute di Nietzsche erano andate sensibilmente peggiorando fin dai primi mesi del 1876, costringendolo prima a rinunciare alle sue lezioni al Pädagogium e poi a chiedere un periodo di congedo dall'insegnamento universitario, accettando l'invito dell'amica Malwida von Meysenbug a raggiungerla a Sorrento. Nietzsche partì alla volta dell'Italia del Sud agli inizi di ottobre del 1876, in compagnia dell'amico Paul Rée e del giovane allievo Albert Brenner. Pochi giorni prima della partenza, il 24 settembre, Nietzsche scrisse a Reinhardt von Seydlitz per comunicargli il suo prossimo viaggio a Sorrento:

Il 1° ottobre Lei parte per Davos, e io lo stesso giorno per l'Italia, per ritrovare la mia salute a Sorrento, dove vivrò insieme alla mia carissima amica, la signorina von Meysenbug (conosce le sue *Memorie di un'idealista?* Stoccarda 1875), mi accompagnano anche un amico e un allievo - abbiamo una casa tutti

⁷² Si tratta del piccolo taccuino N II 1.

⁷³ eKGWB/NF-1876,16[11]

⁷⁴ Questa la ricostruzione di Nietzsche in *Ecce Homo*: «A Klingenberg, un luogo profondamente nascosto nella Selva Boema, mi trascinavo dietro la mia melanconia e il mio disprezzo per i Tedeschi come una malattia - e scrivevo, di tanto in tanto, una frase sul mio taccuino, sotto il titolo generale "Il vomere", tutte *dure* cose di psicologia, che forse si potranno ritrovare in *Umano, troppo umano*» (eKGWB/EH-MA-2). Il taccuino a cui fa riferimento Nietzsche è con ogni probabilità il già citato N II 1.

⁷⁵ Il quaderno della dettatura a Peter Gast è catalogato M I 1.

⁷⁶ Come suggerisce Hubert Cancik nell'articolo *Philologie als Beruf. Zu Formengeschichte, Thema und Tradition der unvollendeten vierten Unzeitgemäßen Friedrich Nietzsches*, in Tilman Borsche, Federico Gerratana e Aldo Venturelli (ed.), *Centauren-Geburten. Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*, de Gruyter 1994, pp. 81-96: «Il quaderno M I 1 del settembre 1876 è il primo libro di aforismi di Nietzsche».

insieme e inoltre tutti più nobili interessi in comune: sarà una specie di convento per spiriti più liberi (*eine Art Kloster für freiere Geister*).⁷⁷

Nella stessa lettera, Nietzsche rivela a von Seydlitz il proprio desiderio di fondare «da qualche parte il mio convento, voglio dire la “scuola degli educatori” (dove questi educano se stessi) in grande stile». ⁷⁸

Il 1 ottobre Nietzsche incontra Paul Rée a Bex. Qualche giorno dopo i due partono insieme alla volta di Genova e vengono raggiunti a Ginevra da Albert Brenner. I tre viaggiano per mare da Genova a Livorno, dove fanno sosta e si concedono una breve visita a Pisa. Ripartono poi per Napoli, dove li attende Malwida von Meysenbug, pronta ad accompagnarli a Sorrento. Dai primi di ottobre a Bex fino alla fine di dicembre a Sorrento, Nietzsche continuò a stendere i suoi appunti senza seguire uno schema preciso, ma concentrandosi ancora sul tema dello spirito libero, sul quale progetta ancora di scrivere una quinta inattuale. Gli appunti di questi mesi sono contenuti nello stesso quaderno usato nel corso dell'estate, come dimostra una datazione apposta dal filosofo stesso sui suoi appunti.⁷⁹ Nello stesso periodo, però, utilizzò ancora anche il piccolo taccuino a cui si è accennato in precedenza. A Sorrento i tre uomini sono ospiti di Malwida von Meysenbug presso la Villa Rubinacci, un'abitazione nei pressi del centro del paese presa in affitto dalla nobildonna. Grazie alle testimonianze incrociate dei membri della piccola comunità sorrentina è possibile ricostruire fin nei minimi dettagli lo svolgersi delle giornate, che trascorrevano scandite da un ritmo costante, tra passeggiate, letture e discussioni comuni, ottimi pasti, momenti dedicati al lavoro e altri al riposo.⁸⁰ Certamente uno degli aspetti più rilevanti ai fini di questa ricerca, sul quale ci sarà modo di tornare in futuro, è la pratica serale delle letture comuni, che permettono di ricostruire i testi di riferimento di Nietzsche nel periodo di stesura del suo libro per spiriti liberi. Alla biblioteca ideale di Sorrento sarà dedicato un

⁷⁷ eKGWB/BVN-1876,554

⁷⁸ *Ibid*, Il progetto compare anche in una lettera da Sorrento inviata da Nietzsche alla sorella: «La “scuola degli educatori” (detta anche chiostro moderno, colonia ideale, *université libre*) è nell'aria, chissà cosa ne sarà! Nelle nostre intenzioni tu sei già eletta a dirigere tutta l'amministrazione del nostro istituto di 40 persone. Devi innanzitutto imparare l'italiano!» (eKGWB/BVN-1877,589).

⁷⁹ Si tratta ancora del quaderno U II 5, e nello specifico delle pagine da 114 a 21 (sempre scritte a ritroso). Sulla pagina 114, infatti, si trova la notazione «Bex, a partire dal 3 ottobre», mentre a pagina 22 si legge: «Il 22 dicembre 1876 ho scritto questa ultima pagina».

⁸⁰ Per uno studio approfondito del viaggio a Sorrento di Nietzsche, compresa una riflessione sulla sua rilevanza per la genesi della filosofia dello spirito libero si veda Paolo D'Iorio, *Le voyage de Nietzsche à Sorrente*, CNRS Éditions, Parigi 2012.

paragrafo nel prosieguo di questo capitolo. Nel corso del soggiorno a Sorrento, Nietzsche lavorò a una rielaborazione de *Il vomere*, l'opera dettata a Gast a Basilea all'inizio dell'autunno. Sulla base di quel testo, che probabilmente aveva portato con sé, e dei due quaderni che contengono la maggior parte degli appunti che confluiranno poi in *Umano, troppo umano*, Nietzsche dettò una nuova bella copia del suo futuro libro per spiriti liberi ad Albert Brenner. È lo stesso giovane allievo del filosofo a darne notizia in una lettera inviata da Sorrento ai suoi genitori: «Le nostre giornate trascorrono tutte allo stesso modo: al mattino alle 7.30 facciamo colazione, poi un'ora tra le 9 e le 10 è dedicata alla dettatura di Nietzsche, ma quello che mi detta non è uno scritto nuovo». ⁸¹

Il testo dettato dal filosofo a Brenner, che dunque non costituisce né una novità assoluta né una versione definitiva, si trova all'interno di un'ampia cartella di fogli manoscritti nota come *Sorrentiner Papiere*, ovvero «carte di Sorrento». ⁸² Nell'aprile del 1877 Rée e Brenner lasciarono Sorrento, dove Nietzsche rimase ancora per un mese in compagnia della Meysenbug, presumibilmente continuando a stendere i suoi appunti. A proposito della produzione di Nietzsche a Sorrento, nel suo *Lebensabend einer Idealistin*, secondo volume delle *Memorie* con un capitolo dedicato all'esperienza campana, Malwida von Meysenbug riporta un episodio la cui veridicità sembra essere confermata dal materiale manoscritto a nostra disposizione:

Un giorno Nietzsche venne da me con un grosso pacco di appunti tra le mani e mi chiese di leggerli, spiegandomi che erano pensieri venutigli in mente durante le sue passeggiate. Mi mostrò persino un albero dicendomi che ogni volta che si fermava sotto di esso gli veniva un'idea. Lessi quelle pagine con grande interesse: c'erano pensieri dalla forza straordinaria, soprattutto quelli che avevano a che fare con i suoi studi sulla Grecia, ma ce n'erano altri che mi spaventarono quasi perché non erano da lui per come lo avevo conosciuto e anzi mi confermarono che quella tendenza positivista che avevo osservato nel corso dell'inverno aveva iniziato a mettere radici e aveva conferito una nuova forma alle sue riflessioni. ⁸³

⁸¹ Le lettere di Albert Brenner ai familiari sono riportate in Carl Albert Bernoulli, *Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche, eine Freundschaft*, Diederichs, Jena 1908, vol. 1, p. 201. La lettera citata è del novembre 1876.

⁸² La dicitura *Sorrentiner Papiere* è stata aggiunta dagli archivisti. La cartella, catalogata come MpXIV, è in realtà composta per lo più da materiale redatto dopo il soggiorno a Sorrento. MpXIV è costituita da 460 pagine di diversi formati e risalenti a diversi periodi, la cui datazione esatta è possibile soltanto in parte. Il testo della dettatura a Brenner è uno dei pochi databili con certezza, all'inverno del 1876, e occupa le pagine 256-346 del manoscritto.

⁸³ Malwida von Meysenbug, *Memoiren einer Idealistin*, Ulrike Helmer Verlag, Königstein/Taunus 1998, p. 267. Traduzione mia.

Non c'è modo di averne conferma definitiva, ma è plausibile che il «grosso fascio di fogli» che Nietzsche mostrò alla Meysenbug al termine del suo soggiorno a Sorrento fosse proprio quello contenente il testo della sua dettatura ad Albert Brenner. L'8 maggio 1876 Nietzsche lasciò Sorrento diretto verso una località di cura nel Bernese, nei pressi di Ragaz. Agli inizi di giugno si spostò a Rosenlauibad, dove trascorse l'estate lavorando alacremente alla stesura del suo nuovo libro. Tracce di questo lavoro si trovano in parte nelle già citate Sorrentiner Papiere e in parte in altri due taccuini, utilizzati tra l'ultimo periodo di Sorrento e i mesi estivi.⁸⁴ Al termine dell'estate, Nietzsche rientrò a Basilea, deciso a riprendere la sua attività di insegnamento. Con l'aiuto di Gast, iniziò la trascrizione e la rielaborazione degli appunti in vista della pubblicazione di *Umano, troppo umano*. Quando si accinse a questa sistemazione definitiva, Nietzsche aveva già appuntato e lasciato poi cadere diversi ordinamenti e possibili titoli, le tracce di questo lavoro sono ancora visibili in parte nelle carte di Sorrento. Il manoscritto per la stampa fu infine dettato a Peter Gast nel gennaio del 1878 e finalmente consegnato all'editore Schmeitzner di Chemnitz.⁸⁵ L'opera uscì, con il titolo definitivo *Umano, troppo umano. Un libro per spiriti liberi* ai primi di maggio del 1878, in occasione del centenario della morte di Voltaire, come richiesto espressamente da Nietzsche.⁸⁶ In *Ecce Homo*, il filosofo commenterà la scelta in questi termini: «Perché Voltaire, all'opposto di tutti coloro che scrissero dopo di lui, è anzitutto un *grand-seigneur* dello spirito: proprio come lo sono anch'io. - Il nome di Voltaire su un mio scritto - era un vero progresso - verso me stesso...». ⁸⁷ Completata una ricostruzione generale della storia editoriale di *Umano, troppo umano*, è il caso di soffermarsi più nel dettaglio su due passaggi fondamentali di questa storia, ovvero in primo luogo sul progetto di una quinta inattuale intitolata *Lo spirito libero* e in un secondo momento sull'opera *Il vomere*, dettata a Peter Gast nel settembre 1876 a Basilea e sulla base della quale il filosofo stese la maggior parte delle sue annotazioni nel corso del soggiorno a Sorrento.

2.2 La quinta inattuale

⁸⁴ Si tratta dei due taccuini catalogati come N II 2 e N II 3.

⁸⁵ Il manoscritto per la stampa è catalogato con la dicitura D IX.

⁸⁶ eKGWB/MA-1878-Widmung

⁸⁷ eKGWB/EH-MA-1

Terminata, non senza una certa difficoltà testimoniata dall'epistolario⁸⁸, la stesura di *Richard Wagner a Bayreuth*, Nietzsche iniziò a progettare un nuovo scritto. Le prime annotazioni per la nuova opera compaiono già in concomitanza della delusione di Bayreuth e testimoniano, come già più volte accennato, l'intenzione di Nietzsche di scrivere una quinta considerazione inattuale dedicata al *Freigeist*. Nietzsche era un pianificatore instancabile e meticoloso, e di conseguenza non è inusuale imbattersi, nei suoi appunti personali, in dettagliati piani di lavoro, spesso completi di indice e possibile data di pubblicazione, per opere che in realtà non vedranno mai la luce. Tali piani, seppur mai realizzati, costituiscono comunque una preziosa testimonianza dello sviluppo filosofico di Nietzsche. Nel taccuino N II 1, utilizzato dal filosofo a partire dall'estate del 1876 in parallelo con il quaderno U II 5, si può seguire molto chiaramente il progressivo affermarsi della riflessione sulla libertà e sui mezzi per «diventare liberi», tematiche sulle quali si concentrano numerose annotazioni. Non stupisce, allora, che in uno dei primi piani di lavoro riportati nel taccuino in questione, Nietzsche metta al primo posto tra le tematiche da trattare proprio quella della *Befreiung*: «Liberazione. Filologo. Matrimonio. Età. Religione. Wagner. Etc...».⁸⁹ In un appunto di poco successivo il progetto si modifica leggermente, con l'aggiunta di un dettaglio che si rivelerà fondamentale, ovvero dell'elemento educativo che in questa fase è per Nietzsche strettamente connesso alla possibilità di acquisire libertà o di rendersi liberi. Il frammento 16[5], infatti, recita: «Libro: I liberi insegnanti. 1. La via verso la liberazione 2. La scuola degli educatori 3. I viandanti 4. Salve, morte!». ⁹⁰ Qualche pagina più tardi, Nietzsche si riavvicina al progetto iniziale, variandolo però in modo significativo: «“La vita facile” (ῥεῖα ζῶοντες). “Via verso la libertà dello spirito”. I greci. Insegnanti. Matrimonio. Proprietà e lavoro».⁹¹ In questo ulteriore progetto vengono alla luce due aspetti fondamentali. Il primo, che in realtà era emerso già in precedenza, è lo slittamento della riflessione dalla *Befreiung* agli strumenti per ottenerla,

⁸⁸ Il 7 luglio 1876, in seguito alla pubblicazione dell'*Inattuale* su Wagner, Nietzsche scrisse all'amico Erwin Rohde: «Sulla mia opera non dico nulla, tutt'al più posso trarre un sospiro di sollievo» (eKGWB/BVN-1876,534).

⁸⁹ Questo progetto si trova nei *Frammenti Postumi* dell'edizione Colli-Montinari: eKGWB/NF-1876,16[4].

⁹⁰ eKGWB/NF-1876,16[5]. L'annotazione è di notevole interesse anche perché vi ricorre l'espressione, «la scuola degli educatori (*Die Schule der Erzieher*)», che come si è visto è strettamente legata all'esperienza di Sorrento.

⁹¹ eKGWB/NF-1876,16[8]. Cfr. anche il frammento successivo, che riporta lo stesso progetto con variazioni minime: eKGWB/NF-1876,16[9].

una variazione minima ma che ben si adatta alla concezione, su cui Nietzsche insiste molto nei suoi appunti di questo periodo, della libertà come dimensione individuale e non assoluta. Il secondo elemento di interesse è la comparsa del tema della «vita facile».⁹² La citazione omerica riportata da Nietzsche in parentesi compare nell'*Iliade* e nell'*Odissea* come attributo degli dei olimpici, dei quali si dice appunto che «vivono facilmente».⁹³ Non è il caso qui di soffermarsi sulla pur essenziale valorizzazione nietzscheana della leggerezza e libertà elleniche. È tuttavia di notevole interesse per i nostri scopi osservare che il filosofo arriverà, proprio tramite questa citazione omerica, a far coincidere libertà dello spirito e vita facile. In un appunto dello stesso periodo, infatti, Nietzsche scrive: «Epilogo: gli spiriti liberi sono dei che *vivono facilmente*».⁹⁴ Su cosa si basi esattamente questa equiparazione tra spirito libero e dei dalla vita facile è spiegato forse con maggiore chiarezza qualche pagina più avanti, in un'altra annotazione dello stesso quaderno: «Possiamo avere una vita facile come quella degli dei, se vibriamo per il fascino della verità».

95

Se fino a questo punto i piani di lavoro di Nietzsche assomigliano più che altro a elenchi di tematiche da trattare, nel frammento 16[10] il filosofo è ben più esplicito sulla sua intenzione di continuare la serie delle *Inattuali*. Il frammento in questione, infatti, reca proprio l'intestazione *Considerazioni Inattuali*. Segue un elenco di tredici titoli, tra i quali spicca, per i nostri interessi di ricerca, il decimo: *Befreiung* (Liberazione).⁹⁶ Per quanto dalla ricostruzione effettuata emerga indubitabilmente la centralità del tema della libertà in questa fase della riflessione nietzscheana, lo spirito libero sembra non aver ancora fatto la sua comparsa. Lo farà nell'ennesima rielaborazione di questo progetto editoriale, in una versione particolarmente dettagliata nella quale Nietzsche aggiunge le

⁹² Per una trattazione completa del tema nelle sue numerose sfaccettature devo rimandare al lavoro di Olivier Ponton, *Nietzsche - Philosophie de la légèreté*, De Gruyter, Berlino-New York 2007. In questa sede mi concentrerò in modo particolare sui legami tra il tema dell'alleggerimento della vita e quello dello spirito libero.

⁹³ L'espressione si trova in *Iliade* 6, 138 («S'adirarono contro di lui gli dei che vivono giocondi») e in *Odissea* 4, 805 («Anche gli dei, che hanno vita beata, non vogliono che tu pianga o ti affligga.»).

⁹⁴ eKGWB/NF-1876,17[85]

⁹⁵ eKGWB/NF-1876,17[74] Nel taccuino N II 1, Nietzsche fornisce un altro indizio su quale sia il significato da attribuire alla valorizzazione della vita facile, affermando che non è importante tanto «alleviare la vita, bensì prenderla alla leggera». Il filosofo infatti ritiene che molti intendano rendersi la vita difficile di proposito, per poi «offrire le loro supreme ricette» per alleviarla. È questo il caso, ad esempio, della religione e dell'arte, nei confronti delle quali Nietzsche si mostra fortemente polemico. (eKGWB/NF-1876,16[7])

⁹⁶ eKGWB/NF-1876,16[10] Qui Nietzsche sembra essersi riavvicinato a progetti precedenti. Scompare, per esempio, il riferimento alla tematica della vita facile.

date in cui intende pubblicare le sue future *Inattuali*: «1. Natura 1883 2. Donna e bambino 1878 3. Proprietà e lavoro 1881 4. L'insegnante 1882 5. Società 1884 6. La vita facile 1880 7. Greci 1879 8. *Lo spirito libero* 1877 9. Stato 1885».⁹⁷ Nietzsche stende questo progetto nell'estate del 1876. Cronologicamente, dunque, l'*Inattuale* sullo spirito libero è la prima opera alla quale intende dedicarsi. Gli altri scritti la cui realizzazione era pianificata a breve termine, almeno a giudicare dai titoli proposti, riguardano tutti argomenti sui quali Nietzsche sta già riflettendo, primo fra tutti quello della vita facile. A margine di questo dettagliato progetto Nietzsche aggiunge inoltre una riflessione stilistica con la quale anticipa la scelta della forma aforistica che caratterizzerà *Umano, troppo umano*, differenziando in modo netto il libro per spiriti liberi dagli scritti precedenti. Per ognuna delle nove *Inattuali*, infatti, Nietzsche prevede un «supplemento» di aforismi. Come è noto, egli non realizzò mai il progetto di continuare la serie delle *Inattuali*. A ben guardare, tuttavia, non abbandonò del tutto i suoi piani, preferendo invece rielaborarli. Proprio al termine nella sezione del quaderno UII5 risalente all'estate del 1876, infatti, fa la sua comparsa un nuovo progetto:

Il vomere
Guida alla liberazione dello spirito
 Parte prima: spiriti liberi e spiriti vincolati
 Parte seconda: la facilitazione della vita
 Parte terza: Ceti e occupazioni
 Parte quarta: Donna e bambino
 Parte quinta: La società
 Parte sesta: L'uomo con se stesso
 Parte settima: La scuola degli educatori.⁹⁸

Confrontando le sette parti che secondo questo progetto dovevano comporre la nuova opera, intitolata *Il vomere*, con i titoli delle tredici *Inattuali* pianificate nell'annotazione sopra riportata, risulta evidente una corrispondenza tra le tematiche. La simmetria, quasi perfetta se non per qualche minima discrepanza, lascia pensare che a questo punto Nietzsche avesse rinunciato definitivamente alle *Inattuali*, trasformandole però in capitoli di una nuova opera.⁹⁹

⁹⁷ eKGWB/NF-1876,16[11], corsivo mio.

⁹⁸ eKGWB/NF-1876,17[105]. La versione che Nietzsche detterà a Gast, in realtà, ha una struttura ancora diversa. Di questo programma sopravvivono soltanto “La vita facile” e “Donna e bambino”.

⁹⁹ Anche lo stile aforistico scelto per lo scritto conferma che Nietzsche avesse abbandonato l'idea di far seguire un “supplemento” di aforismi alle sue *Inattuali*.

2.3 Die Pflugschar

L'opera che subentrò al progetto delle inattuali, *Il Vomere (Die Pflugschar)*, fu dettata all'amico Peter Gast nel corso del mese di settembre 1876 a Basilea. La dettatura a Peter Gast, come accennato, è contenuta in un quaderno catalogato con la sigla MI1 e costituisce la prima sistemazione degli appunti presi da Nietzsche in quei mesi di grande tumulto interiore. La prima parte del *Vomere*, intitolata nella sua versione definitiva *Vie verso la libertà dello spirito* (e non più quindi, come nel progetto sopra citato, *Spiriti liberi e spiriti vincolati*), contiene dunque anche la prima sistemazione di tutte le riflessioni sparse sullo spirito libero presenti nel taccuino e nel quaderno utilizzati in quei mesi. Non mi soffermo qui sugli aforismi della prima parte del *Vomere* che troveranno posto, con qualche modifica, in *Umano, troppo umano*, e saranno dunque analizzati in seguito, e mi limito ad analizzare le riflessioni sulla libertà di spirito che compaiono in questa prima sistemazione ma non trovano posto in rielaborazioni successive. Nel *Vomere* Nietzsche, attenendosi al titolo scelto per la prima parte, si sofferma in effetti sui possibili strumenti di liberazione dello spirito. Nel frammento 18[8], Nietzsche riflette sul tema della «liberazione della vita (*Befreiung vom Leben*)», sottolineando di non voler intendere con quelle parole un invito al suicidio, bensì «la liberazione sempre più completa dalle immagini fallaci della vita».¹⁰⁰ Tra le immagini fallaci di cui lo spirito libero deve necessariamente liberarsi ci sono, come si scopre alla pagina successiva del manoscritto: «La fede in Dio, nella libertà e nell'immortalità bisogna perderla come si perdono i denti da latte, solo allora potrà crescere una vera dentatura».¹⁰¹ Abbandonare la fede nei tre postulati kantiani costituisce

¹⁰⁰ eKGWB/NF-1876,18[8]

¹⁰¹ [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1876,18\[9\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1876,18[9]) Nei tre elementi indicati da Nietzsche in questo appunto si riconoscono chiaramente i tre postulati della ragion pratica kantiana. Sulla liberazione dalle credenze religiose il filosofo insiste anche in altri aforismi (e anche in relazione alla fede nell'immortalità), mentre potrebbe apparire strano che proprio in questo contesto Nietzsche affermi la necessità di perdere la fede nella libertà. L'apparente contraddizione si spiega tenendo conto che il vero bersaglio polemico del filosofo in questa sede è la fede nella libertà della volontà (*Freiheit des Willens*), che in *Umano, troppo umano* il filosofo bollerà come un «errore originario» (eKGWB/MA-18). Il tema peraltro stava interessando anche l'amico Paul Rée, che dedicherà un capitolo della sua opera composta a Sorrento, *Der Ursprung der moralischen Empfindungen*, proprio a *Verantwortlichkeit und Willensfreiheit* (responsabilità

un momento fondamentale, che richiama il già citato invito di Nietzsche a non accettare le «supreme ricette» di chi rende la vita difficile per poi fregiarsi di saperla alleviare. Se il progressivo allontanamento dalla religione e dalla morale è un fondamentale primo passo verso la libertà dello spirito, non bisogna dimenticare che il cammino verso la liberazione corrisponde per Nietzsche in primo luogo a un distacco netto dalle proprie convinzioni passate e dalla propria cerchia di conoscenze. Non stupisce, dunque, che in queste pagine si raccolgano aforismi con titoli come *Distacco da un ambiente non comprensivo* oppure *Mezzi per allontanare la gente da sé*. Sulla stessa linea, il frammento 18[12] dell'edizione critica Colli-Montinari suona:

È segno di una mentalità molto paurosa o molto orgogliosa vedere in qualcuno, anche negli amici, nei protettori, nei maestri, il pericolo di una preponderanza tirannica, e guardarsi dall'accettare grandi benefici. Ma non vi sarà spirito libero che non abbia questa mentalità.¹⁰²

Nietzsche riconosce al suo spirito libero una qualità che quest'ultimo condivide con le mentalità più paurose ed orgogliose. Il guardarsi dai propri amici e maestri potrebbe essere indice di timore o di eccesso di orgoglio, eppure per il filosofo non può esistere libertà di spirito senza una certa forma di violenza contro se stessi che spinge a un distacco dalle proprie abitudini e consuetudini. Nel manoscritto della dettatura a Peter Gast, la riflessione di Nietzsche veniva presentata in forma leggermente diversa:

Non somigliano agli spiriti liberi e ai loro amici quegli uomini terribili che vedono in ognuno un padrone e un capo oppure uno strumento da utilizzare per un qualche tornaconto. Molto più spesso diventano spiriti liberi coloro che vedono anche negli amici, nei protettori e nei maestri il pericolo di una preponderanza tirannica.

Come è evidente, in questa versione Nietzsche procede in modo più assertivo, distinguendo nettamente fra gli spiriti liberi e gli «uomini terribili» che rinunciano alla propria libertà ed indipendenza stringendo relazioni subalterne o interessate con il prossimo, laddove nella versione precedente apriva alla possibilità che gli spiriti liberi possedessero caratteri comuni agli uomini timorosi e orgogliosi. In entrambi i casi, tuttavia, al pericolo assoggettamento Nietzsche sembra preferire l'eccesso opposto - quello del sospetto anche nei confronti di amici e maestri - che garantisce quantomeno la libertà e l'autonomia dell'individuo. Una posizione nella quale

e libertà del volere). Sul tema del libero volere e il contributo di Paul Rée in proposito torneremo più avanti.

¹⁰² eKGWB/NF-1876,18[12]

è difficile non intravedere un'allusione al personale distacco dello spirito libero Nietzsche dal suo amico e maestro Richard Wagner.

3. Il manoscritto di Sorrento

Come già accennato nella storia compositiva, alla fine di settembre 1876 Nietzsche parti alla volta di Sorrento insieme a Paul Rée e Albert Brenner, portando con sé sia il testo della dettatura a Gast che il taccuino e il quaderno utilizzati fino a quel momento. Nel corso del soggiorno sulla costa campana Nietzsche, sulla base di questo materiale, dettò ad Albert Brenner una nuova versione de *Il vomere*. Il testo della dettatura a Brenner, che il filosofo utilizzerà una volta lasciata Sorrento per redigere la versione definitiva di *Umano, troppo umano*, si trova in una vasta cartella di fogli sciolti nota come *Sorrentiner Papieren*. Le 423 pagine che compongono la cartella MpXIV risalgono a periodi diversi e non per tutte è possibile una datazione accurata. La dettatura a Brenner, che occupa le pagine 232-345 del manoscritto, è invece senza dubbio databile all'inverno 1876-1877, ovvero al periodo che Nietzsche e Brenner trascorsero insieme a Sorrento. Si tratta di uno scritto di circa un centinaio di pagine, i cui aforismi sono stati accuratamente numerati da Nietzsche e suddivisi in sei gruppi tematici. Ognuno dei sei gruppi può essere a tutti gli effetti considerato un capitolo a sé stante e contiene un numero variabile di aforismi, numerati di volta in volta a partire da uno. Questa analisi puntuale del manoscritto di Sorrento è disponibile negli apparati dell'edizione critica Colli-Montinari. Nel mio lavoro di ricerca presso il Goethe-Schiller Archiv di Weimar, tuttavia, ho avuto modo di indagare più approfonditamente il contenuto dei singoli gruppi tematici che compongono il testo della dettatura a Brenner. Ne è emerso che uno dei sei gruppi, per la precisione il quinto, è interamente dedicato alla figura dello spirito libero e può essere pertanto considerato come un capitolo destinato alla trattazione di questo tema. ¹⁰³

L'esistenza nei manoscritti del filosofo di un capitolo organicamente dedicato allo spirito libero è di notevole interesse, soprattutto se si tiene conto del fatto che in *Umano, troppo umano* un capitolo simile non esiste. Qui è necessario fare una precisazione. Da un lato infatti è vero, e avremo modo di approfondirlo meglio nel prosieguo della trattazione, che

¹⁰³ Per la precisione, una forma embrionale di questo capitolo di trova già ne *Il vomere*. In effetti, uno dei primi piani per la stesura dell'opera oggetto di dettatura a Peter Gast prevedeva una sezione intitolata *Spiriti liberi e spiriti vincolati*. A Sorrento Nietzsche riprende e amplia quel progetto, restando tuttavia fedele alle sue linee generali.

tutti i ventidue aforismi che compongono il capitolo sullo spirito libero nel manoscritto di Sorrento confluiranno, con qualche variazione, in *Umano, troppo umano*, per l'esattezza nel capitolo *Sintomi di cultura superiore e inferiore*. Dall'altro lato, però, è altrettanto importante sottolineare che, confluendo in *Umano, troppo umano*, gli aforismi sullo spirito libero subiscono una radicale variazione d'ordine e vengono sistemati in un capitolo ben più ampio e tematicamente vario, perdendo la struttura unitaria ancora perfettamente visibile nel manoscritto di Sorrento. In altri termini, sebbene in *Umano, troppo umano* ci sia un capitolo in cui trovano posto alcuni aforismi dedicati allo spirito libero, non esiste una sezione organicamente e unitariamente dedicata a questo tema. Ma se gli aforismi che compongono il capitolo sullo spirito libero nel manoscritto di Sorrento altro non sono, nella maggior parte dei casi, che stesure preparatorie di quelli che compariranno in *Umano, troppo umano*, si potrebbe obiettare che l'analisi di questo capitolo non presenti novità rilevanti. Mi sembra tuttavia che una simile indagine possa rivelarsi fruttuosa per due ordini di motivi. In primo luogo, perché analizzare quella che può essere considerata la prima riflessione sistematica di Nietzsche sullo spirito libero offre l'opportunità straordinaria di gettare uno sguardo sui nuclei tematici fondamentali legati a questo tema. In secondo luogo, ritengo che un confronto tra l'opera pubblicata e il *Nachlass* di Nietzsche (in questo caso specifico il manoscritto di Sorrento) renda possibile evidenziare le indubbie fratture, gli scarti improvvisi, i problemi rimasti aperti e riportare alla luce filoni tematici di grande interesse, ma abbandonati per un motivo o per l'altro nel corso delle numerose rielaborazioni. Nella presente sezione, che costituisce il nucleo centrale del primo capitolo del mio lavoro di tesi, mi soffermerò in modo particolare sulle pagine 295-322 della dettatura a Brenner, quelle contenenti il capitolo sullo spirito libero. Il mio intento è quello di leggere queste pagine alla luce delle due ragioni di interesse sopra citate, utilizzandole come punto di partenza per ricostruire da un lato il percorso che ha portato Nietzsche dalla stesura dei primi appunti nei taccuini alla formulazione di questo gruppo di aforismi dedicati allo spirito libero e dall'altro il movimento che ha portato allo scioglimento di quel capitolo e alla risistemazione degli aforismi nel più ampio *Sintomi di cultura superiore e inferiore* in *Umano, troppo umano*. Per brevità, d'ora in avanti mi riferirò alla dettatura a Brenner con l'espressione «manoscritto di Sorrento» e al quinto gruppo di aforismi con quella di «capitolo sullo spirito libero», sebbene sia consapevole che si tratti in entrambi i casi di definizioni poco accurate. Inoltre, allo scopo di agevolare la trattazione, suddividerò i ventidue aforismi

in questione in ulteriori sottogruppi tematici¹⁰⁴: gli aforismi 1-9 sono dedicati al tema della contrapposizione tra vita attiva e vita contemplativa; gli aforismi 10-15 si concentrano esplicitamente sullo spirito libero e il suo opposto, lo spirito vincolato; gli aforismi 16-18 affrontano la questione della forza di carattere; gli aforismi 19-22, infine, accennano all'interessante questione della relazione tra spirito libero e genio.

3.1 Vita attiva e vita contemplativa

Il primo, esteso gruppo di aforismi del capitolo sullo spirito libero nel manoscritto di Sorrento è dedicato al tema della vita contemplativa, contrapposta, quasi seguendo uno schema classico, alla vita attiva. ¹⁰⁵

Nietzsche si era confrontato con questo tema già a partire dai primi appunti dell'estate 1876, mettendolo in relazione con la riflessione sulla libertà di spirito. La posizione di Nietzsche emerge con chiarezza fin dal primo aforisma di questa sezione, corrispondente all'aforisma 282 di *Umano, troppo umano*, nel quale il filosofo deplora il «mostruoso acceleramento della vita» tipico dell'epoca moderna. I ritmi accelerati della vita attiva non lasciano spazio al pensiero e alla meditazione: non c'è più tempo per riflettere sulle opinioni divergenti e si finisce per odiarle, accettando quelle vigenti per abitudine. La vita contemplativa è screditata e lo spirito libero, che fa così la sua comparsa in queste pagine, è fatto oggetto di calunnie. Sul manoscritto sono ancora visibili numerosi segni delle modifiche apportate da Nietzsche, risalenti presumibilmente alla fase di preparazione del manoscritto per la stampa. Il filosofo aggiunge un nuovo titolo, «Lamento (*Klagelied*)», che sarà poi quello definitivo in *Umano, troppo umano*, sostituendo il precedente «A vantaggio dei moralisti (*Zu Gunsten der Moralisten*)», e una nuova chiusura dell'aforisma, direttamente connessa al nuovo titolo: «Un tale lamento, come questo or ora cantato, diverrà probabilmente attuale e ammutolirà un giorno da sé di fronte a un violento ritorno del genio della meditazione». ¹⁰⁶

La critica di Nietzsche alla progressiva perdita di valore della vita contemplativa è legata

¹⁰⁴ Si tratta naturalmente di una distinzione operata a scopo puramente euristico. Nel manoscritto in realtà Nietzsche non dà nemmeno un titolo ai diversi raggruppamenti di aforismi.

¹⁰⁵ Corrispondenze tra gli aforismi del manoscritto di Sorrento (di seguito MS) e quelli di *Umano, troppo umano* (di seguito MA): MS1=MA282; MS2=MA285; MS3=MA284; MS4=MA283; MS5=MA289; MS6=MA286; MS7=MA287; MS8=MA288; MS9=MA290.

¹⁰⁶ eKGWB/MA-282

per lungo tempo, nei manoscritti, a un'immagine fondamentale, che scompare tuttavia nell'opera definitiva. Nel manoscritto di Sorrento si leggono ancora, sotto il tratto di penna con il quale il filosofo le ha cancellate, le parole: «*Die vita contemplativa ist in Missachtung, die Klöster hebt man auf*», ovvero: «La vita contemplativa è oggetto di disprezzo, i conventi vengono abbandonati». Nella stesura precedente di questo aforisma contenuta nel manoscritto de *Il vomere*, compariva già l'immagine del convento. L'idea fa la sua prima comparsa negli scritti di Nietzsche anni prima, per l'esattezza nel dicembre 1870, ovvero all'epoca della guerra franco-prussiana.¹⁰⁷ In una lettera all'amico Erwin Rohde datata 17 dicembre 1870, infatti, il filosofo scrive:

Anche se troveremo pochi compagni che la pensino come noi, credo che riusciremo, certo con un po' di sacrificio, a staccarci da questa corrente e ad approdare su una piccola isola, dove non ci sarà più bisogno di tapparci le orecchie con la cera. Allora saremo noi a insegnarci a vicenda le cose, i nostri libri saranno soltanto un'esca per conquistare qualcuno alla nostra claustrale comunità artistica (*klösterlich-künstlerische Genossenschaft*).¹⁰⁸

A ben guardare, in effetti, quello del convento è un vero e proprio *leitmotiv* che figura anche, come già accennato nella sezione dedicata alla storia compositiva, nell'epistolario del filosofo in relazione all'esperienza di Sorrento.¹⁰⁹ Il taccuino N II 1 contiene già un breve e criptico appunto nel quale Nietzsche mette esplicitamente in relazione l'immagine del convento con quella dello spirito libero: «Conventi moderni - istituzioni per tali spiriti liberi - qualcosa di facile date le nostre grandi facoltà». ¹¹⁰ L'annotazione non può che far tornare alla memoria il progetto al progetto di fondare a Sorrento una «scuola per educatori (o anche convento moderno, falansterio o *université libre*)», del quale Nietzsche aveva parlato in una già citata lettera alla sorella.¹¹¹ La stessa Malwida von Meysenbug nelle sue *Memorie* fa riferimento all'intenzione di fondare «una sorta di missione, per

¹⁰⁷ Hubert Treiber, *Wahlverwandtschaften zwischen Nietzsches Idee eines "Klosters für freiere Geister" und Webers Idealtypus der puritanischen Sekte*, Nietzsche-Studien 21 (1992), pp. 326-362.

¹⁰⁸ eKGWB/BVN-1870,113. Treiber ipotizza che Nietzsche potrebbe aver tratto ispirazione da una brochure di Afrikan Spir, intitolata *Vorschlag an die Freunde einer vernünftigen Lebensführung* (Proposta agli amici di una condotta di vita razionale), nella quale Spir prospettava una comunità di uomini di intelletto affine che vivesse in completo isolamento alla ricerca del perfezionamento interiore.

¹⁰⁹ La stessa immagine compare, significativamente, in una lettera di Albert Brenner ai suoi familiari: «Viviamo in una zona residenziale con molte ville e giardini. Questa parte della città assomiglia a un convento».

¹¹⁰ eKGWB/NF-1876,16[45] Traduzione modificata.

¹¹¹ eKGWB/BVN-1877,589. Cfr. anche la già citata lettera a von Seydlitz del 24 settembre 1876.

permettere a giovani di entrambi i sessi il libero sviluppo della propria vita spirituale».¹¹² Sul progetto di fondare una scuola sul modello dei conventi che educi alla libertà di spirito Nietzsche ritorna anche in un appunto del quaderno U115, nel quale sviluppa meglio i brevi accenni riportati sopra: «Chi vuol bene impiegare come spirito libero il proprio denaro, deve fondare istituti sul tipo dei conventi, allo scopo di rendere possibile una convivenza amichevole nella massima semplicità a persone che, altrimenti, non vogliono avere più avere nulla a che fare con il mondo».¹¹³ L'appunto è di grande interesse, dal momento che in esso confluiscono diversi aspetti centrali per la caratterizzazione dello spirito libero. Il primo è senza dubbio il legame con l'immagine del convento. È stato osservato, per esempio da Karl Pestalozzi, che la scelta di Nietzsche di affiancare un'immagine tipicamente cristiana come quella del convento alla figura dello spirito libero, tradizionalmente opposta alla religione, sia quantomeno singolare.¹¹⁴ Il filosofo appare pienamente consapevole della apparente contraddizione, e in due frammenti postumi rivendica la legittimità dell'accostamento tra le due immagini. Così scrive infatti nel frammento 16[51]: «La stima della *vita contemplativa* è diminuita. Un tempo il prete e l'*esprit fort* erano antagonisti: adesso è possibile una rinascita di entrambi in una sola persona».¹¹⁵ Chi altri dovrebbe poter riunire, attraverso l'elemento della vita contemplativa, le due figure del prete e dell'*esprit fort* in una sola persona se non lo spirito libero nietzscheano? Nella versione leggermente modificata di questo appunto che compare nel quaderno U115 Nietzsche aggiunge un ulteriore, significativo dettaglio: «La stima della *vita contemplativa* è diminuita. Perciò la mia considerazione è inattuale».¹¹⁶ Qui Nietzsche sembra ancora star pensando a un'*Inattuale* sullo spirito libero, ma l'aspetto ancora più rilevante è che egli faccia dipendere l'elemento di inattualità dello scritto dal suo proporsi come una rivalutazione della vita contemplativa, sempre più disprezzata nel suo tempo. In altri termini, se una progettata *Inattuale* sullo spirito libero deve fondarsi su una ritrovata valorizzazione della vita contemplativa, tra i due elementi

¹¹² Malwida von Meysenbug, *Lebensabend einer Idealistin*, Hofenberg Sonderausgabe, Berlino 2015, pp. 38-39. Traduzione mia. Nelle stesse pagine la Maysenbug aggiunge: «Parlammo spesso di questo progetto, eravamo convinti che si potesse realizzare».

¹¹³ eKGWB/NF-1876,17[50]

¹¹⁴ Karl Pestalozzi, *Sorrento - Geburtsort des "freien Geistes"* in Schaefer, A.T., *Nietzsche Süden*, Haymon, Innsbruck 2000, pp. 28-31.

¹¹⁵ eKGWB/NF-1876,16[51] Cfr. anche il frammento eKGWB/NF-1876,17[41]. Sulla natura enigmatica dell'affermazione si veda M. Montinari, *Che cosa ha detto Nietzsche?*, p. 90.

¹¹⁶ eKGWB/NF-1876,17[41]

non può che esistere, e certamente è così proprio nella fase in cui questo concetto prende forma nella filosofia di Nietzsche, un legame indissolubile. Un'altra indicazione a questo riguardo si trova nel frammento 17[22], nel quale Nietzsche riflette sulle sue *Considerazioni Inattuali* e afferma che, dopo aver «legato insieme e raccolto tutto quanto rende gli individui grandi e indipendenti», intende «restituire agli uomini la calma, senza di cui la civiltà non può affermarsi e neppure sussistere. Anche la *schiettezza*».¹¹⁷ In questo passaggio Nietzsche sembra aver già legato insieme due caratteristiche fondamentali dello spirito libero, ovvero il suo rapporto con la vita contemplativa (la calma) e con la verità (schiettezza). Alla luce di tutto questo non può stupire che il capitolo sullo spirito libero contenuto nel manoscritto di Sorrento si apra con una lunga riflessione sulla vita contemplativa e una conseguente critica della vita attiva. Nella sistemazione definitiva in *Umano, troppo umano*, invece, gli aforismi dedicati a questi temi vengono spostati in fondo al capitolo, con il risultato che il legame tra critica inattuale della modernità e spirito libero finisce per risultare, seppur ancora visibile, decisamente meno evidente. Se, come risulta dall'appunto citato poco fa, la necessità di fondare strutture sul modello dei conventi è dettata da quella degli spiriti liberi di «non avere più nulla a che fare con il mondo», è altrettanto vero che in questa fase Nietzsche concepisce il *Freigeist* in una dimensione comunitaria. Ne sono segno evidente non solo l'immagine del convento, ma anche il riferimento, persino nello stesso appunto in cui viene invocato il distacco dal mondo, alla possibilità di una «convivenza amichevole nella massima semplicità».¹¹⁸ A ulteriore conferma della centralità della dimensione comunitaria nella prima concezione del *Freigeist*, mi sembra importante citare un altro passaggio dal taccuino N II 1: «La conversazione tra gli spiriti liberi: come quando in più persone si scala una ripida montagna, non lottando l'uno contro l'altro e contendendosi il terreno. Le dispute sono detestabili».

119

Come già accennato all'inizio di questa disamina dell'immagine del convento, questa

¹¹⁷ eKGWB/NF-1876,17[22]

¹¹⁸ Le parole di Nietzsche in una lettera a Louise Ott suggeriscono un legame tra l'elemento "comunitario" della figura dello spirito libero e l'esperienza di Sorrento: «La nostra piccola cerchia racchiude in sé molta riflessione, amicizia, progetti e speranze, insomma una buona fetta di felicità [...] Forse al mondo c'è ancora maggiore felicità, ma per il momento auguro di cuore a tutti gli uomini di passarsela come noi: allora potranno già dirsi soddisfatti» (eKGWB/BVN-1876,577).

¹¹⁹ eKGWB/NF-1876,16[46]

scomparirà del tutto nell'opera pubblicata.¹²⁰ Per quanto il suo ruolo fondamentale sia innegabile in questo periodo, nel preparare il manoscritto per la stampa di *Umano, troppo umano* Nietzsche sceglierà di eliminarla. Una spiegazione possibile può risiedere proprio in un radicale ripensamento della dimensione collettiva e comunitaria dello spirito libero. All'epoca della rielaborazione del testo nella sua versione definitiva, infatti, l'esperienza idillica della piccola comunità di spiriti liberi sorrentini era ormai soltanto un ricordo, per quanto non lontano. Il gruppo si era sciolto da tempo (Rée e Brenner avevano lasciato Sorrento già all'inizio di aprile del 1877) e la cancellatura apposta da Nietzsche sul manoscritto sembra segnare un primo passo del *Freigeist* dalla comunità alla solitudine del *Wanderer*.

Nel secondo aforisma del capitolo sullo spirito libero, che corrisponde all'aforisma 285 di *Umano, troppo umano*, Nietzsche, dopo aver deplorato la sottovalutazione della vita contemplativa, si lancia in un'aspra critica dell'irrequietezza moderna. Nello specifico, il filosofo sembra ritenerla un tratto tipico della società americana, sostenendo che l'irrequietezza aumenti man mano che ci si sposta verso occidente, giungendo dunque alle più alte vette proprio negli Stati Uniti. Se la mancanza di quiete e di meditazione hanno causato, secondo una valutazione che Nietzsche condivide con altri commentatori contemporanei, una nuova barbarie della civiltà, la soluzione sta nel «rafforzare in larga misura l'elemento contemplativo».

121

L'aforisma in esame è in realtà il risultato della rielaborazione di una serie di appunti

¹²⁰ La metafora del convento verrà significativamente ripresa, come vedremo nel terzo capitolo, negli scritti risalenti al periodo di stesura di *Al di là del bene e del male*.

¹²¹ Per limitarsi ad accennare ad alcuni degli interlocutori di Nietzsche su questo tema, non si può ignorare l'influenza di Ralph Waldo Emerson, che nel saggio *Goethe*, contenuto nella raccolta *Representative Men* (sicuramente nota a Nietzsche, per il rapporto di Nietzsche con Emerson cfr. Benedetta Zavatta, *La sfida del carattere - Nietzsche lettore di Emerson*, Editori Riuniti, Roma 2006) aveva affermato, dopo aver deplorato gli eccessi della vita attiva americana: «Se dovessi comparare l'azione a una vita di contemplazione, non mi arrischierei a pronunciarmi con grande convinzione per la prima» (Ralph Waldo Emerson, *Goethe, or the writer*, paragrafo 7). Jacob Burckhardt, nelle sue *Lezioni sulla storia universale* alle quali Nietzsche aveva assistito a Basilea, aveva aspramente criticato la mentalità affaristica americana. Una menzione ulteriore merita Walter Bagehot, direttore del *The Economist* e autore di una raccolta di saggi (*Physics and Politics*, tradotto in tedesco con il titolo *Der Ursprung der Nationen*) letta con grande interesse dal filosofo. Nella versione tedesca posseduta da Nietzsche si legge: «Ma tutte queste condizioni senza le quali non è possibile nulla di razionale, necessitano per lungo tempo di una vita *tranquilla e contemplativa* (corsivo mio)». Sulla questione si veda anche Vivarelli, Vivetta, *Der freie Geist, die amerikanische Rastlosigkeit und die Verschmelzung der Kulturen*, in *Nietzsche - Philosoph der Kultur(en)?*, (a cura di) Andreas Urs Sommer, De Gruyter, Berlino-New York 2008, pp. 529-544.

contenuti nel quaderno U II 5, nei quali Nietzsche individua da un lato l'elemento attivo-irrequieto come proprio della società americana ed europea¹²² e dall'altra un possibile contrappeso «nell'elemento contemplativo del contadino russo e dell'asiatico». ¹²³ Il legame tra questa diagnosi della società contemporanea e il ruolo dello spirito libero è tutt'altro che esplicito nell'opera pubblicata, tuttavia un appunto contenuto nello stesso quaderno U II 5 suggerisce che Nietzsche concepisse l'uscita dalla moderna barbarie come un compito per spiriti liberi. Nel frammento postumo 17[55], infatti, il filosofo riunisce le riflessioni sopra citate, auspicando la combinazione in un pensatore futuro dell'irrequietezza europeo-americana con la contemplatività asiatica. Subito dopo aggiunge quanto segue: «Per il momento gli spiriti liberi, dediti alla meditazione, hanno la loro missione: essi spazzano via tutte le barriere che si frappongono a una fusione degli uomini: religioni, Stati, istinti monarchici, illusioni dei ricchi e dei poveri, pregiudizi igienici e di razza, ecc.». ¹²⁴

Gli aforismi 4-6 di questo capitolo sullo spirito libero (corrispondenti, rispettivamente, agli aforismi 283, 289 e 286 di *Umano, troppo umano*) toccano il tema centrale dell'individualità, che si rivela uno dei tratti fondamentali di questa figura filosofica. Nell'ambito della sua critica alla vita attiva e irrequieta tipica della modernità, Nietzsche ne mette in luce un aspetto contraddittorio. Gli uomini attivi, infatti, sono pigri proprio riguardo quella che dovrebbe essere un'attività fondamentale:

Agli uomini attivi manca di solito l'attività superiore: voglio dire quella individuale. Essi sono attivi come funzionari, commercianti, dotti, cioè come rappresentanti di una specie, ma non come uomini affatto determinati, singoli e unici; a questo riguardo sono pigri.¹²⁵

Anche in questo aforisma, come in molti di quelli che compongono il capitolo, confluiscono riflessioni contenute, in forma abbozzata o quasi compiuta, negli appunti manoscritti dei mesi precedenti e nel testo del *Vomere*. Nel frammento 16[38], ad esempio, è già perfettamente formato il nucleo tematico della riflessione:

L'inattività degli "attivi". Essi non sanno il motivo per cui lavorano. Perdono *vitam* senza senso: manca loro l'attività superiore, quella *individuale*, essi

¹²² Anche se, apparentemente, per ragioni diverse: in America l'attività del pensiero «è troppo ridotta», laddove in Europa essa ha preso «una direzione diversa» da quella della «somma conoscenza sul valore dell'esistenza».

¹²³ eKGWB/NF-1876,17[53]

¹²⁴ eKGWB/NF-1876,17[55]

¹²⁵ eKGWB/MA-283

pensano come funzionari, commercianti, ma sono inattivi nella loro unicità di individui.¹²⁶

L'attività superiore è quella che lascia tempo per se stessi oppure, per dirla con un'altra immagine proposta da Nietzsche, un'attività che lascia tempo per pensare e permettere all'acqua sorgiva di accumularsi, prima di tornare a fluire.¹²⁷ La dimensione strettamente individuale, inoltre, è l'elemento che permette al filosofo di accostare la libertà dello spirito a un altro filone tematico, che andrà acquistando un ruolo sempre più preminente nella sua opera, ovvero la salute: «La libertà è come la salute: essa è individuale».¹²⁸ L'uomo libero, insiste Nietzsche in più luoghi dei manoscritti, è colui che ha per sé almeno i due terzi della sua giornata.¹²⁹ D'altro canto, nel frammento sull'inattività degli attivi appena citato emerge anche un altro elemento di interesse, ovvero quella forma di irrazionalità che sembra caratterizzare il loro *modus operandi*. «Gli attivi rotolano, come rotola la pietra, con la stupidità del meccanismo», scriverà Nietzsche in *Umano, troppo umano*. In una versione precedente, contenuta nel taccuino N II 1, si legge: «Il difetto degli attivi è che la loro attività è sempre un po' irragionevole: rotolano con la stessa inconsapevolezza della pietra».¹³⁰ L'immagine della pietra che rotola per inerzia, così come l'insistenza sulla dimensione individuale su cui ritorneremo tra un attimo, sono di grande interesse perché anticipano due caratteristiche sulla base delle quali Nietzsche opporrà lo spirito libero a quello vincolato, il primo pronto a porre in questione i giudizi tramandati attraverso il ragionamento, e il secondo incline ad accettarle per abitudine.¹³¹ La pigrizia dell'uomo attivo si declina secondo Nietzsche in particolar modo nella sua modalità di formarsi le opinioni. Se queste devono essere necessariamente varie e personali, dal momento che «ognuno è una cosa particolare, irripetibile, che occupa, rispetto a tutte le altre cose, una posizione nuova e irripetibile», l'uomo attivo si limita ad

¹²⁶ eKGWB/NF-1876,16[38]

¹²⁷ eKGWB/NF-1876,16[35]

¹²⁸ eKGWB/NF-1876,16[43]

¹²⁹ Il riferimento all'«avere «per sé i due terzi della giornata» resta anche nella versione definitiva dell'aforisma in *Umano, troppo umano*.

¹³⁰ eKGWB/NF-1876,16[40]

¹³¹ Sulla derivazione dell'immagine della pietra dai *Saggi* di Montaigne, cfr. Vivetta Vivarelli, *Die Masken des freien Geistes: Montaigne, Pascal, Sterne*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1998, p. 69. In Montaigne si legge, a proposito degli attivi: «Essi cercano un'occupazione soltanto per occuparsi. Non tanto vogliono andare quanto non possono star fermi. Né più né meno di una *pietra lanciata nella sua caduta*, che non si ferma finché non si posa» (Montaigne, *Saggi*, trad. it. di Fausta Garavini, Adelphi, Milano 1992, p. 1339, corsivo mio). Nietzsche fu attento e appassionato lettore del moralista francese fin dal Natale del 1870, quando i coniugi Wagner gli regalarono una copia dei *Saggi*.

attingere al pozzo delle opinioni correnti, rifiutando la faticosa operazione di formarsene di proprie.¹³² Qui si vede benissimo come l'opposizione tra uomo contemplativo e uomo attivo stia anticipando quella tra spirito libero e spirito vincolato, e dunque come i due filoni tematici siano tra loro strettamente collegati. D'altronde se si tiene presente tutto quanto visto finora, ovvero se la possibilità del libero pensiero dipende in fondo dal lasciarsi tempo per meditare, da una forma di *Zurückgezogenheit* che lascia spazio alla diversità di opinioni, c'è una questione che diventa necessario affrontare, cosa che Nietzsche affronterà nel decimo aforisma del capitolo, e che costituisce un esplicito elemento di congiunzione tra la riflessione sulla vita contemplativa e quella più incentrata sullo spirito libero.¹³³

3.2 Spiriti liberi e spiriti vincolati

Come accennato in precedenza, negli aforismi 10-15 del manoscritto di Sorrento Nietzsche si concentra sulla caratterizzazione dello spirito libero e del suo opposto, lo spirito vincolato (*gebundener Geist*).¹³⁴ Il già citato aforisma dieci, che inaugura questo secondo sottogruppo, ha una storia compositiva piuttosto complessa. È possibile tuttavia individuare il nucleo tematico centrale in una riflessione sul rapporto tra spirito libero e vita attiva. È proprio questa, infatti, la problematica che emerge da quanto Nietzsche è venuto esponendo nei primi

¹³² Il legame tra pigrizia e opinione comune, peraltro, richiama la celebre affermazione nietzscheana nell'inattuale *Schopenhauer come educatore*, secondo cui le opinioni pubbliche altro non sarebbero che «pigrizie private». Non sorprende infatti che l'espressione ritorni anche in *Umano, troppo umano*, come aforisma conclusivo dell'ottava parte (eKGWB/MA-482), e che anzi il filosofo ne abbia chiesto espressamente l'aggiunta in una lettera inviata all'editore poco prima della pubblicazione del testo (eKGWB/BVN-1878,702). Va ricordato che nel corso della permanenza a Sorrento Nietzsche aveva senz'altro sotto mano l'Inattuale, della quale aveva ricevuto in visione la traduzione francese di Marie Baumgartner: in una lettera inviata a Elisabeth Nietzsche da Sorrento Paul Rée descrive la gioia procurata al gruppo dalla lettura della traduzione della Baumgartner.

¹³³ È altresì importante sottolineare che la posizione dell'aforisma in questione verrà radicalmente modificata da Nietzsche nella versione definitiva: l'aforisma 291, infatti, è il penultimo del capitolo *Sintomi di cultura superiore e inferiore* di *Umano, troppo umano*. Lo spostamento fa sì che l'aforisma non svolga più la centrale funzione di messa in relazione tra la tematica della vita contemplativa e quella dello spirito libero, aspetto che peraltro ha già perso di preminenza in conseguenza del distanziamento spaziale tra le due tematiche nella sistemazione definitiva di *Umano, troppo umano*.

¹³⁴ Corrispondenze tra manoscritto di Sorrento e *Umano, troppo umano*: MS10=MA291; MS11=MA225; MS12=MA226; MS13=MA227; MS14=MA229; MS15=MA30.

aforismi del capitolo. La domanda centrale, che il filosofo annota a più riprese nei manoscritti, suona: «In che rapporto sta lo spirito libero con la vita attiva? (*Wie steht der Freigeist zum aktiven Leben?*)».¹³⁵ La risposta di Nietzsche non esclude per lo spirito libero la possibilità di partecipare, almeno parzialmente, alla vita attiva, a patto che egli non diventi schiavo delle sue occupazioni.¹³⁶ Sebbene la domanda non compaia in modo altrettanto esplicito né nell'opera pubblicata né nel manoscritto di Sorrento, non è azzardato considerare l'intero aforisma 10 del capitolo sullo spirito libero, che in *Umano, troppo umano* recherà il significativo titolo *Prudenza degli spiriti liberi*, come una lunga e argomentata risposta al quesito annotato negli appunti. Lo spirito libero nietzscheano, che si accontenta di un piccolo impiego o di uno stipendio che permetta di vivere dignitosamente in modo da non dipendere da alcun evento esterno, d'altronde, riecheggia le parole di Montaigne nel saggio sulla solitudine: «Bisogna avere moglie, figli, sostanze, e soprattutto la salute, se si può; ma non attaccarvi in maniera che ne dipenda la nostra felicità».

137

Per parte sua, Nietzsche aveva fatto proprio questo pensiero utilizzando un'immagine che ricorre dalla prima annotazione nel taccuino N II 1 fino alla formulazione di questo aforisma in *Umano, troppo umano*: l'indipendenza dello spirito libero sta nella sua capacità di appropriarsi solo di un lembo (*Zipfel*) di un evento. L'appropriazione personale della tematica montaignana è evidente nell'appunto che contiene la prima formulazione dell'immagine dello *Zipfel*: «Lo spirito libero deve afferrare solo un lembo di un avvenimento, e non volerlo possedere in tutta la sua ampiezza (per esempio la guerra – Bayreuth)».¹³⁸ Dall'appunto manoscritto si vede chiaramente come Nietzsche colleghi un tratto caratteristico dello spirito libero a due avvenimenti che, prima ancora che storici, sono fortemente personali: la guerra è in primo luogo quella franco-prussiana, alla quale il filosofo prese parte in qualità di infermiere e nei riguardi della quale sviluppò sentimenti contrastanti, mentre Bayreuth indica certamente l'esperienza wagneriana, conclusasi proprio nel periodo di stesura di questi appunti con la cocente delusione provata in occasione della prima rappresentazione della tetralogia. Nietzsche, impegnato in un

¹³⁵ Il quesito così formulato ricorre in diverse annotazioni del periodo in questione, ad esempio eKGWB/NF-1876,16[47] e eKGWB/NF- 1876,17[42].

¹³⁶ Come osservato da Vivetta Vivarelli in *Nietzsche und die Masken des freien Geistes*, anche in questo caso il riferimento sono i *Saggi* di Montaigne. È interessante notare comunque come questa riflessione si concentri in un periodo in cui il filosofo stesso, nel corso del suo anno di congedo, riflette sull'opportunità di continuare con l'insegnamento universitario.

¹³⁷ Montaigne, *Saggi*, Libro I – capitolo XXXIX.

¹³⁸ eKGWB/NF-1876,16[44]

personale percorso di liberazione dello spirito, presenta la propria presa di distanza dalle sue esperienze. Significativamente, tuttavia, già nella prima rielaborazione di questo pensiero, contenuta nel quaderno U II 5, utilizzato in contemporanea al taccuino dove compare l'appunto con i riferimenti autobiografici, Nietzsche eliminerà del tutto la parentesi, cancellando qualsiasi accenno ad esperienze personali. Nella sua rielaborazione dell'appunto, però, Nietzsche non si limita a eliminare il dettaglio biografico, ma aggiunge un elemento ulteriore: «Lo spirito libero prenderà solo il lembo di un evento, per non esserne soggiogato». In questo modo l'immagine del lembo si trasforma nel simbolo di una strategia dello spirito libero per mantenere la propria indipendenza. Non a caso il titolo dell'aforisma, aggiunto a penna da Nietzsche sul manoscritto di Sorrento e rimasto invariato in *Umano, troppo umano*, suona, come ricordato sopra, «Prudenza degli spiriti liberi». Proprio il titolo scelto da Nietzsche per l'aforisma permette di introdurre un ulteriore interlocutore riguardo a questa tematica: Ralph Waldo Emerson. Nel saggio *Prudence (Klugheit* nella traduzione tedesca posseduta da Nietzsche), parte della raccolta pubblicata nel 1841 e letta e riletta da Nietzsche in più occasioni, compreso il periodo di gestazione e stesura di *Umano, troppo umano*, si legge infatti: «Con operosità e dominio di sé giunga egli a dover ringraziare soltanto se stesso del pane che mangia e a non essere dipendente da altri, così da non aver bisogno di intrattenere con altri uomini *relazioni false e amare*, poiché il bene più alto *della felicità esteriore* è la libertà».¹³⁹ Ancora ne *Il viandante e la sua ombra*, composto poco dopo *Umano, troppo umano*, Nietzsche tornerà a insistere su questo punto: «Soddisfare per quanto è possibile da sé, anche se imperfettamente, i propri bisogni necessari, è questa la direzione che porta alla *libertà dello spirito e della persona*».¹⁴⁰

Tornando al manoscritto di Sorrento, gli aforismi successivi, il numero 11 e 12, rappresentano il fulcro del capitolo sullo spirito libero, in quanto contengono la definizione e la caratterizzazione esplicita dello spirito libero e di quello vincolato. Essi corrispondono agli aforismi 225 e 226 di *Umano, troppo umano*, e compariranno dunque nella versione definitiva all'inizio del capitolo *Sintomi di cultura superiore e inferiore*. La scelta di Nietzsche non stupisce, dal momento che i due aforismi in questione sembrano costituire un condensato delle riflessioni del filosofo su questi temi. Secondo la definizione nietzscheana, che resta significativamente invariata a partire dalla

¹³⁹ Il passo è citato da Benedetta Zavatta nel volume *La sfida del carattere - Nietzsche lettore di Emerson*, le sottolineature di Nietzsche sono indicate in corsivo.

¹⁴⁰ eKGWB/WS-318

versione contenuta ne *Il vomere*, passando poi senza ulteriori modifiche sia nel manoscritto di Sorrento che in *Umano, troppo umano*, «si chiama spirito libero *colui* che pensa diversamente da come, in base alla sua origine, al suo ambiente, al suo stato e ufficio o in base alle opinioni dominanti del tempo, ci si aspetterebbe che pensasse. Egli è l'eccezione, gli spiriti vincolati sono la regola». ¹⁴¹ Un primo aspetto elemento di interesse di questa definizione è che lo spirito libero non si configura come un ideale assoluto. La libertà è sempre relativa a un certo specifico contesto, ambiente o epoca storica.

È forse qui il caso di introdurre una riflessione sulla questione del rapporto tra negazione del libero arbitrio (*Willensfreiheit*) e l'ideale della libertà di spirito. Entro quali termini, infatti, è lecito parlare di libertà? In che misura lo spirito libero può definirsi tale? Nietzsche si era confrontato con la questione della libertà già nei suoi scritti giovanili, in particolare nel saggio del 1862 di ispirazione emersoniana intitolato *Libertà della volontà e fato*, nel quale giungeva alla conclusione che la volontà libera non fosse altro che un'astrazione. In *Umano, troppo umano* Nietzsche affermerà nuovamente l'illusorietà del libero arbitrio, situandosi tuttavia nel panorama culturale Ottocentesco sulla scorta di un rinnovato interesse per la scienza mediato anche dall'influenza di Rée. In *Der Ursprung der moralischen Empfindungen*, opera pubblicata all'esito del soggiorno a Sorrento, quest'ultimo stila un elenco commentato di filosofi, a partire da Hobbes e Spinoza fino ai contemporanei John Stuart Mill e Alexander Bain che avrebbero sostenuto che le azioni umane non dipendono dal libero arbitrio. Nietzsche affronterà la questione nell'aforisma 39 di *Umano, troppo umano*, intitolato *La favola della libertà intelligibile*. ¹⁴² Il concetto è reso in modo se possibile persino più esplicito qualche aforisma più avanti, attraverso l'immagine della cascata:

Alla vista di una cascata noi crediamo di vedere negli innumerevoli incurvamenti, serpeggiamenti e spezzettamenti delle onde libertà della volontà e arbitrio; invece tutto è necessario, ogni movimento è matematicamente calcolabile. Così è anche delle azioni umane [...] Chi agisce è veramente egli stesso nell'illusione della libertà. [...] L'illusione di chi agisce su se stesso, l'ammissione della volontà libera, fanno parte anch'esse di questo calcolabile meccanismo. ¹⁴³

¹⁴¹ eKGWB/MA-225

¹⁴² In queste righe Nietzsche coglie l'occasione per entrare in aperta polemica con lo Schopenhauer della *Preisschrift über die Freiheit des Willens*, il quale sosteneva la non libertà dell'uomo in relazione all'agire ma la sua libertà in relazione all'essere, derivando da questa circostanza una spiegazione del senso di colpa. (Cfr. M.C. Fornari, *La morale evolutiva del gregge*, ETS, Pisa 2006, pp. 85-88).

¹⁴³ eKGWB/MA-106

Ancora ne *L'origine dei sentimenti morali* Rée scrive, nella sezione dedicata alla libertà della volontà: «La facoltà dell'uomo di scegliere tra più cose o rappresentazioni è chiamata anche "libertà di spirito", la sua facoltà di resistere alle passioni "libertà morale"». ¹⁴⁴ Rée non obietta contro l'utilizzo di queste espressioni, ma sottolinea l'importanza di ricordare che qualsiasi scelta o resistenza a una passione sia comunque frutto di una necessità. In altri termini, quasi paradossali, la libertà stessa è una necessità. Lo spirito libero è determinato a pensare diversamente da quanto ci si aspetterebbe in ragione delle circostanze, altrettanto necessarie, nelle quali è immerso. Tuttavia, poiché esse sono variabili a seconda dell'epoca, dell'area geografica, della classe di appartenenza etc., seppur ognuna immersa in una catena di necessità, la libertà dello spirito libero (intesa come libertà dalle opinioni dominanti) è un concetto relativo. Nella misura in cui l'uomo non è mai determinato solo ed esclusivamente dall'ambiente ma, come insegnava la fisiologia del tempo, dalla propria organizzazione fisiologica individuale (tenuto conto anche degli stati variabili del sistema nervoso in diverse fasi della giornata o della vita), può verificarsi, in modo altrettanto necessario, che un singolo sviluppi opinioni e modi di pensare fuori dal comune o comunque diversi da quelli imposti dalla società. Consapevole dell'ineluttabilità di questa condizione, lo spirito libero può tuttavia volgerla a proprio favore. In questo senso si comprendono, a mio avviso, gli "esercizi spirituali" prescritti da Nietzsche al suo spirito libero, dalla ricerca della solitudine al distacco dalla vita attiva, alla ricerca, più tardi, di un clima e di un'alimentazione adeguati. Analogamente, ovvero sempre nella consapevolezza della piena necessità, è da intendersi il ruolo centrale dell'istruzione in relazione alla libertà di spirito. D'altronde, come è stato accennato in precedenza, sono numerosi gli appunti di questo periodo nei quali Nietzsche sostiene che la libertà sia una caratteristica o una conquista individuale. Tale caratteristica è confermata dal titolo dell'aforisma che contiene la definizione di spirito libero, titolo che Nietzsche aggiunge di proprio pugno sul manoscritto di Sorrento e sopravvive in *Umano, troppo umano: Un concetto relativo, lo spirito libero*.
Lo spirito libero si definisce anche in relazione al suo opposto, lo spirito vincolato: il primo, almeno in questa fase dell'opera di Nietzsche, non si comprende del tutto se non in relazione al secondo, come risulta evidente non solo dal fatto che nei manoscritti le due

¹⁴⁴ Paul Rée, *Gesammelte Werke 1875-1885*, p. 146

figure appaiono quasi sempre congiunte, ma anche se si osservano i piani per la stesura del *Vomere*, la cui prima parte doveva intitolarsi proprio «Spiriti liberi e spiriti vincolati».

145

Oltre che per un diverso approccio alla vita (prevalentemente contemplativa per lo spirito libero, attiva per quello vincolato) le due figure si differenziano per un diverso approccio alle opinioni: lo spirito libero le accetta dopo averle sottoposte a verifica razionale, laddove lo spirito vincolato le accetta per abitudine. Proprio sull'opposizione tra abitudine e ragionamento è costruito il dodicesimo aforisma del capitolo, dedicato allo spirito vincolato. Quest'ultimo, spiega Nietzsche, «è cristiano, non per aver esaminato le varie religioni e per aver scelto fra esse; è inglese, non per essersi deciso per l'Inghilterra; egli semplicemente si è trovato davanti il Cristianesimo senza ragionarci sopra, come uno che, nato in un paese vinicolo, diventa bevitore di vino».¹⁴⁶ Nel manoscritto di Sorrento sono chiaramente visibili, sotto la cancellatura e la correzione di Nietzsche, le espressioni “tedeschi” e “Germania” al posto di “inglesi” e “Inghilterra”. Questo stadio anteriore dell'aforisma tradisce la dipendenza diretta di Nietzsche, ancora una volta, da un passo dei *Saggi* di Montaigne in cui si legge: «Noi siamo cristiani per la stessa ragione per cui siamo perigordini o tedeschi».¹⁴⁷ Nietzsche riprende esattamente questa caratterizzazione di Montaigne, modificandola poi leggermente nella versione definitiva.¹⁴⁸ Per quanto l'opposizione tra ragione e abitudine sia un tema caro alla tradizione francese nota a Nietzsche, è altrettanto interessante notare che la definizione di spirito vincolato proposta dal filosofo ricorda un passaggio delle *Psychologische Beobachtungen* di Paul Rée. L'opera, pubblicata anonima nel 1875, era stata letta con grande interesse da Nietzsche e d'altronde il ruolo nella sua evoluzione filosofica di Rée, per altro fisicamente presente al fianco del filosofo nel periodo in cui Nietzsche rifletteva su questi temi, non è affatto da sottovalutare.¹⁴⁹ Il dodicesimo aforisma del capitolo in esame, corrispondente all'aforisma 226 di *Umano, troppo umano*, si apre con la seguente definizione: «Lo spirito vincolato accetta la sua posizione non per ragionamento, bensì per abitudine».¹⁵⁰ In un aforisma delle *Psychologische Beobachtungen*, Rée scriveva: «Le opinioni dell'uomo

¹⁴⁵ eKGWB/NF-1876,17[105]

¹⁴⁶ eKGWB/MA-226

¹⁴⁷ Montaigne, *op. cit.*, II, XII, p. 574.

¹⁴⁸ Cfr. Vivetta Vivarelli, *Nietzsche und die Masken des freien Geistes*, pp.124-125.

¹⁴⁹ Sull'amicizia filosofica di Nietzsche e Rée, si veda il recente Robin Small, *Nietzsche and Rée: A star friendship*, Oxford University Press, Oxford 2005, in particolare la prima parte.

¹⁵⁰ eKGWB/MA-226

comune non si originano attraverso il ragionamento e il confronto con le altre opinioni, ma attraverso l'abitudine». ¹⁵¹ Nietzsche utilizza l'espressione «spirito vincolato (*gebundener Geist*)» al posto di «uomo comune (*gewöhnlicher Mensch*)», ma per il resto sembra aver ripreso del tutto la definizione proposta da Rée. Al diverso approccio di spiriti liberi e spiriti vincolati alla verità si collega anche la riflessione di Nietzsche sul ruolo politico e sociale di queste due figure filosofiche, che occuperà largo spazio sia nel capitolo del manoscritto di Sorrento che in quello definitivo di *Umano, troppo umano*. Dopo aver proposto le sue definizioni di spirito libero e spirito vincolato, infatti, Nietzsche riflette sul fatto che gli ordinamenti della società si fondino, esattamente come le religioni, sulla fede. La fede, tuttavia, altro non sarebbe che un'abitudine ad accettare principi intellettuali non ragionati, e di conseguenza corrisponderebbe con esattezza all'approccio alla conoscenza dello spirito vincolato. ¹⁵² Non stupisce affatto dunque che Nietzsche arrivi ad affermare che «tutte queste cose [gli ordinamenti della società] hanno la loro forza e durata solo nella fede che ripongono in esse gli spiriti vincolati - cioè nell'assenza di ragioni, o per lo meno nel rifiuto delle indagini sulle ragioni». ¹⁵³ Gli spiriti vincolati agiscono in base a ciò che ritengono il loro proprio utile, e questo fa sì che essi siano sospettosi nei riguardi degli spiriti liberi. Dando infatti per scontato che anche questi ultimi agiscano per il loro tornaconto, e osservando che il loro utile appare in tutto e per tutto opposto a quello della società, gli spiriti vincolati concludono che i principi degli spiriti liberi siano pericolosi. Il tema del sospetto degli spiriti vincolati nei confronti dello spirito libero emerge già nell'aforisma che contiene la celebre definizione di *Freigeist*. Nel prosieguo della trattazione, tuttavia, Nietzsche si sofferma sul confutare i principi degli spiriti vincolati, riducendoli a una fallacia logica. È in questo contesto che, nel manoscritto di Sorrento, fa la sua comparsa la stesura preparatoria dell'aforisma 30 di *Umano, troppo umano*, ovvero l'unico che nel passaggio alla versione definitiva non sarà inserito nel capitolo *Sintomi di cultura superiore e inferiore*. L'aforisma in questione, dedicato alla trattazione dei paralogismi più comuni tra gli uomini, si trova invece nella prima sezione di *Umano,*

¹⁵¹ Paul Rée, *Psychologische Beobachtungen*, in *Gesammelte Werke 1875-1885*, (a cura di) Hubert Treiber, De Gruyter, Berlino-New York 2004, p. 102.

¹⁵² L'aforisma 225 di *Umano, troppo umano* si conclude infatti come segue: «Egli [lo spirito libero] esige ragioni, gli altri fede».

¹⁵³ eKGWB/MA-227. Senza variazioni rispetto al manoscritto di Sorrento.

tropo umano, intitolata *Delle prime e ultime cose*. E in effetti un aforisma dedicato ai paralogismi si adatta meglio a quel contesto che al capitolo sui sintomi di cultura superiore e inferiore. Inoltre, in questo modo Nietzsche crea un collegamento fra le diverse parti di *Umano, troppo umano*. Il riferimento allo spirito libero in un contesto dedicato alle «cattive abitudini del dedurre»¹⁵⁴ risulterebbe d'altra parte poco comprensibile se non sapessimo che nei piani originali del filosofo questo aforisma doveva essere inserito nel capitolo dedicato proprio al *Freigeist*, come risulta dall'analisi dei manoscritti. Se da un lato i paralogismi più comuni, ovvero l'inferire la legittimità dall'esistenza e la verità di un'opinione dal suo potere di rendere felici, rappresentano l'approccio tipico dello spirito vincolato, Nietzsche coglie qui l'occasione per invitare gli spiriti liberi alla prudenza:

Lo spirito libero, a cui capita fin troppo frequentemente di imbattersi in simile difettosa maniera di dedurre e a cui tocca soffrire per le sue conseguenze, soggiace spesso alla tentazione di trarre le conclusioni opposte, che in genere sono naturalmente altrettanto erronee.¹⁵⁵

Il *Freigeist* nietzscheano non nega a priori la validità dell'opinione comune, ma sceglie se accettarla o distaccarsene soltanto dopo averla sottoposta a un esame razionale. Le tematiche esposte nella serie appena trattata rimandano senza dubbio a un altro aforisma la cui storia compositiva risale allo stesso periodo. Si tratta dell'aforisma 34 di *Umano, troppo umano*, con il quale si conclude il primo capitolo dell'opera, *Delle prime e ultime cose* e porta il titolo *Per tranquillizzare*. A che proposito Nietzsche senta il bisogno di tranquillizzare il lettore è evidente fin dalla domanda a effetto con cui si apre l'aforisma: «Ma così la nostra filosofia non diventa tragedia?».¹⁵⁶ Una filosofia che mette in discussione morale e religione, che smaschera l'errore come elemento necessario alla vita, non si trasforma necessariamente in fonte di disperazione e, dal punto di vista teoretico, in una filosofia della distruzione? Se la risposta a questa domanda è negativa è, in questa fase della filosofia di Nietzsche, merito dello spirito libero. Il *Freigeist* viene infatti presentato come l'uomo capace di affrontare l'effetto della conoscenza senza scivolare nella disperazione. «Potrei immaginare» scrive Nietzsche, «[...] un altro effetto, grazie al quale nascerebbe una vita molto più semplice, molto più pura da passioni di quel che non sia l'attuale». Un tale uomo, dal temperamento buono, l'anima salda e il carattere

¹⁵⁴ eKGWB/MA-30

¹⁵⁵ *Ibid.*

¹⁵⁶ eKGWB/MA-34.

mite e allegro, si accontenterebbe di vivere per conoscere sempre meglio, libero da ogni vincolo abituale imposto dalla vita: «Gli deve bastare, come lo stato più desiderabile, quel libero, impavido spaziare al di sopra degli uomini, dei costumi, delle leggi e delle originarie valutazioni delle cose».

3.3 La forza di carattere

Affrontiamo adesso il terzo sottogruppo del capitolo sullo spirito libero del manoscritto di Sorrento, nel quale Nietzsche si sofferma sul tema della forza di carattere.¹⁵⁷ Una tematica che si ricollega direttamente alle sopra esposte riflessioni sul rapporto di spiriti liberi e spiriti vincolati con la verità e le opinioni e che, come si vedrà anche in seguito, conoscerà grande fortuna nell'opera del filosofo.

Nel primo degli aforismi di questo sottogruppo, Nietzsche mette in atto un rovesciamento ironico della tradizionale valutazione positiva della forza di carattere, presentandola come una conseguenza dell'acritica accettazione delle opinioni comuni:

L'esser vincolati nelle opinioni, divenuto con l'abitudine istinto, conduce a ciò che si chiama la forza di carattere. Quando qualcuno agisce in base a pochi motivi, ma sempre in base agli stessi, le sue azioni acquistano una grande energia; [...] A chi è forte di carattere manca la conoscenza delle molte possibilità e direzioni dell'agire.¹⁵⁸

Si vede dunque come la forza di carattere venga presentata come un tratto tipico dello spirito vincolato (o "non libero") il quale, raramente tormentato dal dubbio, agisce sempre sulla base degli stessi pochi motivi, originando quello che l'opinione comune considera un carattere forte. Dal momento che tali motivi sono in armonia con i principi comunemente accettati, le azioni da essi ispirate ottengono riconoscimento sociale e generano pertanto in chi agisce un sentimento di «buona coscienza» (*gutes Gewissen*). Se la buona coscienza accompagna le azioni dello spirito vincolato, tuttavia, in un appunto del periodo preso in esame la liberazione dello spirito è significativamente accompagnata

¹⁵⁷ Corrispondenze tra manoscritto di Sorrento e *Umano, troppo umano*: MS16=MA228; MS17=224+20[11]; MS18=230.

¹⁵⁸ eKGWB/MA-I-228.

dall'immagine dei rimorsi di coscienza (*Gewissensbisse*). L'appunto, risalente all'estate del 1877, merita di essere citato integralmente:

Valore dei rimorsi di coscienza per la liberazione dello spirito. Non c'è dubbio che i rimorsi di coscienza abbiano ampiamente contribuito a un incremento della libertà dello spirito nel mondo. Spesso hanno stimolato alla critica delle rappresentazioni che, fondandosi su azioni passate, provocavano ancora sofferenza. Così si è scoperto che tali rappresentazioni erano basate, fundamentalmente, sull'abitudine e sull'opinione comune della società a cui si appartiene. Se ci si potesse liberare di entrambe le cose, non ci sarebbe alcun rimorso di coscienza.¹⁵⁹

Agire sempre in base agli stessi pochi motivi significa ignorare il ventaglio di possibilità che si apre davanti a un intelletto libero, e di conseguenza scegliere rapidamente tra poche opzioni. Al contrario lo spirito libero, come emerge da un appunto del quaderno U II 5, «agisce poco: da ciò la sua insicurezza di fronte all'uomo di carattere. Egli [lo spirito libero] è sfrenato anche nel pensiero: è facilmente scettico». ¹⁶⁰ Lo spirito libero, con il suo approccio anticonvenzionale alla verità e la sua inclinazione alla scepisi, secondo Nietzsche, non può essere considerato forte, almeno non nel senso tradizionale del termine. Se la forza di carattere è ciò che permette, in ogni occasione, di sapere esattamente come agire, senza il minimo dubbio, questa non può essere una caratteristica di quello spirito la cui natura mette in questione ogni opinione e certezza. Agli occhi della società, lo spirito libero appare debole, incapace di prendere una posizione forte e mantenerla. È proprio su questa opposizione, al fondo ironica, tra uno spirito vincolato forte e uno spirito libero debole, che Nietzsche costruisce un aforisma centrale, che in *Umano, troppo umano* verrà significativamente posto in apertura del capitolo *Sintomi di cultura superiore e inferiore*. Il nucleo tematico dell'aforisma è l'idea che «ogni progresso deve in complesso esser preceduto da un parziale indebolimento. Le nature più forti *conservano* il tipo, quelle più deboli aiutano a *perfezionarlo*». ¹⁶¹ È possibile identificare le nature più deboli con gli spiriti liberi, a cui qui sembra essere affidato il compito del progresso della società, come era emerso ancor più chiaramente qualche riga più sopra:

¹⁵⁹ eKGWB/NF-1876,23[103]

¹⁶⁰ eKGWB/NF-1876,17[93]

¹⁶¹ eKGWB/MA-224

Sono gli individui *più liberi*, molto *più insicuri e moralmente più deboli*, quelli dai quali dipende, in tali comunità, il *progredire intellettuale*: sono gli uomini che tentano cose nuove e in genere la varietà.¹⁶²

Evidentemente, la caratterizzazione degli individui da cui dipende il progresso intellettuale delle società segue quanto finora è stato detto dello spirito libero. In questo contesto emerge dunque con ulteriore chiarezza quanto la condizione dello spirito libero sia da considerarsi “relativa” e, soprattutto, “eccezionale” rispetto alla norma. Tuttavia, come Nietzsche avrà modo di argomentare nel prosieguo dell'aforisma, proprio tale eccezionalità rispetto alla norma è ciò che rende effettiva l'azione dello spirito libero, perché il suo compito è quello di «inoculare» la novità in una società complessivamente solida, pronta ad accoglierla e integrarla senza esserne distrutta. In altri termini, il progresso sarebbe impensabile in una società senza spiriti liberi, ma sarebbe altrettanto impossibile in una società costituita unicamente da spiriti liberi. Nel quaderno U II 5, infatti, riflettendo su questo tema, Nietzsche aveva annotato: «Se molti diventano spiriti liberi, le fondamenta si indeboliscono: una tale società finisce per crollare o per volatilizzarsi come la nebbia o la guazza».¹⁶³ L'aforisma appena analizzato, che contiene la riflessione sul ruolo chiave che lo spirito libero può svolgere nella società, sarà avvertito da Nietzsche come necessario presupposto a tutta la riflessione e posto, come già accennato, in apertura di capitolo in *Umano, troppo umano*.¹⁶⁴ D'altronde, alla luce della rilevanza attribuita dal filosofo al ruolo educativo dello spirito libero - non si dimentichi che risale proprio ai mesi di Sorrento il progetto di realizzare una «scuola per educatori» - questa scelta non è sorprendente.

Il diciottesimo aforisma del manoscritto di Sorrento, che diventerà con qualche piccola modifica l'aforisma 230 di *Umano, troppo umano*, affronta, ricollegandosi esplicitamente

¹⁶² *Ibid*, corsivo mio.

¹⁶³ eKGWB/NF-1876,17[91]

¹⁶⁴ Nel manoscritto di Sorrento l'aforisma 17 reca una conclusione che viene poi eliminata da Nietzsche nella sistemazione definitiva in *Umano, troppo umano*: «Da tutta questa considerazione lo spirito libero può trarre la prova che egli è utile anche agli spiriti vincolati: giacché egli dà il suo aiuto affinché il prodotto degli spiriti vincolati, il loro Stato, la loro civiltà e morale non si fossilizzi e perisca; lo spirito libero fa continuamente affluire al tronco e ai rami dell'umanità la linfa vivificante del ringiovanimento». La scelta di Nietzsche di eliminare questo passaggio si spiega forse tenendo conto che lo spostamento dell'aforisma all'inizio del capitolo *Sintomi di cultura superiore e inferiore* in *Umano, troppo umano* fa sì che si perda il riferimento alla questione, esposta nel paragrafo precedente, del sospetto degli spiriti vincolati nei confronti degli spiriti liberi.

alla riflessione sulla forza di carattere, il problema del rapporto fra spirito libero ed *esprit fort*.

Esprit fort. Paragonato a colui che ha la tradizione dalla sua parte e non ha bisogno di ragioni per il suo agire, lo spirito libero è sempre debole, specialmente nell'agire; giacché egli conosce troppi motivi e punti di vista e ha perciò una mano incerta, non esercitata. Ma quali mezzi ci sono per renderlo *relativamente forte*, sicché si faccia almeno valere e non perisca senza lasciare traccia? Come nasce lo spirito forte (*esprit fort*)?¹⁶⁵

Se in *Umano, troppo umano* l'aforisma appena citato si intitola *esprit fort*, il titolo nel manoscritto per la stampa restituisce ben più esplicitamente la posizione di Nietzsche rispetto alla questione che intende affrontare, e suona: «Lo spirito libero raramente *esprit fort* (*Der freie Geist selten Esprit Fort*)». Giocando ancora sull'opposizione tra spirito vincolato forte e spirito libero incapace di agire, Nietzsche osserva che il primo ha la tradizione dalla sua parte (nel quaderno U II 5, peraltro, Nietzsche si era annotato: «Il pensiero vincolato viene preteso come moralità»¹⁶⁶), mentre il secondo è «sempre debole, specialmente nell'agire».¹⁶⁷ Per comprendere meglio il senso dell'aforisma, tuttavia, è utile soffermarsi sull'espressione *esprit fort* e sul particolare utilizzo che Nietzsche ne fa in queste righe. Per gli illuministi *esprit fort* era a tutti gli effetti un sinonimo di «spirito libero», espressione che designava genericamente tutti coloro che rifiutavano le credenze religiose e le idee della tradizione. Le due espressioni *esprit fort* e *esprit libre* erano connesse al punto che nel *Dictionnaire français-allemand et allemand-français* di Thibaut, conservato nella biblioteca postuma di Nietzsche, il termine «esprit fort» è tradotto con «Freigeist», mentre, al contrario, «Freigeist» è tradotto come «libre penseur (libero pensatore)» ma anche «libertin, sceptique (libertino, scettico)».¹⁶⁸ Da un certo punto di vista, dunque, la caratterizzazione dell'*esprit fort* illuminista non sembra distaccarsi molto da quella dello spirito libero nietzscheano. Tuttavia Nietzsche sembra deciso, fin dalle sue prime riflessioni, a mettere in luce uno iato tra il suo *Freigeist* e l'*esprit fort* della tradizione francese, o meglio a non assimilare del tutto le due figure.¹⁶⁹

¹⁶⁵ eKGWB/MA-I-230

¹⁶⁶ eKGWB/NF-1876,17[98]

¹⁶⁷ eKGWB/MA-230

¹⁶⁸ Cfr. *Nietzsches persönliche Bibliothek*, de Gruyter, Berlino-New York 2003. Secondo il catalogo, Nietzsche acquistò la sessantaquattresima edizione del dizionario nel dicembre del 1875 a Basilea.

¹⁶⁹ A tal proposito, nella voce «esprit libre» redatta per il recente *Dictionnaire Nietzsche* (a cura di) Dorian Astor, Bouquin, Parigi 2017, Guillaume Métayer ha osservato che «il problema dello

Si è già accennato al fatto che nel taccuino N II 1 il filosofo insistesse sulla necessità di combinare in una nuova figura la contemplatività della tradizione ecclesiastica con l'istinto critico e razionale dell'*esprit fort*. Qualche pagina più avanti nello stesso taccuino, tuttavia, Nietzsche aveva segnalato una lacuna nel libero pensiero del secolo precedente: «L'immagine dello spirito libero è rimasta incompiuta nel secolo scorso: essi negarono troppo poco e risparmiarono *se stessi*».¹⁷⁰ Il frammento, di cui non si trova traccia nell'opera pubblicata, anticipa in un certo senso la polemica che Nietzsche scatenerà contro lo spirito libero tradizionale in *Al di là del bene e del male* e poi nella prefazione alla seconda edizione di *Umano, troppo umano* e in *Ecce Homo*. Torniamo all'aforisma 231 di *Umano, troppo umano*, e alla sua prima versione nel manoscritto di Sorrento. Quando Nietzsche afferma che lo spirito libero è debole e soltanto «di rado» è un *esprit fort* (stando al titolo dell'aforisma nel manoscritto per la stampa), egli agisce su due livelli: da un lato, utilizzando l'espressione in francese, segnala una presa di distanza rispetto agli spiriti liberi illuministi, mentre dall'altro, traducendo *esprit fort* in tedesco («starker Geist») ne annulla parte del significato proponendo un'interpretazione letterale contraria a quella tradizionalmente assunta dall'espressione francese.

Il rovesciamento di significato operato ironicamente da Nietzsche appare ancora più evidente se si prende in considerazione l'articolo dell'*Encyclopédie* dedicato alla definizione dell'*esprit faible*, ovvero dello «spirito debole», voce redatta da Voltaire:

Lo spirito *debole* riceve le impressioni senza combatterle, accoglie le opinioni senza esaminarle, si spaventa senza ragione, cade naturalmente vittima della superstizione.¹⁷¹

È evidente che lo spirito debole dell'*Encyclopédie* presenta tutte le caratteristiche tipiche dello spirito vincolato nietzscheano. È per questo motivo che, quando definisce

spirito libero si situa al cuore della filosofia di Nietzsche, nella misura in cui con questa nozione si realizza un "compimento", che è al tempo stesso ripresa e superamento, dell'eredità illuminista». L'atteggiamento ambivalente di Nietzsche nei confronti della tradizione illuminista è stato messo in luce anche da Vivetta Vivarelli, che considera la scelta del filosofo di preferire - da un certo periodo in poi - la variante «freier Geist» a quella più comune di «Freigeist» come un atto consapevole finalizzato a segnalare la sua presa di distanza dai liberi pensatori francesi (V. Vivarelli, *Nietzsche und die Masken des freien Geistes*, p. 55).

¹⁷⁰ eKGWB/NF-1876,16[55]

¹⁷¹ «L'*esprit faible* reçoit les impressions sans les combattre, embrasse les opinions sans examen, s'effraye sans cause, tombe naturellement dans la superstition» M. de Voltaire, FAIBLE, in J.L.R D'Alembert, D. Diderot (Mis en ordre & publié par), *Encyclopédie, ou Dictionnaire Raisoné des Sciences, des Arts et des Métiers*, Le Breton-Briasson-David-Durand, Parigi, 1755, v. VII, p. 27b.

quest'ultimo «forte», Nietzsche crea un gioco ironico: il suo spirito libero, al contrario di quello degli enciclopedisti, è debole proprio perché gli manca il sostegno della tradizione che gli autori illuministi consideravano sintomo di debolezza. D'altra parte, però, come si accennava sopra, nell'aforisma in questione Nietzsche sfrutta anche il significato letterale dell'espressione *esprit fort*, traducendola in tedesco e interrogandosi sulla possibilità di uno spirito libero reso sufficientemente forte da farsi valere, ovvero da non «perire senza lasciare traccia». ¹⁷² Interrogarsi sulla possibilità di uno spirito libero almeno *relativamente forte* significa per Nietzsche introdurre una questione di fondamentale importanza, ovvero quella del prodursi del genio, che costituirà il nucleo tematico del successivo gruppo di aforismi nel manoscritto di Sorrento.

3.4 Il genio

Gli ultimi quattro aforismi del capitolo sullo spirito libero sono dedicati, sulla scia di quanto emerso nella trattazione della forza di carattere, alla questione del genio. ¹⁷³ Dopo essersi interrogato sulla possibilità di uno spirito libero «relativamente forte», infatti, Nietzsche mette in relazione questa figura con quella del genio. Chiedersi se possa esistere uno spirito forte equivale secondo Nietzsche a domandarsi, «in un particolare caso», come sia possibile e come si produca il genio. Dal momento che *Umano, troppo umano* è considerata, a ragione, l'opera con la quale Nietzsche prese le distanze da una metafisica del genio di stampo schopenhaueriano-wagneriano, questi ultimi aforismi risultano di fondamentale interesse. La presenza di questo tema e la sua messa in relazione con lo spirito libero, infatti, suggeriscono che Nietzsche non abbia semplicemente messo da parte la riflessione sull'arte e sul genio, ma l'abbia sottoposta a un attento ripensamento. È interessante notare che in quella che può essere considerata una prima versione di questo capitolo, ovvero la prima parte de *Il vomere*, intitolata «Vie per la liberazione dello spirito», non c'è traccia di tutta questa riflessione sul genio in relazione allo spirito libero. Nell'opera dettata a Gast, infatti, il capitolo sulla libertà dello spirito si interrompeva con la stesura preparatoria del futuro aforisma 228 di *Umano, troppo umano*, dedicato al tema

¹⁷² eKGWB/MA-230

¹⁷³ Corrispondenze con *Umano, troppo umano*: MS19=MA231; MS20=MA233; MS21=MA234; MS22=20[12]+MA235.

della forza di carattere. Il gruppo di aforismi su genio e spirito libero, dunque, fa la sua comparsa nel manoscritto di Sorrento e viene poi mantenuto, in forma quasi invariata, anche in *Umano, troppo umano*. Il diciannovesimo aforisma del nostro capitolo sullo spirito libero, corrispondente al 231 di *Umano, troppo umano* è intitolato «La nascita del genio» ed è dedicato a una riflessione sulle condizioni di possibilità del prodursi di esso. Nel passaggio dal manoscritto di Sorrento alla versione definitiva, l'aforisma subisce un'unica, ma significativa, variazione. Nietzsche aggiunge infatti una parentesi nella quale, in evidente autocritica rispetto alla sua precedente produzione, prega i lettori di intendere il termine *genio* «senza nessun sapore mitologico o religioso».¹⁷⁴ Nel testo dell'aforisma Nietzsche illustra la nascita del genio, spogliato appunto di ogni aura metafisica, ricorrendo a tre diverse immagini: quella del prigioniero che con tenacia si libera dalle catene, quella dell'uomo disperso nel bosco che trova una strada mai percorsa prima e, infine, quella del difetto fisico che può risultare in un maggiore sviluppo di altri organi o facoltà. Tenendo presente quanto affermato precedentemente da Nietzsche, ovvero che la questione del prodursi del genio debba essere considerata come un caso particolare di quella della nascita dello spirito forte, sembra chiaro che le stesse immagini che descrivono il formarsi del genio possano essere applicate anche al caso dello spirito libero. Nel manoscritto di Sorrento, e poi in *Umano, troppo umano* senza variazioni, è il filosofo stesso a confermare questa ipotesi, scrivendo: «Si applichino questi accenni generali sulla nascita del genio al caso specifico della nascita del perfetto spirito libero»¹⁷⁵. Nietzsche è persino più esplicito sulla possibilità di connettere le due tematiche in una pagina del più volte citato quaderno U II 5, nella quale il filosofo annota una sorta di schema preparatorio di questo aforisma: «Lo spirito libero nasce come il genio. Tre tipi di questa nascita. Poi,

¹⁷⁴ eKGWB/MA-231. *Umano, troppo umano*, d'altra parte, è l'opera della svolta anche rispetto al tema del genio artistico. In *Ecce Homo*, nel paragrafo dedicato al suo libro per spiriti liberi, Nietzsche ricorderà infatti: «Un errore dopo l'altro viene tranquillamente messo sul ghiaccio, l'ideale non viene confutato - congela... Qui per esempio congela "il genio"» (eKGWB/EH-MA-1). Libero dall'influenza wagneriana e schopenhaueriana, Nietzsche rifiuta la concezione metafisica del genio artistico, legata all'ispirazione, svelandone le caratteristiche umane, troppo umane: «L'artista sa che la sua opera ottiene pieno effetto solo quando suscita la fede in un'improvvisazione, in una miracolosa istantaneità della nascita; e dunque seconda bene quest'illusione [...]. La scienza dell'arte deve, come è naturale, opporsi nel modo più reciso a quest'illusione e additare i falsi giudizi e le cattive abitudini dell'intelletto a cagione di cui esso cade nella rete dell'artista (eKGWB/MA-I-145)».

¹⁷⁵ *Ibid.* È plausibile che con l'espressione «perfetto spirito libero» Nietzsche intenda qui riferirsi a uno spirito libero sufficientemente forte da lasciare il segno con la propria azione, ovvero a quello che nell'aforisma precedente aveva ironicamente definito *esprit fort*.

applicazione allo spirito libero». Come è evidente dal risultato, Nietzsche ha seguito alla lettera il suo schema preparatorio, senza tuttavia svilupparne nel dettaglio la seconda parte, ovvero l'applicazione degli esempi al caso dello spirito libero. Quello che nello schema preparatorio suonava come un progetto, in effetti, viene trasformato in *Umano, troppo umano* in un semplice invito ai lettori («Si applichino questi accenni generali...»). E in effetti mi sembra che a questo stadio Nietzsche non sia arrivato a una soluzione definitiva sulla questione del rapporto fra spirito libero e genio. Se da un lato, infatti, è indubbio che egli ritenga di poter riconoscere a entrambe le figure le stesse modalità di nascita, dall'altro non è altrettanto chiaro quale delle due figure debba essere considerata un caso specifico dell'altra, e in che rapporto stia il caso specifico con quello generale. Come vedremo, Nietzsche tornerà sulla questione più avanti, in particolare in *Al di là del bene e del male*.

Soffermiamoci ora sulla prima delle tre immagini proposte dal filosofo per illustrare la nascita del genio, ovvero quella del prigioniero rinchiuso in un carcere che cerca un mezzo per liberarsi, che merita una trattazione più approfondita. Giocata sull'opposizione lessicale tra carcere e libertà, tale immagine ne richiama infatti un'altra, centrale per la caratterizzazione nietzscheana dell'arte e del genio: la danza in catene. È noto che Nietzsche derivi l'espressione da Voltaire, e per l'esattezza dalla lettera a Deodati de Tovazzi del 24 gennaio 1761, nella quale il francese riflette, nell'ambito di un discorso sulle differenze tra le diverse lingue, sui vantaggi in termini di musicalità e ritmo che permettono agli italiani di «*danser en liberté*», mentre i francesi sarebbero costretti a «*danser avec nos chaînes* (danzare con le nostre catene)». ¹⁷⁶ Nietzsche apprezza la metafora di Voltaire e la fa propria, intitolando «Danzare in catene (*In Ketten tanzen*)» un aforisma de *Il viandante e la sua ombra* nel quale si legge: «"Danzare in catene", farsi le cose difficili e poi stendervi sopra l'illusione della facilità». ¹⁷⁷ Qualche aforisma più avanti, nella stessa opera, l'immagine è messa in esplicita relazione con la libertà di spirito. Lodando Chopin, infatti, Nietzsche osserva che il musicista polacco avrebbe lasciato sussistere le regole imposte dalle tradizioni melodiche e ritmiche, «ma giocando, suonando e danzando con queste catene come lo spirito più libero e leggiadro - ossia *senza*

¹⁷⁶ Una dettagliata analisi della lettera di Voltaire in questione e del suo rapporto con Nietzsche si trova in Guillaume Métayer, *Nietzsche et Voltaire: De la liberté de l'esprit et de la civilisation*, Flammarion, Parigi 2011.

¹⁷⁷ eKGWB/WS-140

dileggiarle».¹⁷⁸ L'ispirazione artistica, dunque, non si presenta più come una specie di «inquietudine entusiastica (MA-I-145)» i cui confini devono restare indefiniti e dunque inspiegabili. L'arte, la poesia e la musica nascono e prosperano nonostante e anzi grazie ai limiti esterni. D'altronde già nel capitolo *Dell'anima degli artisti e degli scrittori* di *Umano, troppo umano*, ovvero poco prima di introdurre la metafora del prigioniero come tipo della nascita del genio, Nietzsche sembra essersi avvicinato molto all'immagine di Voltaire. A proposito della «severa disciplina che gli autori drammatici francesi si imposero riguardo all'unità di azione, di luogo e di tempo, alla costruzione dello stile, del verso e del periodo e alla scelta delle parole e dei pensieri», nell'aforisma 221 si legge infatti:

Legarsi così può apparire assurdo; [...] Si impara così poco a poco a camminare con grazia anche per gli stretti sentieri che valicano vertiginosi abissi e se ne riporta come frutto la più grande agilità di movimento (*Bewegung*). [...] Qui si vede come passo passo i vincoli (*Fesseln*) si vadano allentando, finché da ultimo possono sembrare del tutto caduti.¹⁷⁹

Questa riflessione di Nietzsche ha un chiaro precedente nelle *Psychologische Beobachtungen* di Paul Rée, un testo di cui spesso non si è tenuto conto nella ricerca sulle fonti nietzscheane. Nella prima parte dell'opera di Rée, significativamente intitolata *Dei libri e degli scrittori*, compare infatti il seguente aforisma: «Se gli autori tragici avvertono le cosiddette unità aristoteliche come pesanti vincoli (*Fesseln*), bisogna ammettere che gli autori drammatici francesi hanno imparato a muoversi (*bewegen*) in questi vincoli con la massima grazia e agilità».¹⁸⁰

Ritorniamo adesso al manoscritto di Sorrento. L'aforisma che chiude la raccolta sullo spirito libero riunisce una serie di tematiche fondamentali. Nonostante il titolo che Nietzsche gli assegnerà nella versione pubblicata - *In contraddizione il genio e lo Stato ideale* - in realtà sembra che il filosofo vi tratti in realtà anche del rapporto tra spirito libero e Stato ideale, confermando dunque una certa forma di equiparazione tra genio e spirito libero. Nella versione del manoscritto di Sorrento l'aforisma reca un inizio diverso da quello che avrà poi in *Umano, troppo umano*. Nello specifico, Nietzsche sembra concepirlo come una naturale continuazione delle riflessioni che è venuto portando avanti in questo finale di capitolo, ovvero quelle riguardanti le condizioni necessarie al prodursi

¹⁷⁸ eKGWB/WS-159

¹⁷⁹ eKGWB/MA-221

¹⁸⁰ Paul Rée, *Psychologische Beobachtung*, in *Gesammelte Schriften 1875-1885*, p. 10.

di uno spirito libero o di un genio. Nel manoscritto di Sorrento si legge, infatti: «Forse la meta più importante dell'umanità è che il valore della vita e la ragione per cui essa esiste siano rispettivamente misurati e rettamente determinati. Perciò essa attende l'apparizione del superiore intelletto. [...] In quali circostanze, però, sorgerà questo superiore intelletto?». ¹⁸¹ Le circostanze favorevoli al formarsi di un intelletto superiore, che inizialmente Nietzsche non definisce né genio né spirito libero, sembrano tuttavia essere in aperta contraddizione con l'obiettivo principale di uno stato perfetto, ovvero quello di garantire il benessere per il maggior numero possibile di individui. Il filosofo ritiene infatti che il benessere collettivo possa, se raggiunto, infiacchire l'umanità e di conseguenza minare il terreno dal quale può originarsi il «grande intelletto» e il «potente individuo». Se il compito del saggio è quello di favorire l'avvento futuro del sommo intelletto, egli dovrà allora necessariamente opporsi alla fondazione dello stato perfetto, facendo il possibile per poter conservare il proprio tipo. In un passaggio che sembra anticipare alcuni temi della sua tarda produzione filosofica, Nietzsche oppone la figura del Cristo, ritenuto responsabile di aver promosso «l'istupidimento degli uomini» e frenato la produzione del sommo intelletto, a quella del «saggio perfetto», il quale viene a sua volta presentato come un ostacolo al prodursi futuro di un nuovo Cristo. Alla luce di questa contrapposizione, è interessante osservare come nel manoscritto per la stampa si legga ancora, in luogo di «saggio perfetto», la variante «spirito libero». Quest'ultimo si presenta dunque, ancora fino all'ultima versione prima della modifica definitiva, come opposto del Cristo e, in una certa misura, paladino dell'individualità. Se lo Stato, infatti, è un'istituzione nata allo scopo di proteggere gli individui, Nietzsche osserva che un'eccessiva esaltazione di esso può avere come conseguenza la completa dissoluzione degli individui stessi, e vanificare del tutto il suo intento iniziale. Allo spirito libero spetta pertanto il ruolo di proteggere l'individuo dal pericolo di dissoluzione all'interno dello stato, con lo scopo ultimo di assicurare, in futuro, l'apparizione del «superiore intelletto». Il compito del *Freigeist*, infatti, è per Nietzsche ancora legato alla possibilità di favorire una forma di progresso collettivo, come emerge da un altro appunto annotato sul quaderno U II 5 poco prima di partire alla volta di Sorrento: «Lo spirito libero vive per il futuro dell'uomo, inventando nuove possibilità di vita e soppesando le antiche». ¹⁸²

¹⁸¹ eKGWB/NF-1876,20[12]

¹⁸² eKGWB/NF-1876,17[44]

3.5 I dieci comandamenti dello spirito libero

Il capitolo sullo spirito libero del manoscritto di Sorrento si chiude, come si è appena visto, con una riflessione sul rapporto fra spirito libero e comunità, lo stesso tema con cui, quasi in una struttura circolare, si aprirà il capitolo *Sintomi di cultura superiore e inferiore* in *Umano, troppo umano*. Si tratta di un tema sul quale Nietzsche continuerà a riflettere durante tutto il soggiorno a Sorrento e poi nei mesi successivi, quando passerà a preparare il manoscritto per la stampa del suo libro per spiriti liberi. In parallelo alla dettatura a Brenner, a Sorrento Nietzsche continuò stendere i suoi appunti utilizzando il quaderno U II 5, dove sono indicate con precisione la data di inizio (3 ottobre 1876) e quella di fine (22 dicembre 1876) delle annotazioni. Uno dei frammenti contenuti in queste pagine, che si può dunque far risalire allo stesso periodo in cui Nietzsche stava dettando a Brenner le pagine sullo spirito libero che abbiamo analizzato finora, si rivela di grande interesse per il nostro tema. Si tratta di un appunto intitolato *Die 10 Gebote des Freigeistes* (I dieci comandamenti dello spirito libero), nel quale Nietzsche abbozza, con evidente riferimento al decalogo biblico, una sorta di morale pratica per il suo spirito libero.

Non amare né odiare le nazioni.
Non fare politica.
Non essere ricco, ma neppure un accattone.
Evita le persone famose e influenti.
Prendi per moglie una donna da altro popolo che il tuo.
Fa educare i tuoi figli dai tuoi amici.
Non sottometterti ad alcuna cerimonia della Chiesa.
Non pentirti di un fallo commesso, ma compi, in cambio, una buona azione in più.
Per poter dire la verità, accetta l'esilio.
Lascia il mondo libero nei tuoi riguardi e sii libero nei riguardi del mondo.¹⁸³

Nietzsche sceglierà di non pubblicare il decalogo in *Umano, troppo umano*, e tuttavia è possibile riconoscere in ognuno dei dieci punti una tematica che verrà trattata più o meno

¹⁸³eKGWB/NF-1876,19[77] La formula ricorrente «*Du sollst*», con cui si aprono in tedesco tutti i punti del decalogo, richiama esplicitamente i dieci comandamenti biblici. Nell'articolo che dedica a questo frammento (*Die Moral eines freien Geistes* in «*Nietzsche-Studien*», vol. 44, de Gruyter, Berlino-New York 2015, pp. 200-230), Micheal Skowron osserva quanto segue: «Con la loro esplicita formula morale del “tu devi”, i dieci comandamenti dello spirito libero confermano che Nietzsche avesse in mente una morale pratica per spiriti liberi [...]. Il *Nachlass* e gli scritti pubblicati presentano qui non solo, come in molti altri casi, formulazioni o versioni differenti, ma in un certo si completano, nella misura in cui le opere pubblicate possono essere lette come un commento ai “comandamenti” formulati in forma di sentenze».

esplicitamente nel libro per spiriti liberi. Per alcuni dei comandamenti individuati da Nietzsche in questo frammento è facile stabilire un legame con caratteristiche di questa figura filosofica che compariranno anche in *Umano, troppo umano*, mentre per altri l'operazione risulta leggermente più complessa. Il decalogo sopra riportato non deve essere interpretato come una morale universale, progetto che Nietzsche non aveva alcuna pretesa di realizzare, bensì come una sorta di vademecum pratico per spiriti liberi. Anche a una prima occhiata risulta subito chiaro che i comandamenti proposti da Nietzsche mirano, nel complesso, a garantire l'indipendenza dello spirito libero su diversi piani. Essi meritano tuttavia di essere analizzati meglio nel dettaglio.

Il primo comandamento, con il quale il filosofo invita lo spirito libero a non amare né odiare le nazioni, non può non richiamare alla memoria un altro appunto, già citato in precedenza, nel quale Nietzsche aveva assegnato al *Freigeist* il compito di «spazzare via tutte le barriere che si frappongono a una fusione degli uomini: religioni, Stati, istinti monarchici, illusioni dei ricchi e dei poveri, pregiudizi igienici e di razza, ecc.». ¹⁸⁴ Il consiglio di non amare né odiare le nazioni sembra in effetti suggerire una forma di distacco dagli ideali nazionali che prelude al loro superamento. Non a caso, peraltro, in *Umano, troppo umano* fa la sua prima comparsa la figura del buon europeo, alla quale sarà dedicato ampio spazio in seguito, connessa allo spirito libero proprio dal compito del superamento dei confini nazionali. Nello stesso quaderno in cui Nietzsche appunta il decalogo, infatti, si legge: «Superamento delle nazioni - l'uomo europeo». ¹⁸⁵ Con il secondo comandamento Nietzsche suggerisce agli spiriti liberi di non fare politica. L'invito alla prudenza dei confronti della vita pubblica ricorre più volte negli appunti del periodo di stesura di *Umano, troppo umano*, concorrendo alla caratterizzazione dello spirito libero grazie alla mediazione dei *Saggi* di Montaigne. L'identificazione della politica con la vita attiva da un lato e la rivalutazione della vita contemplativa come presupposto per la liberazione dello spirito dall'altro chiariscono la necessità di questo secondo comandamento. Non si può peraltro ignorare quanto sostenuto da Nietzsche nell'aforisma conclusivo del manoscritto di Sorrento, nel quale la realizzazione dello Stato ideale viene detta essere in assoluta contraddizione con il formarsi del perfetto spirito libero. La politica, così come la vita attiva del funzionario che non lascia tempo

¹⁸⁴ eKGWB/NF-1876,17[55]

¹⁸⁵ eKGWB/NF-1876,19[65]

per se stessi, mina alla radice la fondamentale indipendenza dello spirito libero. Lo stesso vale per il possesso di beni, al quale è appunto dedicato il terzo dei comandamenti enumerati dal filosofo. L'invito alla moderazione, al non possedere troppo né troppo poco, ricorda da un lato la decisione che Nietzsche prenderà da lì a qualche anno, scegliendo di vivere di una pensione modesta ma in grado di garantirgli libertà e indipendenza, e dall'altro quanto si legge nell'aforisma 291 di *Umano, troppo umano*:

Gli uomini di sensi liberi [...] si terranno volentieri contenti di un piccolo impiego o di un patrimonio che basti strettamente a campare; perché si acconceranno a vivere in modo tale, che un grande mutamento dei beni esterni e persino un sovvertimento delle istituzioni politiche non coinvolgano la loro vita.¹⁸⁶

Ma ci sono anche altre forme di schiavitù che Nietzsche invita il suo spirito libero a evitare: è il caso per esempio - ed è il quarto dei comandamenti del decalogo - dell'asservimento a personaggi noti e influenti. Se già per altri dei comandamenti citati era possibile ipotizzare una certa autoreferenzialità delle prescrizioni del filosofo, in questo caso il riferimento alla propria condotta di vita da parte di Nietzsche risulta ancora più evidente. Non si può infatti fare a meno di leggere un riferimento a Richard Wagner nell'invito a evitare celebrità carismatiche, tanto più che come abbiamo visto il distacco dal suo vecchio maestro segna per Nietzsche l'inizio del percorso di liberazione dello spirito.

I due comandamenti successivi, che consigliano rispettivamente di sposare una donna di nazionalità diversa dalla propria e di far educare i figli dagli amici, si inseriscono nel quadro di una riflessione, quella su donna e bambino, che da sempre accompagna la stesura del libro per spiriti liberi. Fin dalle prime versioni di *Umano, troppo umano*, infatti, Nietzsche prevede una sezione dedicata a questi temi: ne *Il vomere*, ad esempio, la quarta parte è intitolata proprio «Donna e bambino», e lo stesso titolo recherà anche la settima parte di *Umano, troppo umano*. L'invito a prendere in moglie una donna di nazionalità diversa dalla propria si inserisce senz'altro nel programma espresso anche nel primo comandamento del decalogo, nel quale si auspica un futuro superamento delle nazioni. A proposito del matrimonio dello spirito libero Nietzsche si esprime più esplicitamente in *Umano, troppo umano*, suggerendo, diversamente da quanto avviene in questo decalogo,: «Gli spiriti liberi vivranno con le donne? In generale io penso che essi [...] debbano preferire volar soli». ¹⁸⁷

¹⁸⁶ eKGWB/MA-291

¹⁸⁷ eKGWB/MA-426

Quanto al punto del decalogo dedicato all'educazione dei figli, è fondamentale ricordare ancora una volta che, nella visione nietzscheana, l'istruzione rappresenta un passo fondamentale nel processo di liberazione dello spirito. Nel frammento 17[28], contenuto nel quaderno U II 5, il filosofo scriveva: «Scopo della procreazione è mettere al mondo uomini *più liberi* di noi».¹⁸⁸ Perché ciò si realizzi, tuttavia, è necessaria una forma di istruzione quanto più libera possibile - come presumibilmente lo sarebbe stata quella offerta dalla «scuola per educatori» di Sorrento. Una forma di istruzione, dunque, sulla quale non devono gravare influssi esterni legati alla tradizione, quali i legami familiari.

189

Se i primi sei punti del decalogo definiscono i rapporti dello spirito libero con la politica, la società e la famiglia, il settimo comandamento riguarda i suoi rapporti con la religione. Su questo aspetto Nietzsche si limita a confermare quanto ci si aspetterebbe, ovvero un netto rifiuto da parte dello spirito libero delle istituzioni religiose e delle sue «cerimonie». Di maggiore interesse risultano invece i due comandamenti successivi. Nel primo, l'ottavo della lista, Nietzsche suggerisce allo spirito libero di non pentirsi eccessivamente degli errori commessi, invitandolo piuttosto a compiere una buona azione. L'invito a non pentirsi troppo dei propri sbagli ricorda la già citata immagine dei rimorsi di coscienza che accompagnano l'agire dello spirito libero, laddove la buona coscienza si presentava come una sorta di cifra caratteristica dello spirito vincolato. In questo appunto, tuttavia, Nietzsche fa un passo ulteriore rispetto al manoscritto di Sorrento, chiedendo allo spirito libero di non soccombere al pentimento. Lo stesso tema ritornerà più avanti, in un aforisma de *Il viandante e la sua ombra*: «Mai far posto al pentimento, ma dirsi subito: questo significherebbe proprio accompagnare la prima con una seconda sciocchezza».¹⁹⁰ Il penultimo punto del decalogo («Per poter dire la verità, scegli l'esilio») è particolarmente interessante, dal momento che Nietzsche sembra lasciare aperte due diverse possibilità interpretative.¹⁹¹ Il comandamento può significare infatti che è necessario scegliere l'esilio per poter affermare delle verità che non sarebbero accettate in patria, oppure che l'esilio costituisce il presupposto fondamentale per poter dire la

¹⁸⁸ eKGWB/NF-1876,17[28]

¹⁸⁹ Vale la pena ricordare, oltre all'allusione al progetto educativo platonico della *Repubblica* evidente in questo punto del decalogo, che Nietzsche definirà Zarathustra suo «figlio».

¹⁹⁰ eKGWB/WS-323

¹⁹¹ M. Skoworn, *Die Moral eines freien Geistes*, p. 225.

verità, in quanto questo permette di osservare le cose dalla giusta distanza.¹⁹² Per quanto entrambe le letture siano suggestive, e la seconda sembri particolarmente significativa se si richiama alla mente la definizione dello spirito libero come colui che pensa diversamente da quello che ci si aspetterebbe tenendo conto delle opinioni dominanti del suo tempo e del suo ambiente, un appunto situato qualche pagina più in là nello stesso quaderno che contiene il decalogo farebbe propendere per la prima possibilità: «Dire la verità quando domina la non verità procura un tal diletto che l'uomo sceglie l'esilio e anche peggio per amor suo».¹⁹³ Quel che resta indubbio è il necessario rapporto dello spirito libero con la verità, una scelta che, Nietzsche sembra presagirlo, comporta una qualche forma di rinuncia. Non c'è dubbio che il filosofo immaginasse, infatti, che tipo di reazione avrebbe scatenato nella cerchia dei suoi amici, per lo più sostenitori di Wagner, la pubblicazione di un libro come *Umano, troppo umano*. E d'altronde, quasi in un tentativo di affermare la necessità del proprio compito, Nietzsche si era annotato, in un altro taccuino di quel periodo: «Colui che si permette di parlare in pubblico è obbligato a contraddirsi pubblicamente, non appena abbia mutato opinione».¹⁹⁴

Nell'ultima voce del decalogo Nietzsche riflette sulla relazione tra lo spirito libero e il mondo, un tema del quale si era già occupato in numerosi appunti, pervenendo a una soluzione molto simile a quella qui esposta: «Lascia il mondo libero nei tuoi riguardi e sii libero nei riguardi del mondo». Si tratta di una regola indubbiamente vaga (e non potrebbe essere altrimenti, data la forte individualità che caratterizza lo spirito libero), che tuttavia richiama la necessità di cercare un punto di equilibrio, il giusto mezzo tra l'essere completamente chiusi in se stesso e l'essere in tutto e per tutto vincolati al mondo esterno. Come vedremo, sarà proprio la questione del rapporto dello spirito libero con il mondo a caratterizzare la fase successiva dell'evoluzione di questo concetto.

¹⁹² A questo proposito, ricordo l'aforisma 307 de *Il viandante e la sua ombra*: «Solo quando hai lasciato la città vedi a che altezza le sue torri si innalzino sopra le case» (eKGWB/WS-307).

¹⁹³ eKGWB/NF-1876,19[80]

¹⁹⁴ eKGWB/NF-1876,21[23]

4. La biblioteca ideale dello spirito libero

Nonostante la sua tendenza a caratterizzarsi come un pensatore inattuale e distaccato dal suo tempo, Nietzsche fu un lettore avido e attento. La sua ricca biblioteca dimostra un intenso dialogo con gli autori classici e contemporanei, testimoniato da numerose glosse, annotazioni, estratti e segni di lettura che possono fungere da inestimabili strumenti interpretativi. Di conseguenza ogni tentativo di comprendere a fondo la sua filosofia senza prendere in considerazione le sue letture è destinato a rivelarsi fallimentare. Una simile operazione si espone senz'altro al rischio di una sterile ricerca di fonti e riferimenti nascosti, ma è una strada che vale la pena percorrere al fine di situare il pensiero di Nietzsche in un contesto più vasto e di comprenderne la portata nell'ambito del discorso culturale dell'epoca.

La necessità di creare uno strumento che permettesse alla ricerca su Nietzsche di muoversi agevolmente tra le numerose letture del filosofo fu individuata già da Mazzino Montinari.¹⁹⁵ Tale strumento è infine stato realizzato con la pubblicazione, nel 2003, del volume *Nietzsches Persönliche Bibliothek*, frutto di una lunga ricerca che ha visto la partecipazione di decine di studiosi sotto la guida di Giuliano Campioni. Il volume contiene un elenco dei testi posseduti da Nietzsche e conservati presso la Anna Amalia Bibliothek di Weimar, completo di eventuali annotazioni o segni di lettura lasciati dal filosofo.

Il concetto di biblioteca ideale, tuttavia, fa riferimento a una fase successiva di questo progetto, nella quale dovrebbe essere possibile richiamare non solo i volumi fisicamente presenti nella biblioteca del filosofo, ma anche quelli dei quali sarebbe potuto venire a conoscenza per altre vie e che di conseguenza concorrono a pieno titolo alla definizione del suo orizzonte culturale.

Naturalmente non è operazione semplice ricostruire il complesso panorama di letture sul cui sfondo di colloca la nozione nietzscheana di spirito libero. Come accennato in precedenza, infatti, si tratta di un termine dalla lunga storia le cui prime occorrenze negli

¹⁹⁵ A questo proposito, in un appunto non datato risalente a poco prima della sua morte e citato nella prefazione a *Nietzsches Persönliche Bibliothek*, Montinari scriveva: «Perché interessarsi alla biblioteca di Nietzsche? Per creare un ponte con la cultura del suo tempo, non è qui in questione la sua originalità, si tratta di creare un'atmosfera *omogenea*, comune a tutti coloro che vivevano, lavoravano e pensavano nell'Europa di allora». (cfr. *Nietzsches Persönliche Bibliothek*, p. 11).

scritti del filosofo sono attestate già a partire dal 1870. Inoltre sono già disponibili, oltre al fondamentale *Nietzsches Persönliche Bibliothek*, numerosi lavori che prendono in considerazione le letture di Nietzsche nel periodo della svolta illuminista, ovvero nel passaggio dalla metafisica dell'arte della *Nascita della Tragedia a Umano, troppo umano*.¹⁹⁶ In questa sezione, pertanto, dopo una rassegna delle letture di Nietzsche negli anni di *Umano, troppo umano*, ci soffermeremo in particolare sulle letture di Sorrento, le quali, pur apportando un contributo fondamentale alla ricostruzione della «biblioteca ideale» del filosofo, non sono mai state fatte oggetto di uno studio puntuale.

Nell'epoca finora presa in considerazione, ovvero gli anni 1875-1876, le letture e gli interessi di Nietzsche subirono una svolta decisiva. Sono anni durante i quali il filosofo è largamente influenzato dall'incontro con Rée, prima di tutto con la sua opera pubblicata anonima nel 1875, *Psychologische Beobachtungen*, che Nietzsche lesse con entusiasmo nell'ottobre dello stesso anno. I due si incontrarono poco dopo, trascorrendo poi diversi mesi insieme a Sorrento e instaurando una solida amicizia basata anche sullo scambio di idee e scritti. Sebbene il cambiamento di Nietzsche, come testimoniato dal *Nachlass*, fosse avvenuto prima dell'incontro con Rée, il loro rapporto probabilmente contribuì a rafforzare alcune visioni. Le numerose letture risalenti a questo periodo dei moralisti francesi, La Rochefoucauld, Vauvenargues, Chamfort, Montaigne e La Bruyère, e di filosofi illuministi quali Voltaire, Diderot, Helvetius e Fontenelle conobbero senz'altro la mediazione di Rée. Voltaire in particolare, su cui avremo modo di tornare in seguito ma al cui ruolo si è già accennato in precedenza, diventerà una figura determinante negli anni della svolta, oltre a detenere il raro primato di essere uno dei pochi filosofi sempre elogiati da Nietzsche nelle opere pubblicate. Nella primavera del 1876, durante un periodo di crisi interiore testimoniato dall'epistolario, il filosofo fece visita alla casa di Voltaire a Ferney, scrivendo poi all'amico Carl von Gersdorff il 15 aprile: «Gli ho portato i miei più sentiti omaggi».

197

Ma non sono soltanto gli spiriti liberi della tradizione francese a catturare l'interesse di

¹⁹⁶ È qui il caso di citare Thomas Brobjer, *Nietzsche's Philosophical Context: an intellectual biography*, University of Illinois Press 2008, opera che tiene conto delle letture filosofiche di Nietzsche in diverse fasi del suo sviluppo filosofico; il già più volte citato *Nietzsche und die Masken des Freien Geistes* di Vivetta Vivarelli, che si concentra nello specifico su tre fonti, ovvero Montaigne, Pascale e Sterne; e il più datato ma sempre utile Brendan Donnellan, *Nietzsche and the French Moralists*, Bouvier, Bonn 1982, in particolare sul rapporto di Nietzsche con i moralisti francesi a prescindere dall'influenza di Rée.

¹⁹⁷ eKGWB/BVN-1876,520.

Nietzsche in questi anni. Tra le sue letture dell'epoca, infatti, spicca quella del pensatore illuminista Georg Christoph Lichtenberg (1742-1799), che Nietzsche conosceva da anni grazie alla mediazione di Schopenhauer ma alla cui rilettura, in particolare della raccolta di aforismi *Vermischte Schriften*, si dedicò proprio tra il 1875 e il 1876. A Lichtenberg Nietzsche si ispira in primo luogo, per sua stessa ammissione, per migliorare il proprio stile di scrittura (lo stesso vale per l'altro spirito libero tedesco ammirato da Nietzsche per il suo stile, ovvero Lessing). Tuttavia alcuni passaggi della sua opera mostrano una certa somiglianza con la concezione nietzscheana dello spirito libero. In un aforisma contenuto nel primo volume dei *Vermischte Schriften* di Lichtenberg, infatti, si legge: «Gli spiriti liberi razionali sono corpi militari che volano leggeri (*leichte fliegende Corps*), perlustrando per primi luoghi che infine saranno raggiunti anche dai corpi militari ortodossi, compatti e pieni di sussiego».¹⁹⁸ Sfruttando una metafora militare, Lichtenberg immagina lo spirito libero come colui che, sfruttando il proprio essere meno ancorato (il proprio essere *leicht, fliegend*), si muove in ricognizione, esplorando regioni sconosciute. Al di là dell'opposizione tra spiriti liberi razionali e corpi militari ortodossi, che ricorda quella nietzscheana tra spiriti liberi e spiriti vincolati, in questo aforisma di Lichtenberg si ritrova anche il tema della leggerezza, che come indicato in precedenza è una delle caratteristiche principali del *Freigeist* di Nietzsche in questa fase della sua riflessione. La metafora dell'esplorazione (sebbene nella sua sfumatura geografica e non militare), diventerà essenziale nella definizione dello spirito libero a partire da *Aurora* e poi in modo particolare ne *La Gaia Scienza*, mentre nel periodo di *Umano, troppo umano*, come si è visto, Nietzsche attribuisce allo spirito libero la capacità di inoculare la novità nella società e favorirne così l'avanzamento. In un altro passaggio, peraltro sottolineato da Nietzsche nella sua copia dei *Vermischte Schriften*, Lichtenberg riflette sul tema della solitudine del filosofo rispetto agli uomini attivi a partire da una citazione di Cartesio. Riportando l'affermazione di quest'ultimo, secondo cui bisognerebbe ricercare la solitudine nelle grandi città, Lichtenberg sostiene di non vedere alcuna ragione per cui il filosofo non dovrebbe trovare il chiacchiericcio insulso della borsa dovrebbe essere altrettanto gradevole del fruscio dei rami in un bosco di querce. In fondo, infatti, il filosofo non si interessa agli affari, e gli uomini d'affari «si interessano tanto poco all'ozioso viandante (*müssiger Wandler*) quanto gli alberi di quercia al poeta che si aggira fra

¹⁹⁸ Georg Christoph Lichtenberg, *Vermischte Schriften*, vol. I, p. 103.

loro».¹⁹⁹ L'immagine del filosofo come figura diametralmente opposta all'uomo attivo trova, come si è visto, largo spazio in *Umano, troppo umano*, ma nell'aforisma citato mi sembra particolarmente interessante segnalare il fatto che Lichtenberg definisca il filosofo un "viandante ozioso" nei confronti del quale gli uomini attivi nutrono un totale disinteresse.

Nel panorama culturale dello spirito libero non può mancare, naturalmente, la figura di Ralph Waldo Emerson. È stato messo in luce quanto esteso sia il debito filosofico di Nietzsche nei confronti del pensatore americano, con i cui scritti iniziò a confrontarsi già a partire dagli anni giovanili, senza mai abbandonarli negli anni successivi.²⁰⁰ A quanto risulta dall'epistolario e dagli appunti del *Nachlass* (in alcuni casi veri e propri *excerpta* dalle opere di Emerson), Nietzsche rilesse i suoi scritti quasi ogni anno per il resto della sua vita, compreso dunque il biennio che stiamo prendendo in considerazione. Nel 1876, in effetti, acquistò prontamente e lesse i *Neue Essays* (traduzione tedesca degli *Essays - Second series*), che tuttavia trovò meno apprezzabili delle opere precedenti. La prima edizione dei saggi, al contrario, posseduta da Nietzsche a partire dal 1864, è senz'altro una delle opere filosofiche che lo ha maggiormente influenzato. La copia conservata nella biblioteca di Nietzsche non è la prima da lui acquistata, che andò persa durante un viaggio nel 1874 e fu prontamente ricomprata, ma riporta comunque numerose annotazioni e segni di lettura. Sul rapporto tra Nietzsche ed Emerson esistono diversi contributi, alcuni dei quali ampiamente esaustivi. In questa sede mi limito a rimandare ai riferimenti puntuali effettuati in precedenza e a sottolineare il contributo della riflessione emersoniana sull'equilibrio tra libertà e fato nella definizione nietzscheana della libertà di spirito.

Un discorso a parte meritano le letture scientifiche a cui Nietzsche dedicò grande attenzione a partire dal 1875.²⁰¹ Se la rivalutazione del ruolo della scienza in *Umano, troppo umano* dipende, in parte, dalla lettura del *Der Werth des Lebens* (1865), opera antimetafisica e positivista di Eugen Dühring, gran parte dei testi letti e acquistati da Nietzsche nel periodo in esame furono pubblicati in una serie intitolata *Internationale wissenschaftliche Bibliothek* (Biblioteca scientifica internazionale), alla quale Nietzsche era abbonato e i cui volumi uscivano contemporaneamente in tedesco, francese e inglese.

¹⁹⁹ G.C. Lichtenberg, *op. cit.*, vol. II, p. 180.

²⁰⁰ Cfr. Benedetta Zavatta, *La sfida del carattere: Nietzsche lettore di Emerson*.

²⁰¹ Il 21 luglio 1875 scrive, a tal proposito, all'amico Carl Gersdorff: «Per ora sono molto indietro nel tentativo di colmare a posteriori le gravi lacune della nostra formazione (mi riferisco a Pforta, alle università e ad altro ancora)» (eKGWB/BVN-1875,471).

Nella biblioteca di Nietzsche sono conservati i primi diciannove volumi della serie, pubblicati tra il 1873 e il 1875. Oltre al già ricordato *Der Urprung der Nationen* di Walter Bagehot, meritano senz'altro di essere citate una serie di opere di carattere positivista che combinano fisiologia, biologia e psicologia: *Einleitung in das Studium der Soziologie* (1875) di Herbert Spencer; *Geist und Körper: Die Theorien über ihre gegenseitige Beziehungen* (1874) di Alexander Bain e *Descendenzlehre und Darwinismus* (1873) di Oscar Schmidt. Su questi temi, ad ogni modo, in particolare per quel che riguarda l'applicazione del metodo scientifico in filosofia e l'approccio storico-evoluzionistico alle questioni morali, non si può ignorare il fondamentale ruolo di mediazione giocato da Paul Rée, non soltanto con le sue *Psychologische Beobachtungen* ma anche con *Der Ursprung der moralischen Empfindungen* (L'origine dei sentimenti morali), la cui stesura fu completata durante l'inverno a Sorrento e che dunque Nietzsche seguì senz'altro da vicino.

Un altro particolare interesse a fare la sua comparsa nel 1875 fu quello per la filosofia orientale, probabilmente ispirato in origine dalla filosofia schopenhaueriana, e testimoniato dalla lettura degli *Indische Sprüche* in tre volumi editi da Otto Böhtlingk e da altri volumi sulla religione buddista e il confucianesimo.²⁰²

4.1 Le letture di Sorrento

Nella ricostruzione dell'orizzonte culturale di Nietzsche nel periodo della sua svolta filosofica, le letture di Sorrento rappresentano un caso unico.²⁰³ Come già accennato, le letture comuni, alle quali erano dedicate due ore al giorno, costituivano un momento fondamentale della routine giornaliera del piccolo gruppo riunito attorno a Malwida von Meysenbug. Qualche mese prima di partire per Sorrento, all'inizio del 1876, Nietzsche aveva acquistato e letto con interesse i tre volumi delle *Memorie di un'idealista* della stessa Meysenbug, pubblicato anonimo. Il filosofo sembra essere stato favorevolmente

²⁰² Nietzsche acquistò *Ta-Hio e Lao-tse-tao* di Confucio, e prese in prestito i *Sutta Nipata* in traduzione inglese.

²⁰³ I successivi paragrafi sono una rielaborazione del mio articolo *Les lectures de Nietzsche à Sorrente* che comparirà nel volume *Nietzsche als Leser*, De Gruyter, la cui pubblicazione è prevista per l'autunno 2019.

colpito dalla lettura, alla quale si dedicherà una seconda volta nel 1888, e ne loda gli effetti benefici nelle sue lettere agli amici.²⁰⁴

Tornando a Sorrento, le letture avvenute nei mesi di permanenza sulla costa meridionale italiana costituiscono un caso unico. Se da un lato, infatti, il periodo trascorso in Campania fu tra i più ricchi di letture della vita di Nietzsche, che beneficiò delle letture ad alta voce e della presenza di Rée, fondamentale visti i suoi cronici problemi di vista, dall'altro esso non ha lasciato alcuna traccia fisica nella biblioteca del filosofo. Infatti, poiché la maggior parte delle letture fu fatta ad alta voce e in gruppo, a partire da opere fornite dai diversi membri del gruppo, i libri non sono conservati nella biblioteca postuma di Nietzsche, e mancano anche le tracce materiali di lettura sui testi. Alcuni dei libri letti a Sorrento furono in realtà acquistati da Nietzsche, ma della maggior parte di essi non avremmo notizia se non disponessimo degli epistolari dei quattro membri della comunità di spiriti liberi. Purtroppo le lettere inviate da Nietzsche da Sorrento non sono particolarmente ricche di dettagli né esplicative al riguardo. I problemi agli occhi e i continui mal di testa, infatti, gli impedivano di dedicare più del tempo necessario alla corrispondenza. Tuttavia, in diverse occasioni fu Paul Rée a scrivere alla madre e alla sorella di Nietzsche in sua vece. Albert Brenner, il più giovane del gruppo sorrentino, scriveva ai genitori annotando numerosi dettagli della vita comune, ma la fonte più importante per questa ricostruzione sono le lettere, estremamente dettagliate, inviate da Malwida von Meysenbug alla sua figlioccia Olga Monod-Herzen.²⁰⁵ Sulla base di questi documenti cercherò, in quanto segue, di realizzare un elenco il più possibile completo e commentato delle letture di Nietzsche a Sorrento.²⁰⁶

Arrivati a Sorrento a fine ottobre 1876, Nietzsche, Rée e Brenner si calano immediatamente nell'atmosfera claustrale della casa presa in affitto da Malwida, Villa Rubinacci. Significativamente, uno dei primi autori letti a Sorrento fu Voltaire, al quale

²⁰⁴ Cfr. eKGWB/BVN-1876,519

²⁰⁵ Per le lettere di Albert Brenner, cfr. Carl Albrecht Bernoulli, *Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche, eine Freundschaft*, Diederichs, Jena 1908. Per la corrispondenza di Malwida, invece, il riferimento è Berta Schleicher, *Briefe von und an Malwida von Meysenbug*, Schuster&Loeffler 1920. Le lettere di Paul Rée sono contenute nel volume di Ernst Pfeiffer, *Friedrich Nietzsche, Paul Rée, Lou von Salomé: die Dokumente ihrer Begegnung*, Insel Verlag, Francoforte 1971.

²⁰⁶ Una prima ricostruzione di queste letture scelte per allietare le lunghe serate di Sorrento è stata realizzata da Mazzino Montinari nel *Nachbericht zum vierten Abteilung* dell'edizione critica tedesca delle opere di Nietzsche (KGW IV/4, 27). Benché spesso citata, la lista di Montinari si limita ai nomi degli autori senza indicare - salvo rare eccezioni - i titoli delle opere oggetto di lettura. Altri tentativi, come per esempio quello del già citato *Nietzsche's Philosophical Context* di Thomas Brobjer, hanno invece trascurato le letture «leggere», prendendo in considerazione soltanto le opere di interesse filosofico.

Nietzsche dedicherà *Umano, troppo umano*, l'opera a cui proprio in quel momento stava lavorando.²⁰⁷ Ma cosa, esattamente, fu letto di Voltaire? In una lettera inviata all'amico Overbeck ai primi di dicembre, Nietzsche si limita ad accennare al fatto di aver letto «molto Voltaire».²⁰⁸ Il resoconto di Malwida a Olga Monod, invece, è più dettagliato: «Al momento siamo impegnati nella lettura dello *Zadig* e del *Secolo di Luigi XIV* di Voltaire e ne siamo affascinati. D'altra parte Nietzsche e Rée sono grandi ammiratori della letteratura francese di quell'epoca».²⁰⁹ Della lettura di *Zadig* si trova traccia anche nei manoscritti di Sorrento, dove Nietzsche annota un passaggio in francese: «Il maudit les savants et ne voulut plus vivre qu'en bonne compagnie. Voltaire (*Zadig*)».²¹⁰ Sarebbe difficile non cogliere il collegamento con la recente scelta di vita di Nietzsche, congedatosi dall'ambiente universitario per vivere nella *bonne compagnie* del convento per spiriti liberi. Sebbene Malwida non faccia accenno ad altre opere dell'illuminista, non è da escludere che a Sorrento siano state lette altre opere di Voltaire, come il *Candido* e il *Maometto*. Al secondo, in particolare, Nietzsche farà riferimento esplicito in *Umano, troppo umano*, peraltro proprio in relazione alla libertà dello spirito. L'autore del *Maometto*, scrive Nietzsche, «fu uno degli ultimi uomini che sapessero riunire in sé la più grande libertà di spirito e un modo di pensare assolutamente non rivoluzionario, senza essere incoerenti e pavid».²¹¹ A conferma della probabile lettura del *Maometto* a Sorrento si potrebbe inoltre citare una lettera, per la verità risalente a qualche anno dopo, nella quale Nietzsche ne consiglia la lettura in compagnia in società alla sorella, in particolare nella traduzione di Goethe.²¹² Voltaire fu soltanto la prima di una lunga serie di letture francesi del gruppo di Sorrento. A questo proposito è fondamentale ricordare il ruolo di Olga Monod-Herzen, che all'epoca risiedeva a Parigi ed era pertanto in grado di far recapitare a Sorrento opere alle quali altrimenti i quattro inquilini di Villa Rubinacci non

²⁰⁷ Naturalmente Nietzsche conosceva e ammirava già l'opera di Voltaire, e come accennato sopra aveva fatto visita al suo castello a Ferney. Una dettagliata ricostruzione delle letture voltairiane di Nietzsche, che tiene meritevolmente conto anche dei testi incontrati nelle antologie, si trova nel recente *Nietzsche et Voltaire: de la liberté de l'esprit et de la civilisation* di Guillaume Métayer (in particolare il primo capitolo: *Nietzsche a-t-il lu Voltaire?*).

²⁰⁸ eKGWB/BVN-1876,573

²⁰⁹ Lettera del 13 novembre 1876 a Olga Monod, cfr. B. Shleicher, *Briefe von und an Malwida von Meysenbug*, p. 112. Nietzsche conosceva già *Il nipote di Rameau* nella traduzione tedesca di Goethe (*Rameaus Neffe*), mentre l'incontro con *Jacques le fataliste* avvenne probabilmente a Sorrento.

²¹⁰ «Maledice i sapienti e non vuole vivere se non in buona compagnia (eKGWB/NF-1876,19[81])».

²¹¹ eKGWB/MA-221

²¹² eKGWB/BVN-1881,82

avrebbero avuto accesso. Nella stessa lettera in cui annuncia la lettura di Voltaire, Malwida coglie l'occasione per chiedere un regalo di Natale particolare alla figlia adottiva: «Mi faresti davvero un grande favore se volessi inviarmi le opere di Diderot, almeno le principali: *Jean e Il nipote di Rameau*».²¹³ Senz'altro Malwida ricorda male il titolo dell'opera di Diderot. Il "Jean" di cui parla, infatti, non può essere altri che Jacques, protagonista di *Jacques le fataliste*. Nonostante l'errore di Malwida, tuttavia, Olga Monod sembra aver interpretato correttamente i suoi desideri e aver inviato i volumi richiesti. Qualche mese più tardi, infatti, Nietzsche scrive a Marie Baumgartner, comunicandole la lettura di Diderot.²¹⁴ A ulteriore conferma dell'avvenuto incontro con l'autore francese si può citare il riferimento a Diderot in *Opinioni e sentenze diverse*, e per l'esattezza nell'aforisma intitolato *Lo scrittore più libero*. L'autore indicato nel titolo non è Diderot, ma Laurence Sterne. Tuttavia Nietzsche coglie l'occasione per lodare, oltre allo spirito libero Sterne, lo straordinario umorismo di Diderot:

È strano e istruttivo considerare l'atteggiamento assunto da un grande scrittore come Diderot nei confronti di questa generale equivocità (*Zweideutigkeit*) di Sterne: cioè un atteggiamento altrettanto equivoco - e ciò appunto è genuino, superiore umorismo sterniano. Lo ha egli, nel suo *Jacques le fataliste*, imitato, ammirato, deriso, parodiato? Non lo si può dedurre con certezza - e forse proprio ciò ha voluto il suo autore. Precisamente questo dubbio fa i Francesi *ingiusti* verso l'opera di uno dei loro primi maestri.²¹⁵

La lettura di *Jacques le fataliste* si può senz'altro far risalire ai mesi di Sorrento. A cavallo delle feste di Natale, come riportato da tutti i membri della comunità sorrentina, l'interesse generale si sposta dalla Francia alla Grecia antica. Le letture comuni prevedono allora le *Leggi* di Platone²¹⁶, le lezioni di Jacob Burckhardt sulla storia della cultura greca, a partire dagli appunti del giovane allievo di Nietzsche Louis Kelterborn²¹⁷, le *Storie* di Erodoto²¹⁸ e *La guerra del Peloponneso* di Tucidide. In particolare quest'ultima opera, che è superfluo ricordare fosse ben nota a Nietzsche, sembra aver lasciato tracce evidenti nelle annotazioni prese dal filosofo a Sorrento. In due appunti nei quali elenca le tematiche da trattare nella nuova opera a cui sta lavorando, infatti, compare il nome di

²¹³ B. Schleicher, *op. cit.*, p. 112.

²¹⁴ eKGWB/BVN-1877,590

²¹⁵ eKGWB/VM-113

²¹⁶ Cfr. C. A. Bernoulli, *Nietzsche und Overbeck, Eine Freundschaft*, p. 203.

²¹⁷ Cfr. B. Schleicher, *Briefe an und von Malwida von Meysenbug*, p.114. Malwida accenna inoltre alle spiegazioni e ai commenti con cui Nietzsche avrebbe arricchito la lettura. A proposito degli appunti delle lezioni di Burckhardt, cfr. eKGWB/BVN-1875,450.

²¹⁸ B. Schleicher, *op. cit.*, p.116.

Tucidide in relazione alla libertà di spirito: «Tucidide come ideale dello spirito libero sofisticato».

219

Un gruppo in particolare delle letture sorrentine è stato fatto finora oggetto di scarsa attenzione, probabilmente a causa del suo presunto minore valore filosofico. Si tratta delle numerose letture ricreative alle quali furono dedicate le serate a partire dal gennaio 1877. All'inizio dell'anno Malwida annuncia a Olga Monod di essersi concessa un regalo, acquistando una costosa antologia del teatro spagnolo²²⁰, dalla quale furono scelti pezzi di Calderòn de la Barca e Lope de Vega. All'inizio di febbraio si colloca la lettura del *Lorenzo Benoni, ovvero pagine della vita di un italiano* di Giovanni Ruffini, un romanzo storico e in parte autobiografico che era uscito anonimo nel 1853. Nietzsche e Rée espressero il loro interesse per il libro, ringraziando Elisabeth Nietzsche per averlo inviato a Sorrento.²²¹ Il libro donato da Elisabeth è ancora conservato nella biblioteca di Nietzsche. Fra le opere leggere scelte per le letture in comune spiccano inoltre gli scritti di Michelet, senza riferimenti più precisi, e il romanzo di Alphonse Daudet, *Fromont jeune et Risler aîné*. L'elenco proposto da Montinari nel *Nachbericht zum vierten Abteilung* comprende inoltre i nomi di Turgenev e di Renan. In effetto, Malwida chiede a Olga Monod di inviarle i volumi, insistendo nello specifico sull'ultima fatica dello scrittore russo, *Terra vergine*, uscito proprio nel 1877. Tuttavia, a qualche giorno dalla partenza di Rée - il lettore del gruppo - Malwida scrive di nuovo alla figlia adottiva per chiederle notizia del romanzo: «Quando mi invierai il romanzo di Turgenev?».²²² La domanda di Malwida fa supporre che il libro non sia arrivato a Sorrento in tempo da essere letto in comune. Nell'attesa di Turgenev, ad ogni modo, i quattro amici si consacrano a un'altra lettura ricreativa. Il 3 marzo 1877 Malwida scrive a Olga Monod:

²¹⁹ eKGWB/NF-1876,19[72]. In *Umano, troppo umano* in realtà Nietzsche non sembra aver sviluppato questo filone tematico, almeno non in modo esplicito. Dei tre riferimenti a Tucidide, uno tratta del concetto di giustizia a partire dal celebre dialogo tra gli ambasciatori di Atene e Melo; uno classifica lo storico, come altri greci, come tiranno dello spirito; e l'ultimo è un rimando al celebre epitaffio di Pericle.

²²⁰ B. Schleicher, *Briefe an und von Malwida von Meysenbug*, p.116. Nel *Nachbericht zur vierten Abteilung*, p. 223, Montinari suggerisce che si tratti della raccolta *Spanisches Theater* edita in sette volumi da Moriz Rapp, Hermann Kurz, Ludwig Braunfels a Lipsia nel 1870. In un appunto dell'epoca Nietzsche fa riferimento alla traduzione di Schlegel del *Principe costante* di Calderòn de la Barca (eKGWB/NF-1876,23[95]), che doveva far parte della raccolta. Stando alla testimonianza di Malwida, si tratterebbe del primo incontro di Nietzsche con la letteratura spagnola.

²²¹ E. Pfeiffer, *Friedrich Nietzsche, Paul Rée, Lou von Salomé: die Dokumente ihrer Begegnung*, p. 23; eKGWB/BVN-1877,589.

²²² B. Schleicher, *op. cit.*, p. 138.

«Siamo così felici di Abelardo! Rée lo legge per noi tutte le sere. Ne è veramente entusiasta, e io lo stesso. Anche Nietzsche lo trova molto bello».²²³ A cosa si riferisca Malwida diventa chiaro qualche riga più tardi, quando la nobildonna accenna al figlio di Rémusat e chiede se l'opera sia già stata messa in scena al *théâtre français*. Charles de Rémusat fu uomo politico e filosofo francese, autore di una monumentale monografia in due volumi su Abelardo. L'opera letta a Sorrento, tuttavia, è il dramma filosofico intitolato *Abélard* e pubblicato dal figlio di Rémusat dopo la morte del padre. La prima edizione uscì nel 1877, proprio nell'anno della sua lettura a Sorrento. Sebbene, come accennato all'inizio di questa sezione, non sia possibile definire con certezza quali passaggi possano aver suscitato l'interesse di Nietzsche, l'opera di Rémusat presenta elementi significativi in relazione alla riflessione sulla libertà dello spirito. La seconda scena dell'opera è ambientata in un'aula della scuola della cattedrale di Parigi, dove Guglielmo di Champeaux sta tenendo la propria lezione. Fin da subito Abelardo si presenta come uno spirito libero, contestando la dottrina del maestro senza alcun riguardo per la sua autorità ma appellandosi solo e unicamente alla propria ragione. Si tratta, naturalmente, di una messa in scena della disputa sugli universali, ma è l'atteggiamento di Abelardo, la sua insistenza nel contrastare l'autorità con la ragione e nel non accettare passivamente le verità tramandate dalla tradizione scolastica, a sembrarmi particolarmente interessante. Nel corso della discussione, infatti, Abelardo argomenta esplicitamente a favore della libertà di spirito, sostenendo che fede e scienza non siano opposte l'una all'altra, e anzi sia la fede stessa a invitare a non «spegnere lo spirito».²²⁴ Il pubblico riunito nell'aula grida, per tutta risposta: «*Liberté pour l'esprit!*».²²⁵ Inoltre, in mancanza di altri argomenti da opporre a quelli del discepolo ribelle, Guglielmo di Champeaux accusa Abelardo di essere uno «spirito debole (*esprit faible*)».²²⁶ Della concezione di Nietzsche, non priva di ironia, dello spirito libero come spirito debole (*schwacher Geist*), si è già parlato in precedenza. Colgo tuttavia l'occasione per ricordare le parole di Nietzsche: «Paragonato a colui che ha la tradizione dalla sua parte e non ha bisogno di ragioni per il suo agire, lo spirito libero è sempre debole».²²⁷ Nel dramma di Rémusat Guglielmo di Champeaux, forte della tradizione e dell'autorità che ha dalla sua

²²³ B. Schleicher, *Briefe an und von Malwida von Meysenbug*, pp.130-131.

²²⁴ Si tratta di una citazione dalla prima epistola di Paolo di Tarso ai Tessalonicesi.

²²⁵ Charles de Rémusat, *Abélard - Drame inédit. Publié avec une préf. et des notes par Paul de Rémusat*, Lévy, Parigi 1877, p. 43.

²²⁶ *Ibid.*, p. 35.

²²⁷ eKGWB/MA-230

parte, accusa Abelardo di debolezza in quello che rappresenta senz'altro un topos, caratterizzato da continui rovesciamenti ironici e slittamenti di significato, del confronto tra spiriti liberi e spiriti vincolati.

4.2 Dalle letture ad alta voce a quelle solitarie

Finora abbiamo preso in considerazione i testi scelti dalla comunità di Sorrento per le letture in comune. Oltre a queste ultime, tuttavia, è presumibile che ciascuno dei membri del gruppo continuasse le proprie letture in privato. È molto probabile, ad esempio, che Nietzsche e Rée si siano scambiati opinioni sulle loro opere in corso di redazione, *L'origine dei sentimenti morali* e *Umano, troppo umano*, di cui si saranno letti a vicenda estratti delle prime stesure. Malwida von Meysenbug, tuttavia, testimonia di un'altra serie di letture alla quale i due amici si dedicarono insieme, al di fuori dei momenti conviviali. Il 9 dicembre 1876, infatti, scrive a Olga Monod-Herzen: «Nietzsche e Rée adesso leggono tra loro le memorie di tuo papà e ne sono estasiati». ²²⁸ Si tratta, evidentemente, del grande intellettuale russo Aleksandr Herzen, padre di Olga Monod e scomparso nel 1870. In un'altra lettera, inviata alla figlioccia verso la fine di gennaio 1877, Malwida annuncia con orgoglio di aver prestato a Nietzsche e Rée, incoraggiata dal loro apprezzamento, tutti gli scritti di Herzen a sua disposizione a Sorrento. ²²⁹ La solerte nobildonna, tuttavia, non si limita a distribuire a Nietzsche e Rée gli scritti di Herzen padre, ma consegna loro anche la recente traduzione francese di un testo firmato dal figlio di Herzen, Aleksandr Aleksandrovič Herzen, intitolato *La physiologie de la volonté*. ²³⁰ Herzen figlio deteneva all'epoca la cattedra di Fisiologia presso l'Istituto di Studi Superiori di Firenze e la sua monografia, che secondo la testimonianza della Meysenbug Nietzsche e Rée avrebbero letto con grande interesse, affronta in effetti tematiche che si ritroveranno tanto in *Umano, troppo umano* quanto nell'*Origine dei sentimenti morali*. Fin dalla prefazione Herzen dichiara di non avere la pretesa di introdurre una teoria originale o un punto di vista filosofico inedito sulla questione della libertà umana, quanto piuttosto di realizzare un compendio divulgativo allo scopo di «familiarizzare il maggior numero possibile di persone con il metodo fisiologico applicato alla psicologia». ²³¹ Come

²²⁸ B. Schleicher, *Briefe an und von Malwida von Meysenbug*, p. 114.

²²⁹ *Ibid.*, p. 117. Probabilmente Nietzsche e Rée lessero *Il passato e i pensieri*, mentre Malwida lamenta di non avere purtroppo con sé il suo libro preferito di Herzen, *Dall'altra sponda*.

²³⁰ *Ibid.* «Adesso stanno leggendo anche il libro di Aleksandr, tradotto da Letourneau».

²³¹ Aleksandr Aleksandrovič Herzen, *La physiologie de la volonté*, Librairie Germer Baillière Parigi 1874, p. V (Prefazione).

già accennato, fin dall'anno precedente al soggiorno a Sorrento Nietzsche aveva moltiplicato le sue letture scientifiche sottoscrivendo l'abbonamento alla *Internationale wissenschaftliche Bibliothek*. Tanto Nietzsche quanto Rée, i cui interessi scientifici sono testimoniati già dalle sue scelte dei corsi universitari, erano pertanto già a conoscenza delle idee che troveranno esposte nell'opera di Herzen. Tuttavia è possibile, a partire da questo compendio letto insieme a Sorrento, individuare tratti comuni ed elementi di originalità dei due filosofi, sia in relazione alle teorie all'epoca dominanti negli ambienti positivisti che alle rispettive formulazioni della questione nelle opere composte durante la permanenza a Sorrento. Il breve accenno alla prefazione della *Physiologie de la volonté* avrà richiamato alla mente un primo punto in comune tra la riflessione di Herzen e quella di Nietzsche e Rée: i tempi sono maturi per trattare la psicologia, e si potrebbe aggiungere la morale, con gli strumenti della scienza. Basta considerare il titolo dell'opera di Rée, *L'origine dei sentimenti morali*, per rendersi conto che egli si muove sulla stessa lunghezza d'onda. Non a caso l'opera debutta con l'aperta ammissione della dipendenza dalla teoria evoluzionistica, la quale ha dimostrato che

i fenomeni morali possono essere ricondotti alle loro cause naturali tanto quanto i fenomeni fisici: l'uomo morale non è più vicino al mondo intelligibile dell'uomo fisico.²³²

Dal canto suo Nietzsche - che cita esplicitamente questa affermazione di Rée in *Umano, troppo umano*, definendola «l'accetta che reciderà alla radice il "bisogno metafisico" degli uomini»²³³ - non potrebbe essere più d'accordo. Non a caso *Umano, troppo umano* si apre con un aforisma intitolato *Chimica delle idee e dei sentimenti* e diversi passaggi dell'opera sottolineano la necessità di superare i "meschini sotterfugi" con i quali la filosofia si è sottratta all'indagine sull'origine e la storia dei sentimenti morali, passando finalmente ad analizzarli con metodo scientifico. Naturalmente il metodo scientifico di Nietzsche e Rée è più improntato all'approccio storico e all'osservazione psicologica, mentre per ovvie ragioni Herzen tende maggiormente verso la fisiologia, e dedica una buona metà del suo testo alla dettagliata esposizione di osservazioni ed esperimenti volti a dimostrare la tesi dell'illusorietà del libero arbitrio. Herzen arriverà infatti a sostenere che ogni azione umana, dalla più semplice alla più complessa, dalla più nobile alla più abietta,

²³² Paul Rée, *Gesammelte Werke 1875-1885*, p. 127.

²³³ eKGWB/MA-37

dipenda in ultima analisi unicamente ed esclusivamente dall'interazione fra tre condizioni: «l'organizzazione individuale, lo stato del sistema nervoso nel momento in cui riceve l'impressione che lo attiva, e l'insieme delle sensazioni ricevute o risvegliate al momento dell'azione».²³⁴ Sono queste, secondo Herzen, le componenti nelle quali l'analisi fisica è in grado di scomporre quell'entità immaginaria nota come libero arbitrio. Nel prosieguo della trattazione il fisiologo ridefinisce i concetti di «libero» e «volontario» a partire dalla distinzione tra potere esecutivo e legislativo della libertà umana. Ci sarebbe, secondo il fisiologo, un'immensa differenza fra le idee di libertà e volontà. La prima si rapporta alla forza *esecutiva* dell'attività umana, mentre la seconda si rapporta alla sua forza *legislativa*. «Volere una cosa è la legge, poterla fare è l'esecuzione» scrive Herzen. Di conseguenza, la libertà di agire rappresenta un concetto relativo e negativo: si è liberi di fare ciò che si vuole, ammesso che non ci siano impedimenti fisici o morali alla realizzazione dell'atto. La questione del libero arbitrio, tuttavia, si fonda sulla libertà di volere e non sulla libertà di agire. L'uomo è davvero libero di volere ciò che vuole? E su questo Herzen non ha dubbi: la libertà della volontà è un malinteso, un'illusione, un nonsenso.

Un altro testo, sotto certi aspetti vicino alla teoria di Herzen, ha giocato un ruolo fondamentale nella riflessione filosofica di Nietzsche e Rée su questo argomento: il *Preisschrift über die Freiheit des Willens* di Arthur Schopenhauer. Il *Saggio sulla libertà del volere umano* fu scritto da Schopenhauer nel 1838, in risposta al quesito posto dalla Reale Società norvegese delle Scienze: «Il libero arbitrio può essere dimostrato grazie alla testimonianza della coscienza?». Basandosi su un approccio teoretico molto distante dalle analisi fisiologiche di Herzen, Schopenhauer arriva alle stesse conclusioni dello scienziato. Il filosofo ammette infatti l'esistenza di un'accezione comune della parola «libertà» che designa l'assenza di ostacoli fisici capaci di ostacolare un atto. Tuttavia, rispondere alla questione del libero arbitrio significa domandarsi se l'uomo sia libero di desiderare ciò che vuole o se invece i motivi che agiscono sulla sua volontà siano determinanti. Dal ragionamento di Schopenhauer risulta che la convinzione di aver potuto agire diversamente da come si è fatto è una pura illusione. Il carattere dell'uomo è invariabile e le circostanze da cui è influenzato sono necessariamente determinate. In altre parole, secondo Schopenhauer tutto ciò che avviene, dalla cosa più piccola alla più grande, avviene in modo necessario.

²³⁴ A. Herzen, *La physiologie de la volonté*, p. 93.

La negazione del libero arbitrio è, come già accennato in precedenza, parte integrante tanto dell'opera di Nietzsche quanto di quella di Rée. Nell'*Origine dei sentimenti morali*, Rée dedica alla questione il terzo capitolo nella sua interezza, intitolandolo *La responsabilità e il libero arbitrio*. Il capitolo inizia con un elenco di pensatori che hanno negato la libertà del volere, alcuni dei quali erano già stati menzionati da Schopenhauer. Rée ammette di considerare superfluo, e anzi persino impossibile, «dire qualcosa sulla non libertà del volere che non sia già stato detto».²³⁵ Egli affronta la questione in breve, accordando particolare attenzione al rapporto fra l'idea di libero arbitrio e quella di responsabilità. Per parte sua, in *Umano, troppo umano* Nietzsche si esprime apertamente contro l'illusione del libero arbitrio sfruttando la metafora della cascata:

Alla vista di una cascata noi crediamo di vedere negli innumerevoli incurvamenti, serpeggianti e spezzettamenti delle onde libertà della volontà e arbitrio; invece tutto è necessario, ogni movimento è matematicamente calcolabile.²³⁶

Similmente, l'uomo agisce nell'illusione del libero arbitrio, ma un intelletto onnisciente sarebbe in grado di prevedere nel dettaglio tutte le sue azioni presenti e future. Nell'aforisma 39 dell'opera in questione, che porta il significativo titolo *La favola della libertà intelligibile*, Nietzsche condensa in due pagine l'argomentazione presentata *in extenso* da Rée nell'*Origine dei sentimenti morali*, giungendo alla conclusione che «l'uomo non è da tenere responsabile per niente, né per il suo essere, né per i suoi motivi, né per le sue azioni, né per i suoi effetti».²³⁷ L'uomo per Nietzsche non è libero, e da questo punto di vista egli non si distacca dalla lunga tradizione ricordata da Rée e Schopenhauer. Qualche riga più tardi, tuttavia, il filosofo prende di mira lo scritto di Schopenhauer sulla libertà umana. Se Rée si accontenta di mantenere la tesi originale di Schopenhauer, ovvero la necessità dell'azione e la conseguenza negazione della libertà del volere, Nietzsche critica aspramente la posizione del filosofo, concentrandosi in particolare sull'ultimo paragrafo del suo *Preisschrift*. Dopo aver lungamente argomentato contro il libero arbitrio nella maggior parte della sua opera, infatti, nell'ultimo paragrafo Schopenhauer fa allusione all'esistenza di una libertà intelligibile, basandosi sulla distinzione kantiana tra fenomeno e noumeno. Secondo il filosofo esisterebbe una verità di fatto attestata dalla coscienza: «Il sentimento perfettamente chiaro e certo della nostra responsabilità morale, dell'imputabilità dei nostri atti a noi stessi». Tale sentimento di

²³⁵ P. Rée, *Gesammelte Werke*, p. 101.

²³⁶ eKGWB/MA-I-106

²³⁷ eKGWB/MA-I-39

responsabilità è l'unico indizio a farci indurre l'esistenza di una libertà morale, una libertà che Schopenhauer dunque non sopprime del tutto, ma trasferisce in una sfera più elevata, ovvero in una dimensione trascendente. Nietzsche critica duramente questa opinione, sottolineando l'impossibilità di dedurre l'esistenza reale del rimpianto e del rimorso a partire dal loro fondamento razionale. L'unica ragione di esistenza di quel sentimento di responsabilità, sostiene Nietzsche, risiede nell'illusione del libero arbitrio: «Perché l'uomo si ritiene libero, ma non perché è libero, prova pentimento e rimorsi». ²³⁸ A differenza dell'amico Rée, Nietzsche sembra determinato a rifiutare le teorie del suo vecchio maestro. Se la deriva metafisica di Schopenhauer si fonda sull'invariabilità del carattere umano che, al cambiare degli anni, delle circostanze, delle conoscenze e delle opinioni, resta lo stesso per tutta la durata della vita umana, Nietzsche risponde in un aforisma di *Umano, troppo umano*, spiegando che il carattere immutabile è un'illusione generata dalla brevità della vita umana. ²³⁹ L'uomo non è responsabile delle sue azioni, e per Nietzsche dunque non c'è ragione di ritenerlo responsabile del suo essere. Partendo da queste premesse, non si può che giungere a una conclusione: «Nessuno è responsabile per le sue azioni, nessuno per il suo essere; giudicare equivale a essere ingiusti». ²⁴⁰

Con questo accenno all'ingiustizia del giudicare il filosofo apre al naturale corollario di ogni riflessione sul libero arbitrio: la trattazione delle conseguenze della sua negazione sull'esercizio della giustizia e l'attribuzione delle pene. La questione viene affrontata da Herzen nel capitolo dedicato alle conseguenze e applicazioni della dottrina esposta. Dalle parole del fisiologo emerge il chiaro intento di addurre una giustificazione sociale alla negazione del libero arbitrio, rovesciando le accuse di norma mosse contro il determinismo. Secondo Herzen sarebbe l'ammissione del libero arbitrio, per esempio, e non la sua negazione, a conferire senso all'istruzione, alle leggi e alle punizioni. Se la volontà fosse libera, infatti, gli uomini potrebbero arbitrariamente scegliere di non conformarsi alle regole e pertanto l'attribuzione della pena si trasformerebbe in una forma di vendetta e, dunque, in un'ingiustizia. Al contrario, l'azione deterrente della pena interviene soltanto nel caso in cui questa possa agire come componente in grado di determinare la volontà e di conseguenza prevenire crimini futuri. Proprio alle due nozioni di deterrente e vendetta è dedicato il paragrafo dell'*Origine dei sentimenti morali* nel

²³⁸ eKGWB/MA-I-39

²³⁹ eKGWB/MA-I-41

²⁴⁰ eKGWB/MA-I-39

quale Paul Rée affronta la questione dell'origine della punizione e del sentimento di giustizia. Rée non ritiene innato il sentimento di giustizia, ma lo considera piuttosto una conseguenza dell'introduzione del castigo, il cui scopo originario sarebbe di dissuadere gli uomini dalle cattive azioni. In altri termini, la punizione sarebbe stata originariamente introdotta come mezzo di dissuasione, mentre il sentimento di giustizia si sarebbe sviluppato in un secondo momento. In risposta all'accusa affrontata anche da Herzen, secondo cui il determinismo non giustificerebbe la necessità della pena, Rée propone, *en passant*, una soluzione simile:

Perché punirmi? Non avrei potuto agire altrimenti. La risposta logica sarebbe: ti punisco perché in futuro tu non agisca più allo stesso modo e, per paura della pena, tu abbia motivo di astenermi da tali azioni.²⁴¹

L'intento di Rée però è evidentemente diverso da quello di Herzen: se quest'ultimo, infatti, punta alla difesa pubblica della fisiologia e della negazione del libero arbitrio, lo scopo di Rée è realizzare una storia dell'origine del sentimento di giustizia. Per questa ragione Rée prosegue osservando che quest'ultimo si sarebbe originato a partire dal carattere necessario della pena come deterrente a causa di due errori: l'imposizione di pene a scopo vendicativo e l'illusione del libero arbitrio. Per parte sua, Nietzsche esprime con chiarezza la propria posizione nell'aforisma 105 di *Umano, troppo umano*: «Chi ha compreso appieno la teoria della completa irresponsabilità, non può più sussumere la cosiddetta giustizia che premia e castiga sotto il concetto di giustizia».²⁴² La punizione, anche secondo Nietzsche, non è meritata ma viene sfruttata a scopi utilitaristici per scoraggiare in avvenire azioni simili. È interessante notare che Nietzsche accosti in questo aforisma premi e castighi. La teoria dell'irresponsabilità non solo cancella l'idea di colpa, ma anche quella di merito. E d'altronde in mancanza di premi e castighi verrebbero meno i motivi fondamentali che spingono l'uomo a compiere o non compiere un'azione. Se nella sua disamina dell'origine del sentimento di giustizia Rée si concentra sul versante delle punizioni, nella *Physiologie de la volonté* Herzen mette esplicitamente in relazione i due concetti:

Il sistema di ricompense sociali o private è evidentemente il calco *negativo*, per così dire, del sistema penale, e tutto quello che abbiamo detto dell'uno può applicarsi anche all'altro, tanto più che generalmente si ricompensano qualità che sono manifestamente il prodotto dell'organizzazione individuale e delle circostanze o

²⁴¹ Paul Rée, *Gesammelte Werke 1875-1885*, p. 146.

²⁴² eKGWB/MA-105

dell'ambiente in cui l'individuo si sviluppa come se fossero un prodotto del libero arbitrio.²⁴³

C'è un altro tema sul quale si soffermano, con posizioni simili, tanto Rée e Nietzsche quanto Herzen: l'origine dei concetti di bene e male. E ancora una volta, nonostante la somiglianza delle posizioni, è evidente una differenza di fondo dovuta ai diversi approcci alla questione. Herzen, infatti, parte dalle semplici sensazioni fisiologiche di piacere e dolore. L'uomo, l'animale dotato di parola, trasforma nel tempo quelle sensazioni originarie in un sapere che definisce buone le azioni utili alla comunità e cattive quelle dannose. La definizione naturalmente non presenta grandi elementi di originalità, come d'altronde preannunciato da Herzen nella prefazione dell'opera. Rée stesso la ripropone in un più passaggio dell'*Origine dei sentimenti morali*, con annesso riferimento al ruolo del linguaggio e dell'abitudine. Tuttavia, come emerge nel capitolo dedicato ai concetti di bene e male nell'opera di Rée, per il filosofo questi sono legati indissolubilmente a un'altra coppia di concetti, quelli di egoistico e altruistico. L'istinto egoistico dell'uomo causa azioni dannose per la comunità e di conseguenza considerate tradizionalmente dannose (e dunque cattive), mentre viceversa l'istinto altruistico ispira azioni utili (e dunque considerate buone). Con l'aforisma 96 di *Umano, troppo umano* Nietzsche si inserisce nella discussione riprendendo la già citata concezione di buono come utile e cattivo come dannoso, ma distaccandosi da Rée:

“Egoistico” e “altruistico” non sono la principale coppia di contrari che ha portato gli uomini alla distinzione di morale e immorale, bene e male, bensì: l'essere legati a una tradizione, a una legge, e il separarsi da essa.²⁴⁴

Appigliandosi alla possibilità di definire bene e male a partire dal loro sviluppo storico, possibilità aperta dalla teoria evolucionistica, Nietzsche sceglie tuttavia di insistere sull'aspetto culturale e tradizionale: «Si dice buono colui che, dopo lunga tradizione, fa quasi per natura, cioè facilmente e volentieri, ciò che è conforme al costume quale è di volta in volta».²⁴⁵ Questa definizione ricorda quella di carattere forte che Nietzsche propone in *Umano, troppo umano*: «L'esser vincolati nelle opinioni, divenuto con l'abitudine istinto, conduce a ciò che si chiama la forza di carattere».²⁴⁶ Buono è colui che riesce a trasformare in istinto l'agire in conformità al costume corrente, mostrando

²⁴³ Aleksandr Herzen, *La physiologie de la volonté*, p. 145.

²⁴⁴ eKGWB/MA-96

²⁴⁵ *Ibid.*

²⁴⁶ eKGWB/MA-228

così quella che viene percepita come forza di carattere. Ma se le cose stanno così non si può non pensare alla figura filosofica protagonista di questo periodo nietzscheano, ovvero lo spirito libero, il quale per definizione si distacca dal costume quale è di volta in volta. Dovremmo dunque dedurre che lo spirito libero sia per definizione malvagio e dannoso per la comunità in cui vive? Niente affatto. In un passaggio dell'*Origine dei sentimenti morali* Rée definisce la libertà di spirito come la facoltà di scegliere tra diverse rappresentazioni e opinioni, precisando tuttavia che è necessario ricordare che «quando qualcuno sceglie una cosa fra molte, la sua scelta è stata provocata da cause precise e determinanti».²⁴⁷ Qualche pagina più tardi, Rée raccomanda di bandire dalla terminologia filosofica espressioni fuorvianti come quella di «spirito libero» per evitare possibili equivoci. Nietzsche non sembra aver dato ascolto al consiglio di Rée, trasformando anzi lo spirito libero nella figura centrale di *Umano, troppo umano*. Ma c'è di più: pur avendo seguito Rée nel suo approccio psicologico ai sentimenti morali, Nietzsche sembra aver affidato al suo spirito libero un ruolo positivo e costruttivo che manca invece nell'opera dell'amico. Se la società considera buono, come emerso dall'indagine storica, colui che si conforma alle sue leggi e ai suoi costumi, Nietzsche propone invece quanto segue:

Forse una futura visione panoramica dei bisogni dell'umanità non fa apparire affatto desiderabile che tutti gli uomini agiscano in modo uguale, piuttosto potrebbero doversi porre, nell'interesse di scopi ecumenici e per interi periodi dell'umanità, compiti speciali e magari in certe circostanze addirittura malvagi.²⁴⁸

D'altronde non è questo l'unico passaggio di *Umano, troppo umano* in cui Nietzsche suggerisce che il progresso dell'umanità possa passare attraverso il contributo innovatore e anticonformista degli spiriti liberi. L'aforisma 224, non a caso intitolato *Nobilitazione attraverso la degenerazione*, introduce come si è visto l'idea secondo cui il compito di introdurre varietà e novità nelle comunità forti spetterebbe agli individui più deboli e liberi, che con la loro azione ne garantirebbero il progredire intellettuale. Non solo, in un altro aforisma nel quale mi sembra possibile individuare un riferimento alle ricerche di Rée, Nietzsche giunge a mettere del tutto in discussione l'identificazione della morale con l'utilità generale. «È stato mostrato» scrive Nietzsche pensando, tra gli altri, certamente all'amico Rée, «che al principio fu la considerazione dell'utilità generale

²⁴⁷ P. Rée, *Gesammelte Schriften*, p. 105.

²⁴⁸ eKGWB/MA-25

quella per cui si lodarono e si pregiarono in genere le azioni impersonali».²⁴⁹ Tuttavia Nietzsche annuncia l'imminente modificazione di questa visione, procedendo poi a rovesciarla completamente: «proprio nella considerazione più *personale* possibile risiede anche la più grande utilità per la collettività». Coltivare se stessi e la propria individualità, non ultimo attraverso la rivalutazione della vita contemplativa auspicata altrove in queste pagine, diventa per Nietzsche un contributo fondamentale dell'individuo alla società di cui fa parte. È subito evidente una differenza di prospettiva rispetto alla posizione ecumenica proposta nel già citato aforisma 25, ma resta innegabile che Nietzsche stia esprimendo la sua posizione personale sull'argomento, una posizione sempre più distanziata da quella di Rée, malgrado le accuse di «Réalismo» che gli saranno mosse dopo la pubblicazione di *Umano, troppo umano*. Se la ricostruzione della biblioteca di Sorrento può rivelarsi un prezioso strumento per completare e precisare l'universo di letture nietzscheane nel periodo di stesura di *Umano, troppo umano*, il confronto fra le posizioni di Nietzsche, Rée e Aleksandr Herzen sul tema della libertà del volere - presentato nell'ultima parte del paragrafo - ha messo in rilievo la specificità della posizione di Nietzsche in una fase generalmente ritenuta fortemente influenzata dal pensiero di Rée.

²⁴⁹ eKGWB/MA-95

5. Lo spirito libero nelle prefazioni di *Umano, troppo umano*

Nietzsche lascia l'idillio di Sorrento l'8 maggio 1877, portando con sé i numerosi appunti presi durante i mesi sulla costa campana, che si trasformeranno presto in *Umano, troppo umano*. L'ultimo periodo trascorso presso la Villa Rubinacci è stato tutt'altro che sereno per Nietzsche, tormentato da dolori e sofferenze di cui incolpa il clima particolarmente caldo dell'Italia meridionale. Anche il viaggio di ritorno da Sorrento mette a dura prova il fisico del filosofo, che raggiunge Ragaz, sulle Alpi Svizzere, il 15 maggio, dopo numerose vicissitudini riportate nel dettaglio nell'epistolario. Il 20 maggio 1877, meno di due settimane dopo la sua partenza da Sorrento, Nietzsche scrive all'amico Erwin Rhode: «Grande è la mia solitudine, le mie prospettive assai fosche, odioso il presente, vietata ogni attività intellettuale, e nell'animo scrupoli e preoccupazioni di ogni genere...».²⁵⁰ Qualche giorno più tardi, confessa alla sorella di star iniziando a pensare alla solitudine come al modo di vivere più sano per la sua costituzione.²⁵¹ I tempi comunitari e felici di Sorrento sembrano lontani, ma Nietzsche continua a lavorare al suo libro per spiriti liberi.²⁵² A inizio giugno si sposta a Rosenlaubad, dove resterà fino al rientro a Basilea ai primi di settembre. Durante il soggiorno nella località termale Nietzsche stende diversi abbozzi di dediche e prefazioni per il suo nuovo libro, alle quali infine preferì la dedica a Voltaire (*Umano, troppo umano* viene pubblicato in occasione del centenario della morte del francese) e una lunga citazione tratta dalle *Meditationes de prima philosophia* di Cartesio, premessa al libro per spiriti liberi «In luogo di una prefazione». Sebbene dunque Nietzsche decida di scartarli, per gli scopi di questo lavoro vale senz'altro la pena soffermarsi sugli abbozzi di prefazione redatti durante il soggiorno a Rosenlaubad, nei quali il filosofo assegna allo spirito libero un ruolo di primo piano, intrecciando motivi già presenti in *Umano, troppo umano* a caratteristiche di questa figura che si affermeranno nelle opere successive. Il 26 luglio 1877 a Rosenlaubad Nietzsche stende una prima bozza di prefazione per *Umano, troppo umano*. Il testo, contenuto in MpXIV (la cartella di fogli sparsi fra cui si trovano anche le «carte di Sorrento») e catalogato nell'edizione critica come frammento postumo 23[196] del 1877, reca la significativa epigrafe: «Guida per i viaggiatori, da

²⁵⁰ eKGWB/BVN-1877,616

²⁵¹ eKGWB/BVN-1877,620

²⁵² eKGWB/NF-1877,22[61] «Non v'è nulla rimasto dell'aria di Sorrento? / È tutto fredda, selvaggia natura montana? / senza alcun tepore autunnale e senza amore? [...]» (Traduzione mia.)

leggere in cammino».²⁵³ La prefazione abbozzata nel frammento postumo in questione, diventata giustamente celebre, funge da manuale di istruzioni condensato con cui Nietzsche introduce i suoi lettori a un'opera molto diversa dai suoi scritti precedenti, sia per la forma stilistica che per il contenuto.²⁵⁴ Il testo si apre con la seguente affermazione:

Le persone che lavorano molto intensamente entro una determinata professione conservano quasi immutate le loro opinioni generali sulle cose del mondo: nei loro cervelli esse diventano sempre più dure, tiranniche. Perciò i periodi nei quali l'uomo è costretto ad abbandonare il suo lavoro sono così importanti.²⁵⁵

Già in queste battute iniziali di quella che sarebbe dovuta essere la *Prefazione di Umano, troppo umano* è possibile riconoscere un riferimento di Nietzsche alla sua esperienza, filosofica ancor prima che biografica. Come già ampiamente ricordato, infatti, all'epoca Nietzsche si trovava proprio nella situazione di chi, dopo un periodo trascorso a lavorare intensamente nei ristretti confini di una professione, ha avuto la possibilità di abbandonarla. Allontanatosi da Basilea e dagli impegni dell'insegnamento universitario, il filosofo può finalmente prendere congedo dalle opinioni che sentiva tiranneggiare nella sua mente. Non è un caso che, proprio in *Umano, troppo umano*, Nietzsche sottolinei che «le convinzioni sono nemici della verità più pericolosi delle menzogne».²⁵⁶ Non solo l'allontanamento dal proprio lavoro (un'idea peraltro già esplorata nella rivalutazione filosofica della vita contemplativa), ma anche il viaggio sembra svolgere per Nietzsche un ruolo fondamentale in questo processo di progressiva presa di distanza da doveri e abitudini quotidiane che porta al cambiamento di opinione. «Noi uomini moderni dobbiamo tutti viaggiare molto per amore della nostra salute intellettuale» sentenza infatti Nietzsche.²⁵⁷ Significativamente, proprio in questo periodo la figura del viandante fa la propria comparsa nell'opera del filosofo, affiancando quella dello spirito libero. Lasciando per il momento da parte questa linea di riflessione, sulla quale avremo modo di concentrarci in seguito, continuiamo con l'analisi della prefazione.

²⁵³ eKGWB/NF-1876,23[196]

²⁵⁴ A ben guardare, d'altronde, *Umano, troppo umano* non è soltanto un libro da leggere in cammino, ma anche un'opera che in cammino è stata concepita, come è vero anche per altri scritti di questo periodo, i cui elementi principali furono annotati prevalentemente sulle pagine dei taccuini che Nietzsche portava con sé nel corso delle lunghe passeggiate quotidiane fondamentali per la sua salute. A proposito di questa consuetudine e dei suoi precedenti letterari si veda Vivetta Vivarelli, *Il peso del tempo e i "pensieri nati camminando" - Nietzsche e Montaigne*, in A. Lossi, C. Zittel (a cura di), *Nietzsche scrittore. Saggi di estetica, narratologia, etica*, pp. 53-68.

²⁵⁵ eKGWB/NF-1876,23[196]

²⁵⁶ eKGWB/MA-I-483

²⁵⁷ eKGWB/NF-1876,23[196]

Una volta individuata nel viaggio una premessa fondamentale della libertà intellettuale, Nietzsche osserva quanto segue:

[...] all'essenza alata e inquieta del viaggio quei sistemi di pensiero tirati alla lunga, che si dimostrano accessibili solo all'attenzione più paziente ed esigono settimane di silenzio e di massima solitudine.²⁵⁸

Ai complessi e articolati sistemi di pensiero, troppo pesanti per essere tenuti con sé in ogni momento, il viaggiatore preferirà invece un libro che non si legga da cima a fondo, ma si possa sfogliare a piacimento e quando lo si ritenga più utile. Ecco dunque che *Umano, troppo umano* si presenta come un vademecum per il viaggio, un libro profondo ma al tempo stesso lontano dai soffocanti sistemi metafisici.

Come in questa prima versione della prefazione, anche nelle altre due alle quali si farà qui riferimento domina l'intenzione, da parte di Nietzsche, di fornire una chiave di lettura per la sua nuova opera e segnalare il netto distacco rispetto agli scritti precedenti. Non a caso, sebbene Nietzsche scelga di non utilizzare nessuna delle prefazioni abbozzate in queste pagine nella versione definitiva di *Umano, troppo umano*, la dedica a Voltaire e la citazione tratta da Cartesio poste in apertura dell'opera svolgono la stessa funzione, ovvero quella di segnalare un cambio di rotta.²⁵⁹

Consapevole del rischio che le sue nuove idee possano essere male interpretate (ancor prima che male accolte), Nietzsche si preoccupa di dissuadere i suoi lettori da letture affrettate. Nel secondo abbozzo di prefazione redatto nel periodo in esame (che corrisponde al frammento 23[156] del 1877), infatti, il filosofo si sente in dovere di «ammonire i focosi giovani assetati di convinzione a non considerare immediatamente le mie teorie come una direttiva di vita, bensì come tesi da meditare seriamente».²⁶⁰

L'ultimo tentativo di prefazione per *Umano, troppo umano* che vale la pena analizzare nel dettaglio risale a un'epoca successiva al soggiorno di Nietzsche a Rosenlauibad. Siamo nell'autunno del 1877, e Nietzsche ha lasciato le Alpi svizzere per fare ritorno a Basilea, dove si dedica alla preparazione del manoscritto per la stampa della sua nuova

²⁵⁸ *Ibid.*

²⁵⁹ Si può forse spingere ancora oltre questa interpretazione ricordando che dedica e citazione scompariranno nella seconda edizione di *Umano, troppo umano*, datata al 1886, dove saranno sostituite da una *Prefazione* vera e propria. Sebbene la rinuncia alla dedica possa spiegarsi semplicemente alla luce del fatto che il riferimento al centenario della morte di Voltaire perderebbe di senso a otto anni di distanza, l'eliminazione della citazione di apertura nella seconda edizione può essere dovuta al fatto che questa avesse ormai esaurito la sua funzione di "avvertenza ai lettori".

²⁶⁰ eKGWB/NF-1877,25[2]

opera con l'aiuto dell'amico Heinrich Köselitz, alias Peter Gast. Il libro per spiriti liberi è ormai quasi completato: il 3 dicembre, infatti, Nietzsche scrive all'editore Schmeitzner promettendo l'invio delle bozze per la stampa entro la fine dell'anno.²⁶¹ Date queste premesse, non stupisce che questo ulteriore abbozzo di prefazione presenti uno sguardo più retrospettivo. Nel riguardare alla sua ultima fatica ormai prossima alla pubblicazione, infatti, Nietzsche scrive:

Se perfino all'autore succede che, posto davanti al suo stesso libro, lo guarda in faccia con stupore e gli sale alle labbra la domanda: sono o non sono io? - quanto più i lettori delle sue opere passate debbono avere questa sensazione, specialmente se non conoscono personalmente l'autore, ed egli sta dinanzi all'anima loro solo come lo spirito e il carattere di quelle opere.²⁶²

Consapevole dello scalpore che causerà *Umano, troppo umano*, Nietzsche si rivolge ai suoi lettori per fornire loro una spiegazione: «Devo perciò una spiegazione, per dire non che cosa sia questo libro, bensì che cosa significhi per loro e per me: la stessa spiegazione che io do a me stesso quando, come ho detto, guardo talvolta con meraviglia il volto del mio stesso figlio».²⁶³

Il filo conduttore della prefazione dell'autunno 1877, dunque, come era stato per le precedenti versioni, è da ricercarsi nel tentativo da parte di Nietzsche di offrire una spiegazione o una chiave interpretativa ai suoi lettori. Nel farlo, il filosofo ricostruisce il percorso di stesura di *Umano, troppo umano*, arrivando a definirlo come l'opera di uno spirito libero. Vale la pena citare per esteso il lungo passaggio, per poi soffermarsi su alcuni aspetti in particolare:

Ognuno di noi, uomini notevoli di quest'epoca, porta con sé quell'irrequietezza da spiriti liberi che ci rende sensibili e restii, in una misura sconosciuta in tutte le epoche passate, alla minima pressione di una qualsiasi autorità. È solo un caso che nessuno di noi finora sia diventato integralmente il tipo attuale dello spirito libero, mentre percepiamo in noi tutti, quasi li vediamo con gli occhi, i motivi per diventare tali e, per così dire, i lineamenti prestabiliti del suo essere. L'autore di questo libro, nell'andare da un pezzo in cerca di grandi uomini tipici che, pur provenendo da questa epoca, la superassero, per essere poi i pilastri di una futura civiltà, si accorse che mancava questo tipo essenziale; cercò allora di aiutarsi tentando di vedere e di dipingere gradualmente l'immagine dello spirito libero di oggi secondo quegli spunti interiori. Facendo grande attenzione alle ore nelle quali quello spirito parlava in lui, trovando la legge di quelle ore, quello spirito gli diventò un personaggio, e il personaggio quasi una figura. Alla fine egli non poté più limitarsi a disegnare semplicemente quella figura per il pubblico come il tipo dello spirito libero moderno,

²⁶¹ eKGWB/BVN-1877,673

²⁶² eKGWB/NF-1877,25[2]

²⁶³ *Ibid.*

ma preferì qualcosa di più temerario, far parlare quello spirito, anzi attribuirgli un libro.²⁶⁴

Da queste righe la libertà di spirito emerge in quanto caratteristica diffusa della modernità. Se questo è vero, poco dopo Nietzsche ammette anche che lo spirito libero non si è ancora realizzato «integralmente», pur ritenendo tale circostanza una pura casualità, o comunque un ostacolo che verrà presto superato. Nel prosieguo del testo sembra che il filosofo accenni al progetto, poi naufragato, di realizzare un'*Inattuale* sullo spirito libero. È a questo che con ogni probabilità si riferisce quando afferma di aver tentato di dipingere l'immagine dello spirito libero moderno, dopo essere andato in cerca per anni di grandi uomini che, pur appartenendo al loro tempo, in un certo senso se ne distaccassero e lo superassero. Nietzsche spiega poi di aver cercato di dipingere il ritratto dello spirito libero ideale facendo grande attenzione «alle ore in cui quello spirito parlava in lui». A poco a poco, tuttavia, lo spirito libero era andato prendendo gradualmente forma, fino a non poter più essere considerato un semplice personaggio ma una figura ben definita, ovvero, nelle parole di Nietzsche in queste pagine, fino a non poter più essere caratterizzato semplicemente come il «il tipo dello spirito libero moderno». Proprio qui si colloca il momento di svolta. L'autore abbandona l'idea iniziale e intraprende un'opera ben più temeraria, ovvero *Umano, troppo umano*, decidendo di far parlare lo spirito libero e anzi persino di attribuirgli un libro. In altri termini, se un'*Inattuale* sullo spirito libero sarebbe stata un'opera *sullo* spirito libero, *Umano, troppo umano* non è soltanto un libro *per* spiriti liberi, ma anche il libro *di* uno spirito libero. Prima di chiudere la prefazione con epilogo in versi, Nietzsche rassicura i suoi lettori sul ruolo tutto sommato innocuo dello spirito libero. Non a caso, infatti, sebbene la prefazione in questione non trovi posto nella versione pubblicata della sua nuova opera, il filosofo decide di conservarne integralmente un passaggio, aggiungendolo a completamento dell'aforisma 34 di *Umano, troppo umano*, con il quale si chiude il primo capitolo, *Delle prime e ultime cose*:

Gli basta [allo spirito libero], come stato massimamente desiderabile, quel libero, impavido librarsi al di sopra degli uomini, dei costumi, delle leggi e delle valutazioni tradizionali delle cose.²⁶⁵

²⁶⁴ eKGWB/NF-1877,25[2]

²⁶⁵ eKGWB/NF-1877,25[2]; eKGWB/MA-34

6. Il viandante

Nell'ultimo periodo di rielaborazione di *Umano, troppo umano*, caratterizzato dalla stesura degli abbozzi di prefazione e dalla preparazione del manoscritto per la stampa, Nietzsche porta avanti linee tematiche già pienamente sviluppate negli appunti risalenti al soggiorno a Sorrento, introducendone tuttavia di nuove, occasionate con ogni probabilità da riflessioni formulate una volta lasciata la costa campana.

Questo processo risulta particolarmente evidente nel caso dell'aforisma 638, che il filosofo sceglie di collocare a conclusione dell'opera e nel quale fa la sua comparsa una figura senz'altro connessa a quella dello spirito libero, che dominerà negli scritti che seguiranno *Umano, troppo umano*: si tratta del *Wanderer*, ovvero del viandante.

Il viandante. Chi anche solo in una certa misura è giunto alla libertà della ragione, non può poi sentirsi sulla terra nient'altro che un viandante - per quanto non un viaggiatore *diretto* a una meta finale: perché questa non esiste. Ben vorrà invece guardare e tener gli occhi ben aperti, per rendersi conto di come veramente procedano tutte le cose del mondo; perciò non potrà legare il suo cuore troppo saldamente ad alcuna cosa particolare: deve esserci in lui stesso qualcosa di errante, che trovi la sua gioia nel mutamento e nella transitorietà.²⁶⁶

L'importanza del posizionamento dell'aforisma sul viandante a conclusione del libro per spiriti liberi non è da sottovalutare. È infatti Nietzsche stesso, in una lettera indirizzata all'editore Schmeitzner a poche settimane dalla pubblicazione dell'opera, a chiedere «che i due brani di 628 e 638 vengano scambiati di posto», insistendo sul fatto che si tratta di «una correzione molto sostanziale!».²⁶⁷ In una prima stesura, in effetti, l'opera si concludeva con quello che nella versione definitiva diventerà l'aforisma 628, dal titolo *Serietà nel gioco* (nella prima bozza per la stampa il titolo suonava, più appropriatamente, *Epilogo*). Si tratta di un aforisma breve ma di grande ricchezza tematica, come ricostruito da Paolo D'Iorio²⁶⁸, che si conclude con una citazione dalle *Leggi* di Platone che rimanda al titolo dell'opera di Nietzsche: «Tutto ciò che è umano non è degno di essere preso molto sul serio; tuttavia...». ²⁶⁹ Nelle seconde bozze per la stampa Nietzsche decide di modificare la conclusione del suo libro per spiriti liberi, aggiungendo dieci aforismi prima

²⁶⁶ eKGWB/MA-I-638.

²⁶⁷ eKGWB/BVN-1878,709.

²⁶⁸ La complessa storia compositiva dell'aforisma 628 è stata analizzata nel dettaglio da Paolo D'Iorio in *Le voyage de Nietzsche à Sorrente*, pp. 190-199. In questo contesto tale analisi genetica si rivela un utile strumento per via del suo legame con la stesura e il posizionamento dell'aforisma 638.

²⁶⁹ eKGWB/MA-628.

dell'*Epilogo*, che passa così a occupare la posizione 638. Prima di essere spostato a conclusione del capitolo, come richiesto esplicitamente da Nietzsche nella già citata lettera all'editore, l'aforisma *Il viandante* rientrava proprio tra queste ultime aggiunte. Indipendentemente dalla sua aggiunta posticipata alle bozze per la stampa di *Umano, troppo umano*, ci si può chiedere se anche la stesura dell'aforisma 638 risalga a un periodo posteriore rispetto agli appunti di Sorrento. Nei manoscritti del filosofo, in effetti, non c'è traccia del fondamentale passaggio dell'aforisma che introduce la figura del viandante, benché non si possa escludere del tutto che una stesura preliminare di esso si trovasse in alcune pagine non pervenuteci delle carte di Sorrento.²⁷⁰ D'altra parte, sebbene non possa essere provata dai manoscritti, la stesura più tarda dell'aforisma 638 è ipotizzabile su base tematica. La comparsa del viandante in *Umano, troppo umano*, infatti, si accompagna a una sempre più marcata consapevolezza di Nietzsche della necessità di una dimensione solitaria e appartata, nonché di una vera e propria *Wanderleben*. Un altro indizio tematico che spinge a datare l'aforisma 638 di *Umano, troppo umano* a un'epoca successiva alla stesura del nucleo dell'opera è il riferimento alla «filosofia del mattino». Questa idea, che designa l'oggetto di ricerca degli spiriti liberi, ha infatti soltanto un'altra occorrenza, in una lettera che Nietzsche invia a Köselitz il 13 aprile 1877 (dunque il giorno prima di scrivere a Schmeitzner per chiedergli di invertire la posizione dei due aforismi 628 e 638) domandandosi se l'amico appartenga a quegli spiriti buoni che vanno in cerca della «filosofia del mattino».²⁷¹ L'espressione *Philosophie des Vormittages* non compare altrove, né nei frammenti postumi né nei manoscritti presi in considerazione nei precedenti paragrafi.

Prima di approfondire il significato filosofico dell'aforisma conclusivo di *Umano, troppo umano*, il cui ruolo “sostanziale” è riconosciuto dallo stesso Nietzsche, è il caso di introdurre una digressione sul motivo del *Wanderer* nella sua opera.²⁷² Pur inserendosi in una ricca tradizione tanto artistica quanto letteraria (si pensi, per limitarsi a citare due esempi di area tedesca, al *Wilhelm Meister* di Goethe e al *Viandante sul mare di nebbia*

²⁷⁰ Nella descrizione dei manoscritti posta in appendice all'edizione critica, infatti, Montinari accenna alla possibilità che alcune delle pagine sciolte di cui si costituisce il fascicolo MpXIV1 possano essere andate perse.

²⁷¹ eKGWB/BVN-1878,707.

²⁷² Per la ricostruzione del motivo del viandante nell'opera di Nietzsche cfr. Zittel, Claus, *Abschied von der Romantik im Gedicht - Friedrich Nietzsches Es geht ein Wandern durch die Nacht*, in *Nietzscheforschung* (3) 1996, pp. 193-206. Come suggerito dal titolo, nell'articolo Zittel ricostruisce il significato filosofico della figura del viandante in quanto simbolo del distacco dai legami mitici e religiosi.

di Friedrich), in effetti, il viandante è per Nietzsche, fin dalle prime occorrenze del termine negli scritti filologici degli anni di Basilea, sinonimo di filosofo. Nello scritto *La filosofia nell'epoca tragica dei greci*, per esempio, si legge: «In altre epoche [diverse da quella greca] il filosofo si presenta come un solitario e casuale viandante, il quale, nel più ostile degli ambienti, cerca di sgattaiolare oppure di farsi strada con la forza dei suoi pugni».²⁷³ La stessa equiparazione tra viandante e filosofo si ritrova nell'inattuale *Schopenhauer come educatore*: «Spesso sembra quasi che un artista e, ancor più, un filosofo stiano *casualmente* nel loro tempo, come eremiti o viandanti dispersi e rimasti indietro».²⁷⁴ La solitudine e il distacco dai valori tradizionali fanno del viandante una figura vicina allo spirito libero, al punto che Nietzsche arriverà - come vedremo a breve - a identificarle esplicitamente nel passaggio conclusivo dell'aforisma 638 di *Umano, troppo umano*. Il tratto caratteristico del viandante nietzscheano, tuttavia, emerge in un componimento poetico risalente ai mesi precedenti alla partenza da Sorrento, intitolato proprio *Il viandante*: «Cammina attraverso la notte un viandante di buon passo / e porta con sé la valle ricurva e ampie alture. / La notte è bella - / egli va avanti e non si arresta, non sa dove porti ancora la sua strada».²⁷⁵ Lungi dall'essere semplicemente una figura solitaria e distaccata dal proprio tempo, il viandante di Nietzsche si presenta impegnato in un cammino incessante e senza meta. Negli ultimi due versi citati il suo costante incedere viene accostato a una sensazione di incertezza («non sa dove porti ancora la sua strada»). In seguito, tuttavia, sarà la consapevolezza dell'assenza di una meta - la certezza dell'incertezza, in un certo senso - a caratterizzare l'atteggiamento del *Wanderer*.²⁷⁶

Torniamo adesso all'aforisma 638 di *Umano, troppo umano*. Nell'ultimo capitolo del suo libro per spiriti liberi, Nietzsche concentra le proprie riflessioni sul rapporto tra opinioni, convinzioni e verità. Si tratta di un tema sensibile per il filosofo, che è a un passo dal sostenere pubblicamente opinioni ben diverse da quelle per le quali è noto e apprezzato nei circoli wagneriani. Non stupiscono allora le numerose modulazioni del tema del

²⁷³ eKGWB/PHG-1.

²⁷⁴ eKGWB/SE-7.

²⁷⁵ eKGWB/NF-1876,17[31]. Nietzsche rielaborerà la poesia, modificandola leggermente, nel 1884. Per i nostri scopi in questa sede ci concentreremo sulla versione del 1876.

²⁷⁶ Negli appunti del 1884-1885, ovvero risalenti al periodo di stesura della quarta parte dello *Zarathustra* e delle prime annotazioni per *Al di là del bene e del male*, per esempio, Nietzsche descrive il viandante come colui che è totalmente privo di una patria (eKGWB/NF-1884,29[57]), o ancora che avanza «senza meta e senza ritorno» (eKGWB/NF-1884,29[58]). In un altro quaderno dello stesso periodo, inoltre, incontriamo la seguente significativa esclamazione: «Dove posso trovarmi a casa mia? Questa è stata la mia più lunga ricerca, questo cercare è rimasta la mia continua tribolazione» (eKGWB/NF-1884,30[3]).

cambiamento di opinione, considerato segno di modernità e progresso, e i molteplici accostamenti tra la libertà di spirito e la possibilità di impedire l'irrigidimento delle opinioni attraverso un continuo cambiamento. Come si è appena visto, d'altronde, procedere senza sosta in un mutamento continuo è una caratteristica del viandante così come Nietzsche lo concepisce fin dai suoi appunti del 1876. Lo stesso tratto compare nell'attacco, già citato prima, dell'aforisma 638: «Chi anche solo in una certa misura è giunto alla libertà della ragione, non può poi sentirsi sulla terra nient'altro che un viandante [...] perciò non potrà legare il suo cuore saldamente ad alcuna cosa particolare: deve esserci in lui stesso qualcosa di errante, che trovi la sua gioia nel mutamento e nella transitorietà».²⁷⁷

La gioia del viandante per il mutamento, per la transitorietà e per il rimettersi costantemente in cammino lo rende la metafora ideale di un certo stile di pensiero, o meglio ancora di una certa libertà di pensiero. Con la figura del viandante Nietzsche introduce la possibilità di «tradire» tutto quanto appartiene ai propri «luoghi» (geografici e non) senza provare rimorsi di coscienza, e anzi, traendo gioia da questo distacco. Eppure, l'alba serena della filosofia del mattino sorge al termine di una notte di sofferenze. Nietzsche sceglie proprio l'aforisma conclusivo di *Umano, troppo umano* per segnalare le difficoltà del cammino che sta per intraprendere, sottolineando come il continuo vagabondare possa essere fonte, oltre che di gioia, anche di grandi sofferenze. Chiusa la parentesi sulle difficoltà di un percorso della conoscenza privo degli appigli sicuri dell'autorità e della tradizione, nella parte conclusiva dell'aforisma 638 Nietzsche dipinge un'idillica immagine di un mattino puro e luminoso. Proprio nelle battute conclusive dell'opera trova posto un'equiparazione tra spiriti liberi e viandanti, nella quale è possibile leggere al tempo stesso un richiamo all'esperienza di Sorrento e un allontanamento da essa. Vale la pena leggere per intero il passaggio in questione:

Quando silenziosamente, nell'equilibrio dell'anima mattinatale, egli passeggerà sotto gli alberi, gli cadranno intorno dalle cime e dai recessi del fogliame solo cose buone e chiare, i doni di tutti quegli spiriti liberi che abitano sul monte, nel bosco e nella solitudine e che, simili a lui, nella loro maniera ora gioiosa ora meditabonda sono viandanti e filosofi.²⁷⁸

L'identificazione tra viandanti e spiriti liberi emerge con sufficiente chiarezza dalle parole di Nietzsche, e per il momento non necessita di ulteriori chiarimenti. Il richiamo

²⁷⁷ eKGWB/MA-638

²⁷⁸ *Ibid.*

all'esperienza di Sorrento, tuttavia, resterebbe del tutto oscuro se non fosse per un passaggio delle *Sere di un'idealista* di Malwida von Meysenbug, continuazione delle *Memorie di un'idealista* nella quale la Meysenbug ricorda gli ultimi mesi trascorsi sulla costa campana in compagnia di Nietzsche. Ripercorrendo l'ultimo periodo di Sorrento, Malwida ricorda di avere ricevuto da Nietzsche un fascio di fogli, e scrive:

Mi disse che si trattava dei pensieri venutigli in mente durante le sue passeggiate solitarie; in particolare, mi indicò un albero sotto il quale, quando vi si fermava, gli cadeva sempre sulla testa un pensiero.²⁷⁹

L'albero di Sorrento, dunque, si trasforma in una metafora dell'opera nata sotto il suo fogliame. Dall'altra parte, tuttavia, un altro elemento sembra suggerire un netto distacco rispetto al periodo di Sorrento. Gli spiriti liberi viandanti dell'aforisma 638, infatti, si aggirano solitari sui monti e nei boschi, una caratterizzazione che ricorda molto più la condizione di Nietzsche nei mesi trascorsi sulle Alpi dopo aver lasciato Sorrento che l'ideale del convento per spiriti liberi e della scuola per educatori che aveva dominato negli appunti dei mesi precedenti. La filosofia del mattino, Nietzsche sembra presentirlo, sarà una filosofia della solitudine.

²⁷⁹ Malwida von Meysenbug, *Der Lebensabend einer Idealistin*, Schuster&Loeffler, Berlino 1899, pp. 66-67. Traduzione mia.

Capitolo Secondo
Dal *Wanderer* a Zarathustra

Il primo capitolo è stato dedicato al percorso del concetto di spirito libero dalle sue prime occorrenze al ruolo cardine che esso gioca in *Umano, troppo umano*. Nel corso della trattazione sono stati messi in rilievo alcuni tratti di questa figura filosofica sui quali Nietzsche continuerà a riflettere nelle opere successive a *Umano, troppo umano*, ovvero nel periodo che spazia dalle due appendici del libro per spiriti liberi - *Opinioni e sentenze diverse* e *Il viandante e la sua ombra* - allo *Zarathustra*, passando per *Aurora* e *La gaia scienza*.

Per la varietà e l'ampiezza del materiale preso in esame, che occupa un arco temporale di sei anni, dal 1878 al 1884, sarà necessario avvalersi di un approccio diverso rispetto a quello adottato nel primo capitolo, meno legato all'analisi genetica di singoli passaggi e più attento alle grandi tematiche che accompagnano la riflessione nietzschiana sulla libertà di spirito. Tale orientamento del lavoro risponde peraltro all'esigenza di analizzare una questione - quella della libertà di spirito, per l'appunto - che negli scritti sopra elencati appare sempre più permeare l'intera opera, aparendo di conseguenza sempre meno condensata in passaggi segnalati dall'occorrenza dell'espressione *Freigeist*.

Se si volessero prendere in considerazione unicamente le occorrenze esplicite della parola, in effetti, se ne conterebbero 64 negli anni fino alla pubblicazione di *Umano, troppo umano* (tra frammenti postumi e opera pubblicata) e soltanto 24 in totale tra le due appendici e *La gaia scienza*. Una circostanza che potrebbe condurre all'erronea conclusione che lo spirito libero perda progressivamente di rilevanza negli scritti di Nietzsche, salvo poi riemergere nel capitolo di *Al di là del bene e del male* a esso dedicato. Tuttavia, tenere conto soltanto delle occorrenze specifiche sarebbe problematico per almeno due ragioni. In primo luogo perché nel computo sopra riportato non figura la variante *freier Geist*, con cui Nietzsche inizia a sostituire il precedente *Freigeist* proprio a partire da *Opinioni e sentenze diverse*²⁸⁰ e che utilizzerà anche, anni dopo, per il secondo capitolo di *Al di là del bene e del male*, che si intitola infatti «Der freie Geist» e non «Der Freigeist». D'altra parte, se anche si scegliesse di prendere in considerazione questa seconda variante, non sarebbe possibile, limitandosi alle sole occorrenze dell'espressione «spirito libero», rendere conto dell'immensa ricchezza filosofica e letteraria di questo

²⁸⁰ Come fa notare Vivetta Vivarelli in *Die Masken des freien Geistes*, p. 55, mettendo in relazione la scelta di Nietzsche con una sua volontà di segnalare il proprio distacco dagli *esprits forts* della tradizione francese.

concetto. E questo perché, come si accennava anche prima, trasformatosi in una figura chiave della filosofia nietzscheana, lo spirito libero evolve, si modifica e assume diverse sembianze (su tutte quella del viandante, alla quale si è accennato in conclusione del primo capitolo, ma avremo modo di vedere anche altri esempi), senza mai scomparire del tutto. In tal senso si deve dare credito all'affermazione di Nietzsche nella celebre lettera inviata a Lou von Salomé al termine della stesura della *Gaia scienza*: «L'opera di sei anni (1876-1882), tutto quanto il mio libero pensiero (*meine ganze Freigeisterei*)!». ²⁸¹

Dopo aver analizzato, nella prima parte di questo lavoro, i primi passi del libero pensiero nietzscheano, il secondo capitolo sarà dedicato alle opere redatte nei sei anni in questione e a *Così parlò Zarathustra*. Si tratta, come è evidente, di un materiale molto vasto, e di conseguenza sarà necessario procedere per aree tematiche, seguendo l'evolversi dello spirito libero in relazione alle nuove idee introdotte negli anni da Nietzsche, senza l'ambizione di trattare in modo esaustivo le singole opere.

Come per *Umano, troppo umano* nel primo capitolo, sebbene in forma più sintetica, gli scritti analizzati in questo secondo capitolo saranno inseriti nel contesto della loro stesura, non allo scopo di mettere l'accento sul nesso tra biografia e scrittura, ma per mostrare, laddove possibile, come Nietzsche sia in grado di trasformare condizioni materiali in spunti di riflessione filosofica.

²⁸¹ eKGWB/BVN-1882,256

1. «A più di settemila piedi sopra il livello del mare» : *Opinioni e sentenze diverse*

«Se non avvertissi l'eccezionale fecondità della mia nuova filosofia, mi sentirei certo orrendamente solo» scrive Nietzsche a Malwida von Meysenbug l'11 giugno 1878.²⁸² La pubblicazione di *Umano, troppo umano* il 30 maggio precedente, infatti, ha suscitato ovunque irritazione, malintesi e prese di distanza. Da Bayreuth giunge una specie di scomunica, mentre gli unici a mostrare entusiasmo per il nuovo corso della filosofia nietzscheana sono Rée, Köselitz e Jacob Burckhardt.²⁸³ In una lettera dello stesso periodo a Erwin Rohde il filosofo confessa di sentirsi «come uno che ha allestito un grandioso pranzo con tante buone vivande e che vede gli invitati darsela a gambe».²⁸⁴

Con la cerchia più ristretta dei suoi amici, tuttavia, e in particolare con Paul Rée, Nietzsche aveva iniziato a discutere della sua ultima fatica già qualche settimana prima della sua pubblicazione. A Rée il filosofo invia in dono una copia di *Umano, troppo umano*, accompagnandola con una lettera in cui sottolinea il contributo dell'amico: «A lei appartiene, agli altri viene regalato».²⁸⁵ Nella stessa lettera compare inoltre un'immagine sulla quale vale la pena soffermarsi, in quanto rappresenta una riuscita metafora della libertà di spirito alla quale Nietzsche si richiamerà in numerosi passaggi della sua opera: «Amico carissimo, in spirito passeggiò per ore intere con Lei: come due uccelli stanchi di volare, non troviamo nulla di meglio da fare che cinguettare tra noi, appollaiati sullo stesso ramo».²⁸⁶ L'uccello che si libra alto nel cielo è naturalmente un simbolo di libertà, ma il suo bisogno di riposarsi dopo le fatiche del volo, sul quale Nietzsche sembra soffermarsi in misura maggiore in questo contesto, rende conto della dimensione ambigua nella quale si muove lo spirito libero, diviso tra l'ebbrezza della libertà e il timore che questa comporta, tra il prendere congedo dalle proprie convinzioni e il bisogno del conforto garantito dai luoghi familiari. Se in questa sua prima occorrenza l'immagine dell'uccello appare ancora inserita nel contesto di un rapporto a due, nella sua successiva lettera a Rée Nietzsche tornerà a utilizzarla, apportando tuttavia una piccola ma significativa variazione: «Io però mi sento come ringiovanito, simile a un uccello di

²⁸² eKGWB/BVN-1878,725

²⁸³ Quest'ultimo, secondo Nietzsche, si sarebbe spinto a definire *Umano, troppo umano* "il libro sovrano". Sebbene l'opinione positiva di Burckhardt su *Umano, troppo umano* sia testimoniata dal suo epistolario, di questo giudizio nello specifico non sembra essersi conservata alcuna traccia.

²⁸⁴ eKGWB/BVN-1878,727

²⁸⁵ eKGWB/BVN-1878,717

²⁸⁶ *Ibid.*

montagna che se ne sta lassù in alto, vicino ai ghiacci, e guarda il mondo giù in basso». ²⁸⁷
Da uccello appollaiato su un ramo Nietzsche si trasforma in questa raffigurazione in un “uccello di montagna” che contempla il mondo dall’alto, dal freddo dei ghiacci sulla cima dei monti. In questa fase, in effetti, il tema della solitudine si arricchisce della metafora dell’alta montagna, della quale Nietzsche esalta di continuo il paesaggio gelido ma allo stesso tempo puro e salubre. Non è un caso che *Umano, troppo umano* sia stato completato nel corso di un soggiorno estivo sulle Alpi, e che l’immagine della montagna abbia fatto la sua comparsa proprio nell’aforisma conclusivo del libro per spiriti liberi, come luogo a essi congeniale: «[...] quegli spiriti liberi che abitano sul monte, nel bosco e nella solitudine». ²⁸⁸

Da un lato le vette gelide raggiunte dallo spirito libero di Nietzsche simboleggiano la distanza, la solitudine, la difficoltà del compito intrapreso. Non a caso, il giorno dopo essersi paragonato a un uccello di montagna nella lettera a Rée, Nietzsche scrive a von Seydlitz insistendo sul proprio bisogno di solitudine, e poi aggiunge: «Nessuno come me ha messo in guardia e tremato di paura di fronte alla pericolosità dello spirito libero». ²⁸⁹
Dall’altro lato, tuttavia, le cime ghiacciate rappresentano una rinnovata chiarezza di pensiero, la possibilità di respirare un’aria finalmente pura dopo l’oppressione metafisica della *Nascita della Tragedia*. A questo proposito, è interessante notare come lo stesso Erwin Rohde, seppure in modo inconsapevole, attinga alla metafora del freddo nella sua lettera di risposta all’invio di *Umano, troppo umano*, paragonando il passaggio da *La Nascita della Tragedia* al libro per spiriti liberi a quello dal *calidarium* al *frigidarium*: «La mia sorpresa per quest’ultimo *Nietzschanum* è stata, come puoi ben immaginarti, grandissima: è inevitabile, quando dal *calidarium* si viene cacciati direttamente in un gelido *frigidarium*!». ²⁹⁰ Per tutta risposta, Nietzsche difende il suo *frigidarium* e il suo nuovo ideale di vita fatto della «aria pura e sana delle vette» dalla quale si sente infine circondato. Il filosofo insiste sullo stesso tema anche in una lettera a Mathilde Maier datata risalente allo stesso periodo:

Se Lei potesse sentire come me in quale pura aria delle *vette* vivo *ora* la mia vita, in quale mite disposizione verso gli uomini che abitano ancora nella foschia delle valli,

²⁸⁷ eKGWB/BVN-1878,720

²⁸⁸ eKGWB/MA-I-638

²⁸⁹ eKGWB/BVN-1878,721

²⁹⁰ KGB II/6, 894. Traduzione in *Epistolario 1875-1879*, p. 568.

più che mai risoluto a tutto quanto c'è di buono e valido, cento passi più vicino ai Greci di quanto lo fossi prima [...].²⁹¹

In altre parole, con *Umano, troppo Umano* l'aria si è fatta senz'altro più fredda, ma anche più pura e leggera.

In cerca di solitudine e dell'aria pura lontana dalle foschie metafisiche che lo avevano attratto in passato, agli inizi di agosto 1878 Nietzsche parte di nuovo alla volta delle montagne. È proprio qui, tra Grindelwald e Interlaken, a 7.200 piedi sopra il livello del mare, che Nietzsche si dedicherà alla stesura di un'appendice a *Umano, troppo umano*, utilizzando in parte appunti risalenti ai mesi precedenti e in parte materiale inedito. Il risultato, *Opinioni e sentenze diverse*, si presenta dunque come una prosecuzione del libro per spiriti liberi, con il quale condivide senza dubbio molti temi. Per un altro verso, tuttavia, in questa prima appendice iniziano a prendere forma alcune linee tematiche che saranno poi sviluppate meglio nelle opere successive e seguendo le quali è possibile ricostruire l'evolversi della riflessione nietzscheana sullo spirito libero.

Nel primo capitolo si è visto come uno degli aspetti principali della figura dello spirito libero fosse il suo rapporto con la verità, un tema con il quale Nietzsche si confronta a più riprese negli anni, proponendo soluzioni di volta in volta differenti. Una volta lasciatesi alle spalle le nebbie metafisiche e mossi i primi passi in direzione delle vette dall'aria pura, il rapporto dello spirito libero viandante con la verità si fa sempre più radicale. Contemporaneamente, mentre nelle lettere Nietzsche insiste sull'importanza della solitudine per la sua filosofia, anche nei suoi scritti inizia a farsi strada l'idea che questa costituisca un presupposto fondamentale per la conoscenza. È così che le linee tematiche emerse nell'aforisma conclusivo di *Umano, troppo umano* - la solitudine, il vagare senza meta del viandante, la libertà di spirito - iniziano a intrecciarsi, dando vita a un nuovo approccio alla conoscenza, simboleggiato dalle gelide cime dei monti.

Prima di passare ad affrontare in modo più approfondito il ruolo del viandante e il suo rapporto con la libertà di spirito e la solitudine, è il caso di soffermarsi sul tema della verità e della conoscenza, che in questa fase appare sospeso tra radicalismo e moderazione, tra ricerca della solitudine e nostalgia di una dimensione comunitaria.

1.1 Conoscenza e verità in *Opinioni e sentenze diverse*

²⁹¹ eKGWB/BVN-1878,734

Come si è visto, la prima edizione di *Umano, troppo Umano* si apre con una dedica a Voltaire in occasione del centenario della sua morte. Anche nella prima appendice del libro per spiriti liberi, *Opinioni e sentenze diverse*, Nietzsche esordisce con un riferimento al filosofo francese. Se nella prima opera Voltaire figurava come esempio massimo della libertà di spirito, tuttavia, in *Opinioni e sentenze diverse* la prospettiva di Nietzsche appare mutata. Nel quarto aforisma dell'opera, infatti, il filosofo cita una massima di Voltaire - «*Croyez-moi, mon ami, l'erreur aussi a son mérite* [Mi creda, amico mio, anche l'errore ha il suo merito.]» - definendola «una involontaria ingenuità» se confrontata con il libero pensiero moderno:

Progresso del libero pensiero. Non si può chiarire la differenza fra il libero pensiero del passato e quello del presente meglio che ricordandosi di quel detto, per pensare ed esprimere il quale fu necessaria tutta l'intrepidezza del secolo scorso, e che tuttavia, misurato con la mentalità odierna, scade a un'involontaria ingenuità - voglio dire il detto di Voltaire: «*croyez-moi, mon ami, l'erreur aussi a son mérite*».²⁹²

Sebbene, secondo Nietzsche, l'attribuzione di valore all'errore da parte di Voltaire avesse richiesto tutta l'intrepidezza di cui il secolo precedente era stato capace, questa posizione finisce per risultare persino banale allo spirito libero moderno. Considerare questa massima come punto di arrivo del libero pensiero classico e punto di partenza di quello moderno costituisce per Nietzsche una strategia efficace per comprendere a fondo la differenza tra i due.²⁹³ Insistendo sul maggiore radicalismo della moderna libertà di spirito, Nietzsche riprende una riflessione affidata tempo prima ai suoi appunti personali per *Umano, troppo umano*, che non aveva tuttavia trovato posto nell'opera pubblicata. Mi riferisco al già citato frammento 16[55]: «L'immagine dello spirito libero è rimasta incompiuta nel secolo scorso: essi negarono troppo poco e risparmiarono *se stessi*».²⁹⁴ In questa prima appendice a *Umano, troppo umano* Nietzsche appare pronto a esprimersi apertamente sull'originalità della sua versione della libertà di spirito. Non a caso, nell'aforisma 11 di *Opinioni e sentenze diverse*, intitolato *Il pessimista dell'intelletto*,

²⁹² eKGWB/VM-4

²⁹³ In una precedente stesura dell'aforisma, contenuta nelle pagine 32-33 del quaderno N II 5, Nietzsche scriveva: «*Croyez-moi, l'erreur aussi a son mérite - Voltaire; celui qui capisce in ce sens cette è une ingénuité involontaire, capira aussi: croyez-moi, la vérité...*». In questa prima versione dell'aforisma dunque il filosofo sembrerebbe alludere a una posizione più radicale del suo spirito libero nei confronti della verità, o meglio del suo valore assoluto. Il riconoscimento del merito dell'errore, infatti, non costituisce una scoperta sconvolgente per colui agli occhi del quale la verità stessa non rappresenta un valore assoluto.

²⁹⁴ NF-1876,16[55]

Nietzsche riflette proprio sul rifiuto del suo spirito libero a risparmiare se stesso: »Chi è veramente libero nello spirito, penserà liberamente anche dello spirito e non si nascerà certe cose orribili riguardo a origine e tendenza di esso». ²⁹⁵ Eppure, si rende conto Nietzsche, l'estrema onestà intellettuale e il radicalismo del suo spirito libero potrebbero essere avvertiti come una forma di pessimismo dell'intelletto. Ci sarà persino chi vedrà in un simile spirito l'avversario peggiore del libero pensiero. Sulla scorta delle critiche ricevute alla pubblicazione di *Umano, troppo umano*, il filosofo inizia ad avvertire la difficoltà di comunicare un pensiero che esalta conoscenza e scienza, ma al tempo stesso nega l'esistenza di una verità assoluta; un pensiero che invita a sacrificarsi per la libertà e la conoscenza, ma al tempo stesso afferma di poter parlare unicamente di "gradi di verosimiglianza". Eppure è proprio in questa capacità di armonizzare l'instancabile ricerca della verità con la consapevolezza che ogni nuova verità conquistata dovrà presto essere rimessa in discussione che risiede per Nietzsche non il pessimismo ma la superiorità dello spirito libero viandante. L'aforisma sopra citato, aggiunto dal filosofo direttamente ai manoscritti per la stampa, gli permette di dialogare con tutti i critici del suo libro per spiriti liberi, molti dei quali fanno parte della sua cerchia di amici. Si è già accennato alla risposta di Erwin Rohde, il quale tuttavia non resta un caso isolato nel gruppo di corrispondenti di Nietzsche: la maggior parte delle reazioni alla pubblicazione di *Umano, troppo umano*, infatti, si concentrano sul terrore scatenato dal libro, che avrebbe cancellato ogni illusione metafisica, spalancando un baratro caratterizzato dal pessimismo e dalla mancanza di punti di riferimento. ²⁹⁶

Sulla stessa linea si muove l'aforisma 98 di *Opinioni e sentenze diverse*, nel quale Nietzsche contrappone lo spirito religioso allo spirito scientifico nell'ambito di una più ampia riflessione sulla comunicabilità delle verità.

Istrionismo e sincerità degli increduli. Non c'è un libro che contenga più abbondantemente ed esprima più candidamente ciò che può fare bene ad ogni uomo [...] del libro che parla di Cristo: da esso un uomo accorto può apprendere tutti i mezzi con cui si può fare di un libro il libro del mondo e l'amico di ognuno. ²⁹⁷

²⁹⁵ eKGWB/VM-11

²⁹⁶ A questo proposito, cfr. in particolare la lettera di Mathilde Maier del luglio 1878 (KGB II/6, 1091), in parte tradotta in *Epistolario 1875-1879*, p. 571.

²⁹⁷ eKGWB/VM-98

In particolare, il segreto di un libro di successo sarebbe quello di presentare «tutto come trovato, niente come futuro e incerto».²⁹⁸ Presentare opinioni certe e convinzioni forti, spiegazioni in grado di chiarire ogni fenomeno è la chiave per ottenere un grande effetto. Ma se questo è vero, si domanda Nietzsche, dovremmo dunque dedurre che ogni libro puramente scientifico sia destinato a rimanere privo di efficacia? L'umiltà e l'onestà intellettuale che caratterizzano la scienza si trasformerebbero nella sua condanna a restare incomprensibile al grande pubblico? E ancora, gli uomini di scienza non finiscono per apparire «poveri di spirito» se paragonati agli uomini dello «spirito santo» e del sapere non offuscato dal dubbio?

A ben guardare, una riflessione simile era già apparsa nel primo volume di *Umano, troppo umano*, dove Nietzsche aveva descritto il dubbio che caratterizza l'approccio alla conoscenza dello spirito libero come una fonte di debolezza, in particolare agli occhi di un osservatore esterno abituato a considerare decisione e certezza come segnali di forza. In quel contesto si era ipotizzato che Nietzsche si esprimesse in modo ironico sulla debolezza del suo spirito libero. Mi sembra che in questo aforisma di *Opinioni e sentenze diverse* sia possibile rintracciare una conferma di quell'ipotesi. Dopo essersi interrogato su una ipotetica povertà di spirito degli uomini di scienza, infatti, Nietzsche scrive: «Queste cose e simili, e in ogni caso con un po' di istrionismo (*Schauspielerei*), possiamo dirle se dobbiamo difenderci davanti ai credenti; giacché non è possibile condurre una difesa senza un po' d'istrionismo (*Schauspielerei*)».²⁹⁹

Se la difesa nei confronti degli spiriti vincolati deve necessariamente essere caratterizzata da una punta di ironia, tra spiriti liberi Nietzsche può recuperare la serietà e affermare che la libertà degli uomini di scienza resta del tutto incomprensibile per gli uomini di chiesa. Scesi dal palco su cui è necessario indossare una maschera di umiltà per difendersi, gli spiriti liberi possono ammettere che la loro verità è migliore e superiore. D'altronde, se la scienza non fosse in alcun modo legata al piacere della conoscenza (*Lust der Erkenntnis*) e a una qualche utilità di essa, cosa ci spingerebbe a cercarla? Questo passaggio mi sembra fondamentale per comprendere pienamente la posizione di Nietzsche nei confronti della scienza in questo periodo, oltre a costituire una chiara anticipazione del tema della passione della conoscenza (*Leidenschaft der Erkenntnis*), sul quale avremo modo di tornare in seguito. «Se non fossimo in una certa misura rimasti

²⁹⁸ *Ibid.*

²⁹⁹ *Ibid.*

uomini *non scientifici*, che potrebbe mai importarci della scienza!» annuncia Nietzsche nello stesso, ricchissimo aforisma. Non è tanto la qualità della fede a distinguere gli uomini di scienza da quelli religiosi, ma la sua quantità: i primi infatti si accontentano di verità meno vaste. Più avanti, nell'aforisma 205 di *Opinioni e sentenze diverse*, la scienza viene assimilata da Nietzsche all'aria pungente delle montagne: «La cosa migliore e più salubre, nella scienza come nella montagna, è l'aria pungente che vi spira. I deboli di spirito (come gli artisti) aborriscono e diffamano, a causa di quest'aria, la scienza».³⁰⁰ Se nell'aforisma 98 l'aria gelida delle vette funzionava come antidoto all'annebbiamento causato dalla religione, in quello appena citato l'obiettivo polemico di Nietzsche diventano gli artisti. Nuovamente, il filosofo attribuisce agli avversari del libero pensiero quella stessa debolezza di spirito che in *Umano, troppo umano* aveva imputato, per quanto a scopo ironico, agli spiriti liberi stessi. Nell'opera precedente Nietzsche aveva ipotizzato, sebbene con qualche incertezza, che l'artista potesse rappresentare un possibile tipo dello spirito libero forte. In *Opinioni e sentenze diverse* diventa chiaro che non siano più gli artisti a poter essere considerati *esprit fort*. Questa posizione emerge con chiarezza persino maggiore in un frammento postumo risalente proprio al periodo di stesura di quest'opera, nel quale si legge: «L'uomo libero forte è non-artista. (Contro Wagner)».³⁰¹ D'ora in avanti sarà l'uomo di scienza, l'uomo della conoscenza, a disporre degli strumenti necessari ad affrontare il pericoloso cammino della libertà di spirito.

Se il rapporto dello spirito libero con la verità si caratterizza per la coesistenza di radicalismo, ricerca spasmodica della conoscenza e consapevolezza della difficoltà di comunicare e condividere questa conquista, non stupisce che gli altri grandi temi legati a questa figura nella prima appendice di *Umano, troppo umano* siano quelli del nomadismo e della solitudine.

1.2 Lo spirito libero Wanderer, tra nomadismo intellettuale e solitudine

Si è già visto come la figura del viandante, decisiva in questi anni della produzione nietzscheana, faccia la sua comparsa nell'aforisma conclusivo di *Umano, troppo umano*, aggiunto da Nietzsche in una fase successiva alla stesura di Sorrento. Ispirato dalla sua propria positiva esperienza tra le montagne svizzere, il filosofo inizia a tratteggiare un

³⁰⁰ eKGWB/VM-205 (traduzione modificata)

³⁰¹ eKGWB/NF-1878,27[4]

ideale di vita fatto di solitudine e vita nell'aria pura delle vette. Un ideale che, come si è già avuto modo di accennare, diventa ricorrente nell'epistolario tanto nel periodo immediatamente precedente tanto in quello immediatamente successivo alla pubblicazione di *Umano, troppo umano*, legandosi all'accostamento tra il libero pensiero e l'immagine del cammino tra i ghiacci. Già nell'aforisma 638, infatti, il filosofo aveva definito gli spiriti liberi come solitari abitanti delle montagne, ma la sua posizione diventa ancora più esplicita nell'aforisma 21 di *Opinioni e sentenze diverse*:

Su che cosa si pretende il silenzio. Quando si parla del libero pensiero come di una traversata estremamente pericolosa fra ghiacciai e mari gelati, quelli che non vogliono percorrere la via si offendono, quasi che li si fosse rimproverati di irresolutezza e ginocchia deboli. Le difficoltà che non ci sentiamo di affrontare, non devono neanche essere nominate davanti a noi.³⁰²

L'aforisma è costruito, evidentemente, su diversi livelli. Il primo è giocato su un'osservazione psicologica: nessuno ama sentir parlare delle difficoltà che non è abbastanza coraggioso da affrontare. Come in un gioco di scatole, però, Nietzsche inserisce nell'aforisma un tema che gli sta ben più a cuore: la difficoltà che sceglie come esempio, infatti, è quella rappresentata dal libero pensiero. Chi non è in grado di accettarlo, chi ne è spaventato, si sente quasi accusato di codardia da coloro che invece lo abbracciano. Benché tutt'altro che esplicito, il riferimento alle reazioni degli amici di Nietzsche alla pubblicazione di *Umano, troppo umano* resta comunque inequivocabile. Infine, mi sembra che sia possibile individuare un terzo piano di lettura, per esporre al meglio il quale bisogna fare riferimento alla versione originale dell'aforisma. La traduzione italiana, infatti, non rende conto di una precisa scelta terminologica di Nietzsche, che in queste righe definisce il libero pensiero una «höchst gefährlichen Gletscher- und Eismeer-Wanderung (corsivo mio)», mettendo così sullo stesso piano la libertà di spirito e l'attività del viandante. L'affermazione, peraltro, ridefinisce lo statuto della libertà di spirito rispetto a *Umano, troppo umano*. Sebbene il filosofo non riconosca infatti in modo esplicito alcuna cesura rispetto alla sua opera precedente, l'immagine dell'impervia e pericolosa traversata tra i ghiacci appare ben più estrema di quella dello spirito libero in cerca di un equilibrio tra vita attiva e vita contemplativa che emergeva dalle pagine dell'opera del 1878.

³⁰² eKGWB/VM-21

A proposito della progressiva identificazione tra spirito libero e viandante, un ruolo difficilmente trascurabile è giocato dall’aforisma 211 di *Opinioni e sentenze diverse*:

Spiriti di libero domicilio. Chi di noi oserebbe dirsi uno spirito libero, se a modo suo non volesse rendere omaggio a quegli uomini a cui questo nome è appiccicato come ingiuria, sopportando così sulle proprie spalle una parte di quel peso di pubblico sfavore e oltraggio? Ma ben potremmo noi con tutta serietà chiamarci “spiriti di libero domicilio” (e senza quella altera o generosa sfida), perché noi sentiamo l’impulso alla libertà come l’istinto più forte del nostro spirito e, contrariamente agli intelletti legati e radicati, vediamo il nostro ideale quasi in un nomadismo spirituale - per usare un’espressione modesta e quasi dispregiativa.³⁰³

L’aforisma è celebre, in particolare per la formulazione dell’ideale del nomadismo spirituale. L’espressione, come risulta da un più tardo appunto di Nietzsche, risalente al 1882, è tratta dal saggio *Storia* di Ralph Waldo Emerson: «Il nomadismo intellettuale è il dono dell’oggettività, oppure il dono di trovare dappertutto uno spettacolo dilettevole. [...] Ogni uomo, ogni cosa è una mia scoperta, è mia proprietà: l’amore che lo anima per tutto gli appiana la fronte».³⁰⁴ Come già osservato da Giuliano Campioni, Nietzsche cita quasi alla lettera il passaggio di Emerson, volgendolo tuttavia alla prima persona.³⁰⁵ A ben guardare, tuttavia, la modifica segnalata da Campioni non è l’unica apportata da Nietzsche alla citazione di Emerson. Il filosofo, infatti, elimina anche il seguente passaggio: «Chi possiede questo dono si sente a casa in ogni luogo».³⁰⁶ La scelta di Nietzsche, apparentemente casuale, può essere spiegata se si prende in considerazione un frammento postumo risalente al 1879, nel quale il filosofo scrive: «Si diventa viaggiatore, *viandante*, quando non si è di casa in nessun luogo».³⁰⁷ Da un lato è indubbio che, quando riporta la citazione di Emerson nel frammento del 1882, l’interesse primario di Nietzsche è rivolto alla questione dell’amor fati e della gioiosa accettazione di ogni esperienza, e che potrebbe aver scelto di omettere un passaggio superfluo di conseguenza. D’altro canto, tuttavia, se trattata come una scelta consapevole, questa omissione potrebbe offrire

³⁰³ eKGWB/VM-211

³⁰⁴ eKGWB/NF-1882,17[13] Sul nomadismo intellettuale e il suo rapporto con il viandante di Nietzsche, cfr. Benedetta Zavatta, «*Know Yourself*» and «*Become what you are*» - *The development of character in Nietzsche and Emerson*, in João Constâncio, Maria João Mayer Branco, Bartholomew Ryan (a cura di), *Nietzsche and the problem of subjectivity*, De Gruyter, Berlino-New York 2015, pp. 235-254.

³⁰⁵ Nel saggio “*Verso qual meta si deve viaggiare*”. *Lettura dell’aforisma 223 da Opinioni e sentenze diverse di Friedrich Nietzsche in La biblioteca ideale di Nietzsche*, a cura di Giuliano Campioni e Aldo Venturelli, Guida Editori, Napoli 1992, pp. 132-152.

³⁰⁶ Ralph Waldo Emerson, *Versuche*, Carl Meyer, Hannover 1858, p. 17.

³⁰⁷ eKGWB/NF-1879,40[20]

una interessante chiave di lettura per definire la specificità del viandante nietzscheano. Se nella lettura di Emerson lo sguardo oggettivo del viandante è ciò che in ultima analisi gli permette di sentirsi a casa in ogni luogo, infatti, lo sguardo freddo del *Wanderer* nietzscheano fa sì che egli - benché in grado di trarre diletto dalle più disparate situazioni - non si senta di casa in nessun luogo. Anzi, proprio il dinamismo e il piacere del continuo rimettersi in discussione sono i presupposti su cui si fonda la trasformazione in viandante. Non è un caso che una delle caratteristiche del *Wanderer* sia il suo avanzare senza sosta e superare continuamente se stesso. Torniamo brevemente al citato frammento postumo del 1879. Dopo aver sostenuto che il viandante non si sente di casa in nessun luogo, infatti, Nietzsche conclude il suo appunto con l'aggiunta di una riflessione significativa: «Dunque: il convento moderno».³⁰⁸ Nonostante rivesta un ruolo non trascurabile negli appunti di questi anni, l'immagine del convento moderno, della quale si è ampiamente avuto modo di discutere nella prima parte di questo lavoro, non compare mai nell'opera pubblicata. La sua ricomparsa in un frammento postumo a qualche anno di distanza dai progetti di Sorrento deve essere intesa come un appunto di Nietzsche a se stesso, un tentativo di combinare la nozione di convento moderno con quella di viandante. Per capire meglio il senso di questa operazione è forse necessario richiamare alla memoria che all'epoca di *Umano, troppo umano* il convento moderno era per Nietzsche sinonimo di "scuola degli educatori", ovvero una scuola concepita allo scopo di istruire i futuri educatori. Come si concilia, allora, il bisogno di solitudine del viandante con la dimensione tutto sommato comunitaria del convento o della scuola degli educatori? Da un lato è importante tenere presente lo statuto dei frammenti postumi, appunti che Nietzsche scelse consapevolmente di non pubblicare e fungono spesso da strumenti di lavoro. Dall'altro è possibile ipotizzare che il convento rappresenti per il filosofo un ambiente particolare, un luogo che, in quanto teatro di un'istruzione *in fieri*, sia adatto anche al viandante. A questo proposito, peraltro, non è forse superfluo sottolineare che, in un altro degli appunti risalenti alla stesura di *Umano, troppo umano*, Nietzsche enumera tra gli attributi fondamentali degli educatori l'atteggiamento contemplativo - del cui ruolo si è già discusso nel primo capitolo - e l'essere passati «attraverso numerose culture».³⁰⁹ Il viandante, che nella sua marcia incontra numerose culture, trova nel convento un luogo in cui trasformare in sapere e istruzione la propria esperienza.

³⁰⁸ *Ibid.*

³⁰⁹ eKGWB/NF-1876,21[56]

Torniamo adesso all’ aforisma 211 di *Opinioni e sentenze diverse*. Sebbene la sua fama sia dovuta soprattutto all’ introduzione della nozione di nomadismo intellettuale, infatti, mi sembra che non si sia prestata sufficiente attenzione a un secondo aspetto di grande rilevanza. Se si prende in considerazione il materiale postumo, infatti, si osserva che Nietzsche si era inizialmente annotato l’ immagine degli «spiriti di libero domicilio» nel contesto di una riflessione sulla sua scelta di impiegare l’ espressione «spirito libero». In un taccuino risalente alla prima fase di stesura di *Opinioni e sentenze diverse*, in effetti, il filosofo si interrogava proprio sulla sua scelta terminologica:

Spiriti liberi? Un’ espressione caduta in discredito, per questo l’ ho scelta. Altrimenti sarebbe stata troppo scialba. Meglio parlare di spiriti di libero domicilio (Freizügige Geister): il moto libero e la mente libera li porteranno dove vogliono.³¹⁰

Questo passaggio, nel quale il filosofo si esprime in modo apertamente critico circa la sua scelta di parlare di spiriti liberi, è significativo almeno per due ragioni. Da un lato, infatti, Nietzsche ammette di essersi voluto coscientemente inserire nella polemica ai danni degli spiriti liberi. Nel testo pubblicato sosterrà di averlo fatto «per rendere omaggio a quegli uomini a cui questo nome è appiccicato come *ingiuria*», mentre nell’ appunto sul taccuino del 1878 sembra insistere maggiormente sull’ aver sfruttato a proprio vantaggio la carica polemica legata a quell’ espressione, che sarebbe stata altrimenti “troppo scialba”. In secondo luogo il frammento, databile con ogni probabilità all’ inizio dell’ estate del 1878, mostra come Nietzsche dichiarò, a qualche settimana dalla pubblicazione del suo libro per spiriti liberi, di ritenere “spiriti di libero domicilio” un’ espressione più adatta a descrivere il suo ideale.³¹¹ Questa riflessione dunque getta nuova luce da un lato sulla scelta, risalente a pochi mesi prima, di aggiungere l’ aforisma sul viandante a chiusura di *Umano, troppo umano*, e dall’ altro sul ruolo sempre più rilevante giocato da questa figura, che arriva quasi a sovrapporsi completamente con lo spirito libero negli scritti del tempo.

Lo spirito libero che realizza il suo percorso di liberazione all’ interno di una comunità di spiriti affini, dunque, si trasforma nel viandante che scala solitario la montagna. Tutte le

³¹⁰ DFGA/N-II-4,4. L’ appunto si trova sulla quarta pagina del taccuino N-II-4, che Nietzsche utilizzò a partire dall’ estate 1878. Registrando la variazione nel *Nachbericht zum vierten Abteilung*, Montinari osserva che la formulazione riecheggia Giovanni 3,8: «Il vento soffia dove vuole, e tu ne odi il rumore, ma non sai né da dove viene né dove va; così è di chiunque è nato dallo Spirito».

³¹¹ Ironicamente, l’ espressione compare in un’ unica occasione nell’ opera pubblicata, ovvero nell’ aforisma di *Opinioni e sentenze diverse* in questione. Di spiriti liberi, al contrario, Nietzsche continuerà a parlare fino ad *Al di là del bene e del male*.

linee tematiche a cui si è accennato finora, la montagna come simbolo di difficoltà e chiarezza di pensiero, la solitudine, il percorso arduo del viandante e la libertà di spirito, si trovano intessuti insieme nell'aforisma 237 di *Opinioni e sentenze diverse*, che vale pertanto la pena citare nella sua interezza:

Il viandante fra i monti a se stesso. Ci sono segni sicuri del fatto che tu sei andato avanti e più in alto: intorno a te c'è ora più libertà e un più vasto orizzonte che non prima, spira un'aria più fresca, ma anche più mite - tu hai appunto disimparato la stoltezza di scambiare mitezza e calore - il tuo passo è diventato più vivace e più fermo, coraggio e giudizio sono cresciuti insieme: per tutte queste ragioni la tua via potrà ora essere più solitaria ed essere in ogni caso più pericolosa di quella finora fatta, per quanto, certo, non nella misura in cui credono coloro che vedono salire te viandante dalla valle nebbiosa.³¹²

Prima di entrare nel merito delle questioni che emergono in questo aforisma, può essere interessante soffermarsi su una sua precedente stesura presente tra i manoscritti di Nietzsche, dalla quale l'identificazione tra percorso del viandante e cammino di liberazione dello spirito emerge con maggiore chiarezza. Nel taccuino N-II-7, infatti, il filosofo scriveva: «Vi è un segno infallibile per stabilire se si è andati più avanti e più in alto *nella liberazione dello spirito*».³¹³ Nella versione per la stampa Nietzsche elimina il chiarimento sulla liberazione dello spirito e aggiunge il titolo *Il viandante fra i monti a se stesso*, che funge da condensato di tutti gli elementi significativi del testo. In primo luogo la figura del viandante, protagonista del percorso di liberazione, il cui passo più rapido e deciso diventa simbolo del progresso. In secondo luogo la montagna, immagine assolutamente pregnante in questo periodo della filosofia nietzscheana, le cui vette fredde simboleggiano la chiarezza del pensiero e vengono opposte alla “valle nebbiosa” in cui vivono i non viandanti, coloro che non hanno intrapreso il cammino di liberazione dello spirito. E infine la circostanza che l'aforisma sia costruito sulla finzione di un dialogo che il viandante, in mancanza di altri interlocutori, stabilisce con se stesso. In questo modo Nietzsche insiste da un lato sul tema della solitudine e dall'altro anticipa la condizione descritta dal dialogo iniziale del *Viandante e la sua ombra*. La nebbia in cui sono avvolti gli abitanti delle valli sembra offuscare il loro giudizio anche riguardo al cammino del viandante e spirito libero, cosicché la solitudine di quest'ultimo si trasforma in una condizione esistenziale nutrita dall'incomprensione di coloro che lo circondano. Sebbene Nietzsche non esiti ad ammettere le difficoltà del percorso verso la libertà dello spirito,

³¹² eKGWB/VM-237

³¹³ DFGA/N-II-7,51. Corsivo mio.

infatti, sottolinea anche come quest'ultimo appaia ben più solitario e arduo a chi lo guarda dal basso. Non solo: mentre Nietzsche sceglie di rappresentare il cammino verso la verità come un'ascesa, utilizzando di continuo metafore legate alle vette e al volo, a chi resta in basso il suo percorso appare, al contrario, come una rovinosa caduta: «Non appena saliamo più in alto di coloro che finora ci ammiravano, appariamo proprio a questi come caduti e precipitati».³¹⁴

³¹⁴ eKGWB/VM-229.

2. «St. Moritzer Gedanken-Gänge»: *Il viandante e la sua ombra*

Il nuovo libro, *Opinioni e Sentenze diverse*, esce ai primi di marzo del 1879 per l'editore Schmeitzner come continuazione di *Umano, troppo umano*. Dopo aver completato la stesura di questa prima appendice il filosofo interrompe, per diversi mesi, la sua attività letteraria. Il suo epistolario testimonia di un periodo particolarmente difficile sul versante della salute, all'esito del quale Nietzsche maturerà la decisione di rassegnare le dimissioni dall'università. Con una lettera datata al 2 maggio 1879, Nietzsche chiede il permesso di lasciare il suo posto di professore a Basilea a causa delle condizioni di salute che non gli consentono di adempiere ai suoi obblighi accademici. L'università di Basilea accoglie ufficialmente la richiesta di Nietzsche il 14 giugno 1879, accordandogli una pensione di 3.000 franchi all'anno: il filosofo è finalmente libero di iniziare la sua vita da viandante. Subito dopo aver rassegnato le dimissioni, Nietzsche lascia Basilea e si sposta prima a Wiesen e poi, alla fine di giugno, a St. Moritz, luogo con il quale dichiara di sentire una particolare affinità. Il tema della solitudine è ancora predominante nelle lettere di questo periodo, unito alle ripetute richieste di Nietzsche alla cerchia ristretta dei suoi corrispondenti di non rivelare a nessuno il suo nuovo indirizzo. Nel frattempo, il plateale insuccesso di *Umano, troppo umano* sta condannando il filosofo a un genere di solitudine molto meno desiderata: Schmeitzner ha venduto soltanto 120 delle 1000 copie previste, e Nietzsche teme che un simile fiasco possa significare la rovina dell'editore. Ciononostante, nel suo rifugio di St. Moritz, Nietzsche riprende finalmente la scrittura dopo mesi di inattività.

Durante le lunghe passeggiate in montagna, il filosofo ricomincia a stendere i suoi appunti: prima su una serie di taccuini, durante il cammino, e poi in bella copia su due quaderni. A differenza di *Opinioni e sentenze diverse*, opera nata in gran parte da appunti presi per *Umano, troppo umano*, scartati in un primo momento e poi rielaborati per creare un'appendice, *Il viandante e la sua ombra* è uno scritto concepito nella sua interezza nel corso dell'estate a St. Moritz. Soltanto nel 1886 fu unito a *Opinioni e sentenze diverse* per formare il secondo volume di *Umano, troppo umano* in occasione della sua seconda edizione.

A metà settembre, all'esito di quella che ricorderà come un'immensa fatica, Nietzsche invia la prima metà del manoscritto a Köselitz, perché proceda come di consueto alla trascrizione. Nessun altro è al corrente dell'esistenza di questa nuova opera, e Nietzsche

prega Köselitz di non farne parola con nessuno. In un secondo invio, datato al 30 settembre, il filosofo consegna all'amico le ultime pagine scritte in Engadina. I suoi piani per il prossimo futuro, ammette, sono semplici: «Non *voglio* avere pensieri e in ogni caso non *voglio metterli per iscritto*: almeno quest'ultima cosa è in nostro potere». ³¹⁵ Se da un lato Nietzsche insiste sul bisogno di una tregua dai suoi pensieri, dall'altro si intravedono, nelle lettere inviate a Köselitz al termine della stesura del manoscritto del *Viandante e la sua ombra*, elementi che preludono alle opere successive. Nel ripercorrere il processo di stesura dell'opera, nata dagli appunti presi camminando e poi riportati in bella copia sui quaderni, Nietzsche ammette di aver dovuto lasciare da parte una ventina di «concatenazioni di pensieri *un po' più estese*, purtroppo veramente essenziali, perché non trovavo mai il tempo di estrarle da quegli orribili scarabocchi a matita». ³¹⁶ Su questi pensieri essenziali Nietzsche ritornerà non appena si rimetterà al lavoro. Quanto ai temi che più sembrano interessarlo in questa fase, una chiara indicazione si trova nella lettera inviata a Köselitz subito dopo la ricezione della trascrizione del manoscritto. Nietzsche ammette di aver provato piacere nel rileggersi, e di aver particolarmente apprezzato i dialoghi posti in apertura e in conclusione del testo (ovvero quelli tra il viandante e la sua ombra), e conclude come segue: «*Questa volta*, come Lei sa, mi interessa aprire un paio di prospettive vertiginose sulla morale, per le quali mi si darà del pazzo». ³¹⁷ Prima di vedere queste vertiginose prospettive spalancarsi in *Aurora*, però, è il caso di soffermarsi su *Il viandante e la sua ombra*.

L'opera si apre e si chiude con le due parti di un dialogo che funge da cornice agli aforismi che ne costituiscono il corpo centrale. Tra le numerose forme letterarie impiegate da Nietzsche, il dialogo ricopre un ruolo tutt'altro che secondario nella sua opera. La sua rilevanza, tuttavia, è stata scarsamente riconosciuta dalla critica, in parte per via dello specifico carattere del pensiero nietzscheano, presentato come una sorta di soliloquio pronunciato da un eremita, e in parte alla luce della sua radicale critica del dialogo platonico, che si ritrova peraltro anche nel dialogo di apertura del *Viandante*.

In un recente articolo sul dialogo come forma filosofica in Nietzsche, Claus Zittel ha rovesciato in modo convincente questa prospettiva, mostrando come il filosofo da un lato ricorra spesso alla forma dialogica (in modo schematico, inscenando uno scambio di battute tra A e B, oppure tra figure simboliche e personalizzazioni), e dall'altro rivolga in

³¹⁵ eKGWB/BVN-1879,887

³¹⁶ eKGWB/BVN-1879,889

³¹⁷ eKGWB/BVN-1879,888

realtà la sua critica in particolare contro Platone, e non contro la forma dialogica in generale (a ulteriore conferma di questo secondo punto, Zittel fa riferimento ai numerosi passaggi in cui Nietzsche si esprime in modo favorevole su altri dialoghi, quelli di Luciano, per esempio, o ancora il celebre dialogo tra Meli e Ateniesi nelle *Storie* di Tucidide).³¹⁸

Nonostante un diffuso disinteresse della critica nei confronti di questa forma stilistica e del suo significato filosofico, il dialogo cornice tra il viandante e la sua ombra ha attirato negli anni maggiore attenzione. D'altronde era stato lo stesso Nietzsche a riconoscerne l'importanza fondamentale nella già citata lettera a Köselitz, nella quale aveva inoltre accennato alla presenza nel testo di numerose «minuzie psicologiche».

Protagoniste del dialogo sono le due figure che danno il titolo a questa seconda appendice di *Umano, troppo umano*: il viandante e la sua ombra. Il ruolo del viandante è stato delineato nelle pagine precedenti, nelle quali si è cercato di evidenziare la sua crescente importanza in questa fase del pensiero nietzscheano. L'ombra, immagine dalla tradizione altrettanto ricca, assume nel dialogo diverse sfumature di significato.³¹⁹

In primo luogo, e fin dalle prime righe del dialogo, l'ombra rievoca il tema della solitudine. Il viandante è infatti descritto come una figura silenziosa, che dopo un lungo isolamento accoglie con gioia, benché con una certa sorpresa, la possibilità di scambiare qualche parola con l'ombra. La caratterizzazione del viandante in queste prime battute del dialogo riflette quella che Nietzsche dà di se stesso nelle lettere risalenti al suo soggiorno a St. Moritz. Tuttavia l'ombra funge da metafora non solo del tema ricorrente della solitudine, ma anche di quello della conoscenza: essa simboleggia infatti l'insieme delle conoscenze accumulate, quel bagaglio invisibile di sapere acquisito che l'uomo porta con sé ovunque vada. Nel prosieguo della conversazione, il viandante osserva infatti come ombra e luce siano entrambe necessarie «perché ci sia bellezza sul volto, chiarezza

³¹⁸ Claus Zittel, *Der Dialog als philosophische Form bei Nietzsche*, in «Nietzsche-Studien» 45 (2016), pp. 81-112. Nell'articolo Zittel ripercorre l'uso del dialogo da parte di Nietzsche a partire dal periodo di Basilea, analizzandone la struttura formale e il significato filosofico. Ne emerge la peculiarità del dialogo nietzscheano, e il suo carattere più ironico che socratico o agonistico.

³¹⁹ Sull'immagine dell'ombra cfr. Luca Lupo, *Ombres. Notes pour une interprétation du dialogue de Nietzsche dans Le Voyageur et son ombre*, in Paolo D'Iorio e Olivier Ponton (a cura di), *Philosophie de l'esprit libre: études sur la genèse de Choses humaines, trop humaines*, Rue d'Ulm, Parigi 2004, pp. 99-112. Nell'articolo l'immagine dell'ombra nel dialogo di apertura del *Viandante* viene messa in relazione con l'aforisma conclusivo di *Opinioni e sentenze diverse*, nel quale Nietzsche immagina un evocativo viaggio nell'Ade nel corso del quale si ferma a discutere, dopo aver «peregrinato a lungo da solo», con quattro coppie di grandi spiriti: Epicuro e Montaigne, Goethe e Spinoza, Platone e Rousseau, Pascal e Schopenhauer.

nel discorso, bontà e saldezza nel carattere». ³²⁰ Oltre a essere entrambe necessarie, ombra e luce sono alleate e non avversarie. È la notte a essere nemica della luce, e ad annullare con essa anche l'ombra. A questo riguardo, così si esprime l'ombra:

E io odio la stessa cosa che odii tu, la notte; io amo gli uomini, perché essi sono seguaci della luce, e mi allieto dello splendore che è nel loro occhio quando conoscono e scoprono, essi, gli infaticabili conoscitori e scopritori. Quell'ombra che tutte le cose mostrano quando il sole della conoscenza cade su di esse, - anche quell'ombra sono io. ³²¹

Se la luce è un chiaro simbolo della conoscenza, o meglio della conoscenza scientifica e oggettiva, dunque, l'ombra non rappresenta il suo contrario, ma un suo *pendant*: quel bagaglio di conoscenze storicamente accumulate la cui importanza l'uomo deve imparare a non sottovalutare. ³²²

Il secondo dialogo tra il viandante e l'ombra, con il quale si conclude l'opera, fornisce una chiave di lettura difficile da ignorare. «Di tutto ciò che hai detto» dichiara l'ombra, «nulla mi è piaciuto più di quella promessa: diventerete di nuovo buoni vicini delle cose prossime. Questo tornerà a vantaggio anche di noi, povere ombre». ³²³ Ricollegandosi a quanto affermato nel dialogo di apertura, Nietzsche auspica l'affermarsi di un rinnovato interesse per un campo particolare del sapere, che diventerà uno dei temi fondamentali per il filosofo in questo periodo.

2.1 Le cose prossime

Il primo accenno al tema delle cose prossime, al quale Nietzsche resterà fedele fino a *Ecce Homo*, si trova nel quinto aforisma del *Viandante e la sua ombra*. A partire da una

³²⁰ eKGWB/WS-[Dialog]

³²¹ *Ibid.*

³²² La rivalutazione dell'ombra in relazione alla conoscenza richiama inevitabilmente alla memoria la teoria della conoscenza platonica e il mito della caverna, con la quale Nietzsche entra qui in polemica. Significativamente, la filosofia nietzscheana dello "umano, troppo umano" nel 1876 e delle "cose prossime" in queste pagine è legata in entrambi i casi a una radicale critica delle posizioni platoniche. Nel caso del *Viandante*, inoltre, mi sembra di grande interesse far notare come la polemica contro Platone venga inserita in una forma stilistica tipicamente platonica come il dialogo, e come Nietzsche sfrutti questo stesso dialogo per esprimersi in termini critici contro i dialoghi platonici.

³²³ *Ibid.* La rilevanza del tema è riconosciuta da Nietzsche anche altrove. Per esempio, in una lettera inviata a Rée alla fine di ottobre del 1879, il filosofo scriveva: «Attualmente il mio pensiero dominante è che la causa principale della fragilità terrena risiede nell'ignoranza di piccole cose...» (BVN-1879/899).

riflessione generale sugli scopi, o meglio su come gli scopi vengano espressi nel linguaggio corrente, Nietzsche osserva che gli uomini simulano disprezzo proprio per le cose alle quali attribuiscono in realtà la massima importanza, ovvero *le cose prossime*. Viceversa preti e metafisici hanno cercato, anche e soprattutto attraverso un linguaggio artificiosamente esagerato, di abituare gli uomini ad attribuire importanza agli oggetti di interesse dei loro campi, a considerarle «le cose più importanti».³²⁴ A cosa si riferisca esattamente Nietzsche quando parla di *nächsten Dinge* diventa chiaro qualche riga più tardi. Sebbene il tentativo di religiosi e metafisici di modificare il sentimento degli uomini sia fallito, infatti, il loro intervento ha causato una spiacevole conseguenza:

Le cose prossime, come per esempio il mangiare, l'abitare, il vestirsi, l'aver rapporti sociali, non sono fatte oggetto di riflessione e di riforma costante, serena e *generale*, e invece, poiché esse sono reputate degradanti, di distoglie da esse la propria serietà intellettuale e artistica.³²⁵

Ed è proprio questo processo che Nietzsche intende invertire, riportando i bisogni individuali al centro della riflessione filosofica e riconoscendo la necessità di acquisire, come scrive in un frammento postumo datato all'estate del 1879, «una specie del tutto diversa di *sapere*, in base ai nostri bisogni».³²⁶

Il ritrovato interesse di Nietzsche per le cose prossime ha, come è stato giustamente osservato, un illustre precedente in un certo *modus vivendi* degli antichi, in particolare la condotta di vita epicurea.³²⁷ Da questo punto di vista Nietzsche non sembra distaccarsi molto da un altro ideale classico evocato in *Umano, troppo umano* e con ancora maggiore chiarezza negli appunti risalenti al periodo di stesura del libro per spiriti liberi, ovvero l'ideale della vita contemplativa come presupposto irrinunciabile della conoscenza di sé e della libertà di spirito. Il distacco dai propri impegni e dalle imposizioni di una vita attiva garantiva in *Umano, troppo umano* la possibilità di concentrarsi su se stessi e sui propri bisogni, soddisfacendoli il più possibile da sé, senza dipendere in alcun modo dagli altri. Ancora nel *Viandante* Nietzsche sottolinea come tale forma di indipendenza rappresenti «la direzione che porta alla *libertà dello spirito e della persona*».³²⁸

³²⁴ eKGWB/WS-5

³²⁵ *Ibid.*

³²⁶ eKGWB/NF-1879,40[3]

³²⁷ Su questo aspetto cfr. Brusotti, *Die Leidenschaft Der Erkenntnis*, pp. 133-139; Young, *Friedrich Nietzsche. A philosophical Biography*, pp. 277-285.

³²⁸ eKGWB/WS-318

Pur senza sottovalutare l'ideale classico, è importante osservare che la necessità sentita da Nietzsche di una ritrovata attenzione per le cose prossime si traduce in un attento confronto con la letteratura scientifica contemporanea. Proprio durante il soggiorno a St. Moritz, infatti, Nietzsche - deciso a far fronte al netto peggioramento delle sue condizioni di salute - si procurò e lesse con grande attenzione un certo numero di opere di divulgazione dedicate alla dietetica. Si tratta di scritti molto popolari all'epoca, finalizzati a formalizzare una routine quotidiana adatta alle diverse costituzioni a partire da elementi ritenuti troppo spesso trascurati quali il cibo, il clima, il riscaldamento e così via, ovvero proprio ciò che rappresenta l'interesse principale di Nietzsche nelle pagine del *Viandante*.³²⁹

Al di là dell'indubbia rilevanza di tali modelli, il «pensiero dominante» del *Viandante e la sua ombra* sembra assumere per Nietzsche assumere una portata molto più ampia. L'interesse per le cose prossime, infatti, viene fin da subito collocato in un quadro più vasto, che lascia presagire una radicale critica della morale. Sebbene, come del resto ammetteva Nietzsche stesso in una già citata lettera a Köselitz, molte delle questioni toccate nel *Viandante* vengano lasciate in sospeso o abbandonate senza alcun intento sistematico, si intravede un allargamento dei problemi morali che saranno oggetto di analisi in *Aurora*. Fin dalla sua introduzione, in effetti, la riflessione sull'importanza delle cose prossime si inserisce nel quadro di una critica alle presunte «cose importanti», designate come tali dalla religione e dalla metafisica. Si crea così un'opposizione tra ciò che è veramente e ciò che è falsamente importante: da un lato le cose prossime, per le quali gli uomini sembrano nutrire scarso interesse ma che, a ben guardare, li riguardano più da vicino, e dall'altro le grandi verità inculcate negli uomini da preti, maestri e idealisti di ogni genere. L'indifferenza per i dettagli piccoli e ordinari rende i singoli del tutto ignoranti a riguardo di ciò che fa loro bene o male nel quotidiano, e da questa circostanza derivano, secondo Nietzsche «quasi tutte le infermità fisiche e spirituali».³³⁰ A questa riflessione si ricollega esplicitamente l'aforisma 16 del *Viandante e la sua ombra*, il cui titolo suona, non a caso: *In cosa è necessaria l'indifferenza*. Ribaltando del

³²⁹ Per un'attenta analisi di questo aspetto, cfr. Tobias Brücker, *Auf dem Weg zur Philosophie - Friedrich Nietzsche schreibt «Der Wanderer und sein Schatten»*, Wilhelm Fink Verlag, Monaco 2019 in cui viene dimostrato in modo convincente il legame della dottrina nietzscheana delle piccole cose con opere contemporanee di grande popolarità, in particolare *Die ärztliche Zimmerymnastik* di Daniel Gottlob Moritz Schreber e *Das Buch vom gesunden und kranken Menschen* di Carl Ernst Bock.

³³⁰ eKGWB/WS-6

tutto la visione tradizionale la cui imposizione è dovuta a metafisici e religiosi, Nietzsche arriva a sostenere che siano proprio le grandi questioni finora predicate come più importanti («a che scopo l'uomo? quale sorte gli tocca dopo la morte? come si concilia con Dio?») a dover essere trattate con la massima indifferenza. La ricerca di certezze in questi campi, infatti, rappresenta per il filosofo un «rigurgito religioso, niente di meglio, - una specie latente e solo apparentemente scettica di “bisogno metafisico”». ³³¹ E d'altronde sarebbe assurdo, sostiene Nietzsche, continuare a pensare e credere in modo tradizionale nell'attesa che la scienza un giorno sia in grado di dare risposte certe e definitive sulle grandi questioni sollevate da religione e metafisica. La verità, infatti, è che gli uomini non hanno alcun bisogno di sicurezze in questi campi per vivere una vita piena. I grandi problemi religiosi e filosofici occupano una vasta area oscura e impenetrabile alla ragione, mentre proprio dal confronto con questo regno dell'oscurità si amplia e acquista valore il mondo luminoso del sapere. Al di là dell'evidente ispirazione kantiana di questa immagine, mi sembra interessante sottolineare come sia giocata sullo stesso contrasto tra luce e tenebre sul quale Nietzsche costruisce il dialogo di apertura tra il viandante e la sua ombra. D'altra parte è proprio a questo passaggio che il personaggio dell'ombra fa riferimento nel dialogo conclusivo dell'opera, quando sottolinea di aver apprezzato l'invito a ridiventare buoni vicini delle cose prossime:

Noi dobbiamo ridivenire *buoni vicini delle cose prossime* e non distogliere da esse lo sguardo così sprezzantemente come finora si è fatto, mirando alle nuvole di là da esse e ai mali spiriti della notte. ³³²

L'immagine della notte, poi declinata in diverse metafore (la foresta, la caverna, il cielo coperto), viene opposta da Nietzsche a quella dei «campi luminosi della natura e dello spirito» di cui il filosofo si sente abitatore.

Se il messaggio fondamentale de *Il viandante e la sua ombra* è l'invito a riappropriarsi delle cose piccole ma importanti, rinunciando alle grandi questioni filosofiche e religiose, non sorprende che Nietzsche individui nell'atteggiamento critico nei confronti del cristianesimo un indizio certo della libertà di spirito. «Per provare se qualcuno appartiene o non a noi - voglio dire agli spiriti liberi» scrive il filosofo nell'aforisma 182, «si esamini il suo sentimento per il cristianesimo. Se il suo atteggiamento verso di esso è in qualsiasi

³³¹ eKGWB/WS-16

³³² *Ibid.*

modo non *critico*, volgiamogli le spalle: egli ci porta aria non pura e cattivo tempo». ³³³ L'affermazione che la critica del cristianesimo e della religione tradizionale costituiscano caratteristiche dello spirito libero è tutt'altro che originale. L'aforisma in questione, tuttavia, presenta altri motivi di interesse. In primo luogo, Nietzsche esplicita con assoluta chiarezza che quando utilizza il "noi" si riferisce a una ideale comunità di spiriti liberi, della quale ritiene di fare parte. Inoltre, l'aforisma è giocato sull'opposizione, che abbiamo visto emergere a partire dalla prima appendice a *Umano, troppo umano*, tra l'aria pura delle vette abitate dagli spiriti liberi e quella pesante e malsana dei luoghi dominati dai rigurgiti metafisici. Nelle righe in questione, infine, Nietzsche sembra suggerire, come in effetti aveva già fatto in passato, che il compito del suo *Freigeist* vada oltre quello tradizionalmente attribuito agli spiriti liberi: «Il *nostro* compito non è più quello di insegnare a tali uomini [ovvero a coloro che non hanno assunto un atteggiamento critico nei confronti del cristianesimo] cos'è un vento di scirocco». ³³⁴ Lo scirocco, il vento caldo e umido del sud che Nietzsche trovava così nocivo per la sua salute, fa qui la sua prima comparsa nell'opera del filosofo, nella quale resterà fino a un'epoca più tarda come simbolo di tutto quanto Nietzsche sentiva maggiormente opposto alla sua natura: «Il mio nemico mortale» lo definirà in una lettera a Malwida von Meysenbug del 1884, anche, e forse soprattutto, in senso metaforico. Non a caso, infatti, nelle opere torinesi lo scirocco diventerà sinonimo della musica wagneriana. ³³⁵ Fedele alla contrapposizione tra aria pura e umidità, e alla caratterizzazione del gelo come condizione necessaria, benché talvolta dolorosa, per arrivare a uno sguardo più oggettivo sulle cose del mondo, nell'aforisma 211 del *Viandante e la sua ombra* Nietzsche suggerisce quanto segue: «Non dileggiare e insudiciare ciò che si vuole eliminare definitivamente, ma *metterlo* rispettosamente in *ghiaccio*, sempre di nuovo, in considerazione del fatto che le idee hanno una vita molto tenace». ³³⁶ Un'affermazione, quest'ultima, che richiama inevitabilmente alla mente quanto Nietzsche sosterrà in *Ecce Homo* nel capitolo dedicato a *Umano, troppo umano* e alle sue due continuazioni:

Un errore dopo l'altro viene tranquillamente messo sul ghiaccio, l'ideale non viene confutato - *congela*... Qui per esempio congela "il genio"; in quell'altro angolo congela "il santo"; sotto una spessa lastra di ghiaccio congela "l'eroe"; alla fine

³³³ eKGWB/WS-182

³³⁴ *Ibid.*

³³⁵ BVN-1884,498

³³⁶ eKGWB/WS-182

congela “la fede”, la cosiddetta “convinzione”, anche la compassione si raffredda considerevolmente - quasi dovunque congela la “cosa in sé”...³³⁷

2.2 La questione dello stile e il buon europeo

Una delle questioni ricorrenti del *Viandante e la sua ombra* è quella dello stile. Numerosi aforismi sono dedicati a singoli autori, oltre che a riflessioni più generali sulla scrittura, la lettura e la musica. Benché Nietzsche mantenga con i suoi interlocutori abituali (eccetto Köselitz) il riserbo più assoluto a proposito della sua nuova opera, tracce del suo interesse per la questione stilistica sono presenti anche nel suo epistolario. Appena arrivato a St. Moritz, per esempio, scrive a Köselitz per ringraziarlo di una «lettera sullo stile» ricevuta qualche tempo prima, e dalla quale sarebbe scaturita una montagna di pensieri per i quali Nietzsche sente di essere in debito nei confronti dell'amico.³³⁸ In un'altra lettera, questa indirizzata a Overbeck, si trova il riferimento alla traduzione realizzata da Ida Overbeck dell'opera del critico letterario francese Saint-Beuve.³³⁹ L'immagine della danza in catene, della quale si è trattato nel primo capitolo, compare proprio in queste pagine del *Viandante*.

Per i nostri scopi, tuttavia, è importante focalizzarsi su un aforisma in particolare, nel quale Nietzsche parte da una riflessione sullo stile di scrittura per introdurre il tema del buon europeo: si tratta dell'aforisma 87 del *Viandante e la sua ombra*, intitolato *Imparare a scrivere bene*.

Per affrontare al meglio la questione del buon europeo e del suo rapporto con lo spirito libero è necessario fare un passo indietro. La prima occorrenza dell'espressione “buon europeo”, infatti, risale all'aforisma 475 di *Umano, troppo umano*, nel quale Nietzsche descrive due tendenze opposte che crede di poter individuare nell'Europa del suo tempo: da un lato una combinazione di fattori economici, sociali e culturali sta contribuendo al progressivo allentamento delle barriere nazionali; dall'altro, invece, si assiste all'affermazione di un nazionalismo esasperato e pericoloso, dietro il quale si celano interessi egoistici di classi regnanti e altri potenti. A fronte di questa constatazione, Nietzsche auspica la creazione di una «razza mista, quella dell'uomo europeo», e

³³⁷ eKGWB/EH-MA-1 Si osservi, inoltre, che Nietzsche concludeva l'aforisma 211 del *Viandante e la sua ombra* con la seguente massima: «Una confutazione non è affatto una confutazione (WS-211)». A questa fa eco, nel passo di *Ecce Homo*, l'idea che un ideale non possa essere confutato, ma «congelato».

³³⁸ BVN-1879,861

³³⁹ BVN-1879,870

conclude l'aforisma affermando che «bisogna dirsi francamente solo *buoni europei* e contribuire con l'azione alla fusione delle nazioni».³⁴⁰ Il carattere sovranazionale dello spirito libero è senz'altro connaturato al suo atteggiamento critico nei confronti delle opinioni della propria epoca e del proprio paese. Tuttavia, una prova evidente del suo strettissimo legame con la figura del buon europeo si ritrova in un già citato frammento postumo risalente all'epoca di stesura di *Umano, troppo umano*. Nel frammento in questione, in effetti, Nietzsche attribuiva agli spiriti liberi il compito di «spazzare via tutte le barriere che si frappongono a una fusione degli uomini».³⁴¹ In quel caso il riferimento al ruolo dello spirito libero restava confinato negli appunti del filosofo, mentre nell'opera pubblicata l'incarico della fusione delle nazioni verrà assegnato al buon europeo. L'accostamento tra l'aforisma di *Umano, troppo umano* e quanto sostenuto da Nietzsche in questo frammento postumo autorizza a sovrapporre spiriti liberi e buoni europei, quantomeno in relazione al compito del superamento delle nazioni. Per un'assimilazione esplicita delle due figure, tuttavia, bisognerà aspettare la pubblicazione del *Viandante*.

Come già accennato, nell'aforisma 87 del *Viandante e la sua ombra* il tema del buon europeo viene introdotto da Nietzsche nel contesto di una riflessione sull'importanza dello scrivere bene, e di conseguenza del pensare bene. Pur avendo abbandonato le fila wagneriane, infatti, Nietzsche non sembra aver rinunciato del tutto alla missione di un rinnovamento culturale su scala europea (benché inizialmente l'obiettivo primario fosse la cultura germanica). Negli scritti di Nietzsche lo stile e il ritmo di una lingua, di un popolo o di un autore assumono sempre un significato più vasto: non si tratta, per il filosofo, di mera critica letteraria, ma di riflessioni sulla cultura in senso lato. Nell'aforisma 87, nello specifico, la buona scrittura diventa uno strumento per abbattere le barriere tra gli stati europei, garantendo la libera circolazione delle idee e contribuendo alla creazione di una comunità di intellettuali europei. Chi scrive bene dichiara la propria intenzione di farsi capire al di là dei ristretti confini nazionali. Scrivere in modo da rendere le proprie idee più chiare e accessibili significa, per Nietzsche, «preparare quello stato di cose oggi ancora così lontano, in cui i buoni europei prenderanno in mano il loro grande

³⁴⁰ eKGWB/MA-347 Sul tema del buon europeo, in particolare sul suo sviluppo cronologico, cfr. Pietro Gori, Paolo Stellino, *Il buon europeo di Nietzsche oltre nichilismo e morale cristiana*, in «Giornale critico della filosofia italiana», Firenze 2016, pp. 98-124; Carlo Gentili, *Was ist aus Nietzsches Ideal des „guten Europäers“ geworden?*, Nietzsche-Studien 43, De Gruyter, Berlino-New York 2014; Paolo D'Iorio, Gilbert Merlio (a cura di) *Nietzsche et l'Europe*, Maison Des Sciences De L'homme, Parigi 2005.

³⁴¹ eKGWB/NF-1876,17[55]

compito: la direzione e la vigilanza su tutta la civiltà della terra».³⁴² Fa ritorno così la figura del buon europeo, al quale è nuovamente affidato il compito (*Aufgabe*) ben definito di guidare, in un futuro di là da venire, le civiltà della terra. Un passaggio che richiama inevitabilmente alla memoria l'azione finalizzata alla fusione delle nazioni alla quale si faceva riferimento in *Umano, troppo umano* e, di conseguenza, il frammento postumo nel quale il compito dell'abbattimento delle barriere nazionali veniva attribuito agli spiriti liberi. Su questo punto è il caso di soffermarsi ancora un attimo. Sebbene infatti il legame tra buoni europei e spiriti liberi sia da ricondurre in primo luogo a un atteggiamento simile delle due figure nei confronti delle verità tradizionali e sia stato messo in luce in modo inequivocabile con il riferimento al citato frammento postumo 17[55], nel *Viandante e la sua ombra* è Nietzsche stesso a riconoscerlo in modo esplicito:

Chi predica il contrario, di *non* preoccuparsi dello scriver bene e del leggere bene, - le due virtù crescono insieme e diminuiscono insieme, - indica in realtà ai popoli una via per diventare ancor più *nazionali*: accresce la malattia di questo secolo ed è un nemico dei buoni Europei, un nemico degli spiriti liberi.³⁴³

Il ruolo del buon europeo nell'opera di Nietzsche, così come del suo legame con lo spirito libero, non si esaurisce nei due aforismi finora citati. Sebbene infatti per la successiva

³⁴² eKGWB/WS-87

³⁴³ Nel sopra citato articolo dedicato alla figura del buon europeo, Gori e Stellino riconoscono l'identificazione del buon europeo con lo spirito libero, al quale lo accomunano un atteggiamento critico nei confronti delle opinioni dominanti del tempo e un rifiuto dei pregiudizi, non ultimi quelli nazionali. Tra le due figure esiste, tuttavia, secondo Gori e Stellino, una differenza fondamentale. Citando la celebre affermazione di Nietzsche nella *Prefazione* alla riedizione di *Umano, troppo umano* del 1886, secondo la quale gli spiriti liberi non sono mai esistiti e sarebbero stati inventati per necessità, i due autori sottolineano che «più che reale e concreta, l'esistenza degli spiriti liberi è proiettata in un lontano futuro» (*Il buon europeo di Nietzsche oltre nichilismo e morale cristiana*, p. 103). Diversamente, nel caso del buon europeo sarebbe più difficile dire se Nietzsche lo concepisca come qualcosa di concreto e attuale oppure come una figura ideale. A mio parere la scarsa chiarezza sullo statuto della figura del buon europeo non rappresenta una differenza tra quest'ultimo e lo spirito libero, ma al contrario un ulteriore elemento di contatto. Sebbene Nietzsche sembri esprimere una posizione univoca nella citata *Prefazione* di *Umano, troppo umano* (e si tratta anche in questo caso di un'affermazione resa problematica dal ruolo centrale svolto dallo spirito libero in *Al di là del bene e del male*), lo stesso non può dirsi del ruolo attribuito allo spirito libero nel corso delle diverse opere a partire da *Umano, troppo umano*, nelle quali Nietzsche passa dal considerare gli spiriti liberi una comunità reale della quale ritiene di fare parte a ritenerli un ideale raggiungibile in un futuro più o meno remoto. Le stesse oscillazioni, dunque, che Gori e Stellino attribuiscono alla figura del buon europeo. Non mi sembra inoltre di secondaria importanza ricordare che, nella *Prefazione* di *Al di là del bene e del male*, coeva a quella della seconda edizione di *Umano, troppo umano*, Nietzsche tornerà ad accostare le due figure, utilizzando peraltro la prima persona plurale: «Noi buoni europei e spiriti liberi» (eKGWB/JGB-Vorrede).

occorrenza dell'espressione «buon europeo» in un'opera pubblicata si debbano attendere le prefazioni della seconda edizione di *Umano, troppo umano* e di *Al di là del bene e del male*, entrambe redatte nel 1886, Nietzsche continua a sperimentare con questo concetto nei suoi appunti. Di particolare interesse per questo lavoro è la riflessione di Nietzsche sul buon europeo databile al 1884, ovvero al periodo di stesura della quarta parte di *Così parlò Zarathustra*. I manoscritti di Nietzsche risalenti ai mesi in questione, infatti, testimoniano dell'intenzione del filosofo di inserire il buon europeo tra le figure protagoniste della quarta parte dello *Zarathustra*. Nello specifico, il buon europeo vi compare come alternativa possibile all'ombra, che Nietzsche sceglierà per la stesura definitiva. Dal momento che l'ombra di Zarathustra rappresenta, sotto molti aspetti, una versione incompleta e nichilista dello spirito libero, alla trattazione di questo tema (e al suo legame con il ruolo del buon europeo e dello spirito libero in *Al di là del bene e del male*) verrà dedicato più spazio a tempo debito.

Torniamo adesso a *Il Viandante e la sua ombra*, e nello specifico alle sue battute conclusive, con le quali Nietzsche apre al successivo capitolo del suo percorso di liberazione dello spirito. *Umano, troppo umano* e le sue due appendici sono un inno al prendere congedo dalle proprie convinzioni e all'osservare il mondo con sguardo quanto più possibile obiettivo. Parallelamente, inizia a farsi strada una particolare concezione di verità, la cui fortuna si affermerà nelle opere successive. Per Nietzsche diventa sempre più chiaro, infatti, che non esista una verità univoca e data che spetti all'uomo della conoscenza scoprire. Non a caso, in queste pagine il termine *Wahrheit* compare a volte tra virgolette, come per avvertire il lettore che se ne sta facendo un uso diverso da quello tradizionale. In questo contesto si inserisce l'aforisma 333 del *Viandante e la sua ombra*, intitolato *Morire per la "verità"*: «Noi non ci faremmo bruciare per le nostre opinioni: non siamo abbastanza sicuri di esse. Ma ci faremmo forse bruciare per poter avere e poter cambiare le nostre opinioni».³⁴⁴

La "verità" alla quale si fa riferimento nel titolo dell'aforisma, dunque, non è da ricercare nelle opinioni. Al contrario, per Nietzsche l'unica verità risiede nella possibilità di formare e modificare le proprie opinioni, di continuare a evolversi e cercare gradi di certezza sempre maggiore ma mai assoluta. È proprio questa, d'altronde, la condizione del viandante, di colui che è disposto, per amore della conoscenza, a perdere persino se stesso. In altri termini, il viandante non è pronto soltanto ad abbandonare di continuo la

³⁴⁴ eKGWB/WS-333

propria dimora, ma anche a rinunciare a tutte le proprie opinioni, credenze e idee. Ovvero a tutto ciò che, sotto un certo punto di vista, lo rende se stesso. Così, a questo proposito, scrive Nietzsche:

Perdere se stessi. Una volta che si sia trovato se stesso, bisogna essere capaci di tempo in tempo di *perdersi* - e poi di ritrovarsi: presupposto che si sia un pensatore. A questo è infatti dannoso essere legato sempre a una stessa cosa.³⁴⁵

Perdere se stessi e ritrovarsi in un ciclo continuo e potenzialmente senza fine non è però cosa per tutti, e lo si vede qui in modo chiaro con la precisazione sui pensatori. Una società composta da soli spiriti liberi, d'altronde, era già stata dichiarata impossibile in *Umano, troppo umano*. Nell'aforisma citato apprendiamo che il restare legati a una stessa cosa a lungo è dannoso per il pensatore: chi desidera aspira a uno sguardo oggettivo e distaccato sulle cose deve prendere congedo da esse. L'osservazione del filosofo si inserisce in un filone che cercheremo di seguire anche nelle prossime opere, ovvero quello del carattere "non universale" delle verità e opinioni di Nietzsche. *Umano, troppo umano* era il "libro per spiriti liberi", *Così parlò Zarathustra* sarà "un libro per tutti e per nessuno", e nel mentre il filosofo andrà sempre più consolidando la convinzione che le proprie posizioni non possano (e non debbano) essere condivise, comprese o accettate da tutti.

In *Umano, troppo umano* la linea di demarcazione separava gli spiriti liberi, ovvero coloro che pensavano diversamente da quanto ci si sarebbe aspettati sulla base di fattori storici e sociali, dagli spiriti vincolati, fieri esponenti dello spirito del tempo. Nelle opere successive a *Umano, troppo umano*, tuttavia, l'espressione «spiriti vincolati» scompare quasi del tutto e la prospettiva di Nietzsche sembra essersi modificata. A essere opposti tra loro non sono più gli spiriti liberi e quelli non liberi, e l'attenzione del filosofo si sposta sulla capacità più o meno ampia di uno spirito di affrontare le conseguenze della libertà di spirito senza soccombere di fronte a esse.

In questo senso deve essere letto il passaggio centrale dell'aforisma con cui si conclude *Il viandante e la sua ombra*, intitolato *Il motto aureo*. Le catene imposte all'uomo dagli «errori gravi e insieme sensati delle idee morali, religiose e metafisiche» lo hanno reso, nei secoli, il più mite e gioviale degli animali.³⁴⁶ Impegnato nell'impresa di eliminare una

³⁴⁵ eKGWB/WS-306

³⁴⁶ eKGWB/WS-350 A proposito della sensatezza dell'errore morale, qualche aforisma più indietro Nietzsche osservava come la libertà di spirito consigliasse come utili le singole virtù ispirate dalla moralità, pur respingendo «il modo ereditato, tramandato e istintivo di *agire secondo sentimenti morali*» (WS-212).

volta per tutte le catene in questione, Nietzsche riconosce che sia necessario usare una certa prudenza:

*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; [...] e su ogni altra bocca il suo motto sarebbe pericoloso: pace intorno a me e un prender piacere a tutte le cose più vicine.*³⁴⁷

Soltanto per una determinata specie di *veredelte Menschen* la libertà di spirito può agire come un balsamo in grado di lenire le ferite. Una stesura preparatoria di questo aforisma contenuta nel quaderno N IV 5 chiarisce meglio cosa abbia in mente Nietzsche quando parla di nobilitazione. Nel contesto di una generale facilitazione nei modi di vivere e di lavorare garantita dalla tecnica, infatti, il filosofo ritiene necessaria una progressiva nobilitazione dell'uomo:

Il segno della nobilitazione peraltro è la propria giocondità e una crescente gioia per ogni gioia, in modo che riescano a divenire realtà quelle parole angeliche, che il cristianesimo non è riuscito a realizzare: pace sulla terra e agli uomini un prender piacere gli uni agli altri.

Le parole angeliche, che Nietzsche cita seguendo la traduzione di Lutero del Vangelo di Luca (*Luca, 2, 14*), si ritrovano nell'aforisma conclusivo del *Viandante e la sua ombra* in una forma che richiama volutamente l'invito a ridiventare buoni vicini delle cose prossime con il quale si era aperta l'opera.

³⁴⁷ eKGWB/WS-350

3. *Aurora*

Lasciata St. Moritz, Nietzsche trascorre l'inverno del 1879 a Naumburg, dove lavora alle bozze per la stampa del *Viandante*. Una volta data alle stampe la sua nuova opera si ritira, come preannunciato in diverse lettere nei mesi precedenti, in un periodo di dichiarata inattività intellettuale per prendere riposo dai suoi pensieri. Per la pubblicazione della successiva opera di Nietzsche, in effetti, si dovrà attendere la fine di giugno del 1881, dunque più di un anno dalla sua ultima fatica.

Ciononostante, le annotazioni redatte dal filosofo nei mesi tra la pubblicazione del *Viandante e la sua ombra* e l'uscita di *Aurora* testimoniano un'attività intensa, fatta, come di consueto, di riflessioni, tentativi e ripensamenti.

Dopo aver trascorso i mesi invernali a Naumburg, Nietzsche parte prima alla volta di Riva del Garda e poi, il 13 marzo 1880, per Venezia. I mesi passati tra Naumburg e Venezia sono particolarmente ricchi di letture, grazie al contributo della madre Franziska e dell'amico Köselitz, che nella città lagunare leggerà per lui (tra gli altri, Spencer, Stendhal e Gsell-Fels).³⁴⁸

Durante la permanenza a Venezia Nietzsche prese appunti su diversi taccuini, come di consueto nel corso delle sue frequenti passeggiate, e sfruttò la presenza di Köselitz per dettare all'amico quei pensieri in bella copia. Il frutto di questa collaborazione è una raccolta di aforismi intitolata *L'ombra di Venezia*, la cui dettatura occupa nella sua interezza il quaderno M-II-1, tuttora conservato presso il Goethe-Schiller Archiv di Weimar (oltre alla dettatura a Köselitz, sul manoscritto sono visibili correzioni e modifiche effettuate da Nietzsche).

Nel frattempo, le lettere di Nietzsche a Overbeck di quel periodo testimoniano un interesse sempre più spiccato da parte del filosofo per la storia del cristianesimo e più in generale delle religioni.³⁴⁹

³⁴⁸ A proposito delle letture del periodo veneziano, cfr. la lettera a Elisabeth Nietzsche (BVN-1880,18), nella quale il filosofo chiede alla sorella l'invio di una serie di volumi, dai quali si evince uno spiccato interesse per le tematiche morali: «Spencer (*Basi dell'etica*); Bauman (*Etica*), Martensen (*Etica*), e poi Stendhal, 2 voll., *La Francia meridionale* di Gsell-Fels [...]». Soltanto pochi giorni dopo Nietzsche informerà la madre dell'abitudine di Köselitz di recarsi da lui ogni sera per leggere ad alta voce (BVN-1880,20).

³⁴⁹ Si veda, in particolare, la lettera del 22 giugno 1880 (BVN-1880,33), nella quale Nietzsche scrive a Overbeck di sentirsi finalmente in grado di apprezzare meglio l'opera dell'amico (*Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*), dopo aver riflettuto a lungo su quei temi e averli considerati da diverse prospettive. Nella stessa lettera, Nietzsche chiede all'amico di inviargli due volumi di teologia e gli scritti di Wackernagel sui Bramani e sul buddhismo.

Lasciata Venezia al sopraggiungere dell'estate, Nietzsche si sposta a Marienbad, dove continua ad annotare i suoi taccuini, proseguendo idealmente la stesura dell'*Ombra di Venezia*: se gli aforismi della dettatura a Köselitz, infatti, erano numerati da 1 a 262, gli appunti delle prime pagine di uno dei nuovi taccuini di Marienbad sono numerati da 263 a 266.

Nel corso della breve permanenza a Marienbad e poi di quella successiva a Stresa, Nietzsche sottoporrà i suoi appunti a numerosi rimaneggiamenti. A questo proposito, mi sembra particolarmente significativa la seguente formulazione, che si trova in una lettera a Köselitz:

Intanto mi industrio a scavare nella mia miniera morale e così talvolta ho l'impressione di essere proprio sottoterra - ora mi *sembra* quasi di aver trovato, nel frattempo, il filone principale e la via d'uscita, ma cose del genere bisogna aspettarle e respingerle cento volte.³⁵⁰

Alla miniera morale Nietzsche aveva iniziato a lavorare già a Venezia, dettando all'amico una raccolta di aforismi in bella copia, senza tuttavia mai esprimere chiaramente l'intenzione di pubblicare una nuova opera. E proprio in queste parole scritte a Köselitz si trova forse una spiegazione: Nietzsche sente il bisogno di trattare il tema con cautela, meditando a lungo, accettando e respingendo più volte le idee. Non stupisce, di conseguenza, che proprio in questo periodo il filosofo avverta in modo più acuto il bisogno di confrontarsi con altri autori e che in questi mesi si collochino letture, e riletture importanti, su tutte quella di Emerson.

Mano a mano che si addentra nelle miniere morali, Nietzsche acquisisce sempre maggiore consapevolezza di un'idea che abbiamo già visto comparire *in nuce* nel *Viandante e la sua ombra*, ovvero che le sue verità filosofiche non siano per tutti, e questa circostanza sia causa di grandi sofferenze. Su questo punto Nietzsche è particolarmente esplicito in un'altra lettera a Köselitz:

Questi sono i sacrifici più duri imposti dal mio modo di vivere e di pensare - ancora oggi, dopo un'ora trascorsa in simpatica conversazione con persone assolutamente sconosciute, tutta la mia filosofia vacilla, e mi sembra tale follia volere aver ragione a prezzo dell'amore, e non *poter comunicare* ciò che si ha di più prezioso per non distruggere questa simpatia.³⁵¹

³⁵⁰ BVN-1880,40

³⁵¹ BVN-1880,49

Questa riflessione di Nietzsche sulla comunicabilità delle sue idee filosofiche si riflette peraltro in uno dei nuclei centrali della sua concezione della libertà di spirito. Come si è visto, infatti, sofferenza e solitudine sono il prezzo da pagare per aver scelto di vivere e pensare diversamente da quanto ci si aspetterebbe, e ciò fa sì che non solo siano in pochi ad avere opinioni diverse da quelle più diffuse (non a caso, gli spiriti liberi erano definiti una “eccezione” in *Umano, troppo umano*), ma che siano ancora meno coloro che, pur rientrando potenzialmente tra i liberi di spirito, siano disposti a un simile sacrificio. A breve vedremo come Nietzsche affronti questa problematica in *Aurora*.

Dopo un breve passaggio a Naumburg nel mese di settembre e poi a Stresa in ottobre, Nietzsche raggiunge Genova a metà novembre con l'intenzione di ripartire subito per Sorrento, finendo però per stabilirsi a lungo nella città ligure. È qui che matura la decisione di scrivere un nuovo libro, dedicandosi alla trascrizione di gran parte del materiale contenuto nei taccuini riempiti negli ultimi mesi di attività. Come già era stato per il *Viandante e la sua ombra*, Nietzsche riporta su un quaderno (M II 2) i pensieri abbozzati sui taccuini durante le sue passeggiate e poi lo invia a Köselitz. A questa prima bella copia di quella che alla fine sarà *Aurora* il filosofo assegna il titolo provvisorio *Il vomere - Pensieri sui pregiudizi morali*. Il progetto di Nietzsche contiene un evidente richiamo a un'altra opera dallo stesso titolo progettata nel periodo di stesura di *Umano, troppo umano*. La raccolta di aforismi del 1876 (la prima in assoluto della produzione nietzscheana), poi rielaborata nel corso dell'inverno a Sorrento, si intitolava infatti *Il vomere - Guida per la liberazione dello spirito*. Con questa scelta è Nietzsche stesso a suggerire una diretta continuità tra il suo scritto sui pregiudizi morali e il primo *Vomere*, nonostante alla fine si decida per un titolo diverso.³⁵² In *Aurora*, in effetti, darà seguito al processo di liberazione dello spirito iniziato con *Umano, troppo umano*, focalizzandosi tuttavia sui pregiudizi morali.

A Genova Nietzsche trova una propria dimensione e lavora alacremente alla nuova opera, senza però farne parola nelle lettere ad amici e familiari, come era già successo per la stesura del *Viandante* a St. Moritz. Se l'atto della scrittura rimane a tutti gli effetti privato e nascosto, nell'epistolario del filosofo in questo periodo inizia a farsi strada l'idea di un compito al quale egli è deciso a dedicarsi con totale abnegazione e che richiede completa solitudine. A Genova Nietzsche conduce una «esistenza in soffitta (eKGWB/BVN-

³⁵² Nietzsche scelse il titolo *Aurora* sulla scorta di una suggestione evocata da un verso dei *Rigveda* annotata da Köselitz sul frontespizio del manoscritto («Vi sono tante aurore che ancora devono risplendere») e che verrà in seguito posta in epigrafe dell'opera.

1880,64)» anonima e solitaria, eppure, come scriverà a Overbeck nei primi giorni della permanenza genovese:

Eccomi di nuovo a correre dietro come un folle, sin dal primo risveglio, a cose assolutamente incredibili, ma penso che per nessun abitatore di soffitte l'aurora abbia mai illuminato qualcosa di più delizioso e desiderabile.³⁵³

Soltanto poche settimane prima, immerso nei suoi pensieri, il filosofo aveva dimenticato il suo compleanno. La circostanza lo colpisce al punto da parlarne a tutti i suoi interlocutori, e si trasforma poi in una sorta di *leitmotiv*: «Che importa di me!» scrive Nietzsche a più riprese, mettendo così in chiaro come, nonostante la minuziosa attenzione per la propria salute, egli non abbia dubbi dell'attribuire al suo compito la priorità assoluta. In seguito si cercherà di mostrare come queste riflessioni confluiscono in una nuova concezione di eroismo in *Aurora*.

Il 25 gennaio 1881 Nietzsche comunica a Köselitz di avere assolto il suo compito. La «navicella genovese», ovvero la nuova opera redatta nel corso dell'inverno sulla costa ligure, è pronta a salpare alla volta di Venezia, per essere trascritta in forma leggibile. Se all'invio del manoscritto del *Viandante* Nietzsche aveva ammesso di aver dovuto lasciar cadere alcune questioni (in parte anche per la sua incapacità di ricostruire i ragionamenti soltanto abbozzati nei taccuini), nel caso di *Aurora* sembra convinto di aver realizzato un'opera rivoluzionaria, «un destino, più che un libro», come scrive in una lettera all'editore Schmeitzner.³⁵⁴ Più tardi, nel mese di giugno, informerà la madre e la sorella l'invio del nuovo libro: «Guardatelo con occhio benevolo: così si presenta la creatura che renderà *immortale* il nostro nome non troppo bello!».³⁵⁵ Pur essendo evidentemente orgoglioso dei risultati raggiunti nella sua ultima fatica, Nietzsche appare consapevole che le sue idee non saranno comprese e apprezzate da tutti, e aggiunge: «Ma vi prego con tutto il cuore di *non leggerlo* e di non prestarlo a nessuno. D'accordo?». A tre anni dalla controversa pubblicazione di *Umano, troppo umano*, Nietzsche è ormai consapevole delle reazioni che il suo nuovo libro scatenerà, prima fra tutte quella di immoralismo, e non a caso tratterà estesamente questo tema in *Aurora*, proseguendo su un filone inaugurato in *Umano, troppo umano*.

³⁵³ BVN-1880, 67

³⁵⁴ BVN-1881,85

³⁵⁵ BVN-1881,114

È adesso il momento di addentrarsi nel contenuto di *Aurora*, prendendo in considerazione diverse aree tematiche già trattate allo scopo di metterne in luce l'evoluzione e di seguire in questo modo il percorso dello spirito libero in un'opera nella quale sembrerebbe ricoprire un ruolo secondario.

3.1 Critica della morale e rimorsi di coscienza

Aurora è una raccolta di pensieri sui pregiudizi morali e come tale si configura, fin dal titolo, come una critica della morale. Se quelli morali sono “pregiudizi” e non “giudizi”, infatti, è perché l'indagine storica li smaschera in quanto prodotto delle circostanze, disconoscendone il valore assoluto.

L'approccio critico alla morale tradizionale è fin da *Umano, troppo umano* uno dei tratti distintivi dello spirito libero, così come il sentimento di cattiva coscienza che si accompagna a esso.

Sui rimorsi di coscienza originati da opinioni distanti da quelle comuni e sul senso di colpa generato negli spiriti liberi dal distacco dalla tradizione Nietzsche si era già soffermato in *Umano, troppo umano*. In particolare, in quel contesto, il filosofo indugiava sui pregiudizi e le accuse rivolte agli spiriti liberi e metteva in luce la loro debolezza nell'agire, causata a suo parere dalla mancanza di punti di riferimento fissi e dall'insicurezza causata da tale mancanza. Inoltre, aspetto non meno importante, Nietzsche vedeva nello spirito libero l'eccezione che si ritrova letteralmente messa sotto accusa da un «tribunale di spiriti vincolati», i quali rappresentavano invece - nel linguaggio di *Umano, troppo umano* - la regola. Sebbene il filosofo lasci da parte quasi da subito l'immagine degli spiriti vincolati, l'idea di una ristretta cerchia di liberi di spirito fatti oggetto di accusa e calunnie da parte della comunità resta al centro della riflessione nietzscheana anche in *Aurora*.

Nel lungo aforisma 9 della sua opera sui pregiudizi morali, Nietzsche affronta diverse di queste tematiche, in un evidente dialogo a distanza con quanto sostenuto in *Umano, troppo umano*. L'aforisma è incentrato sull'eticità dei costumi, intesa come obbedienza al modo tradizionale di agire e valutare. Il cieco rispetto della tradizione, osserva Nietzsche, è una caratteristica sempre meno frequente nell'epoca moderna, che come tale si caratterizza come poco ligia al costume. Chi, tuttavia, si sottrae a quanto sancito dalla tradizione, agisce in modo non conforme all'eticità, una mancanza che viene percepita

come tale non solo dalla comunità, ma anche dal soggetto stesso che compie l'azione:

L'uomo libero è privo di eticità, poiché egli *vuole* dipendere in tutto da sé e non da una tradizione: in tutti gli stati primordiali dell'umanità, "malvagio" ha lo stesso significato di "individuale", "libero", "arbitrario", "inconsueto", "non previsto", "incalcolabile".³⁵⁶

Qualche riga più tardi, dopo aver osservato che gli uomini maggiormente ligi ai costumi sono quelli disposti a sacrificarsi per essi, Nietzsche sottolinea che un tale superamento di sé imposto dall'eticità resta finalizzato allo scopo di tramandare il costume e la tradizione, senza alcun legame con la sua utilità per il singolo individuo. Al contrario, sostiene il filosofo più avanti:

Quei moralisti che al pari di chi procedette sulle orme *socratiche* mettono nel cuore dell'*individuo* la morale dell'autosuperamento e della temperanza come il suo più reale vantaggio, come la chiave più personale della felicità, costituiscono l'*eccezione*, e, se ci appaiono diversamente, è perché noi siamo stati educati sotto il loro influsso; tutti costoro percorrono una nuova strada, con la massima disapprovazione di ogni rappresentante dell'eticità del costume, essi si sciolgono dalla comunità in quanto non ligi all'eticità e sono, nel senso più profondo, malvagi.³⁵⁷

Alcuni indizi disseminati nel testo dell'aforisma permettono di identificare i moralisti sopra descritti: in primo luogo, l'affermazione secondo cui i moralisti in questione costituirebbero una «eccezione» richiama in modo inequivocabile l'aforisma 225 di *Umano, troppo umano*, nel quale gli spiriti liberi venivano caratterizzati allo stesso modo; inoltre, la disapprovazione da parte della comunità e la conseguente necessità di allontanarsi da essa rappresentano altri due tratti strettamente connessi alla libertà dello spirito.

Al di là dei rimandi al passato, tuttavia, un elemento fondamentale che fa la sua comparsa in queste righe è l'idea del sacrificio individuale per scopi diversi da quello di tramandare la tradizione. Sul tema del sacrificio ci sarà modo di tornare in seguito, mentre in questo paragrafo è utile soffermarsi su quanto Nietzsche ritenga dannosa la cattiva coscienza generata negli individui più originali dall'imposizione di una morale tradizionale:

Non è possibile calcolare quel che devono aver sofferto nell'intero corso della storia proprio gli spiriti più rari, più eletti, più originali, per il fatto che vennero sentiti come

³⁵⁶ eKGWB/M-9 Si osservi inoltre come uno dei tratti caratteristici dell'uomo libero sia il suo essere del tutto indipendente, come era stato per lo spirito libero di *Umano, troppo umano*.

³⁵⁷ *Ibid.*

i malvagi e i pericolosi, per il fatto anzi che *essi stessi si sentirono tali*. Sotto il dominio dell'eticità del costume l'originalità di ogni specie ha acquistato una cattiva coscienza.³⁵⁸

Qualche aforisma più avanti, nell'ambito di una riflessione su libertà di pensiero e di azione, Nietzsche riconosce proprio agli individui più liberi e originali il merito di aver aperto la strada del progresso, al punto che «la storia tratta quasi soltanto di questi uomini malvagi che più tardi sono stati *detti buoni!*».³⁵⁹ Ogni passo avanti rispetto alla tradizione viene ottenuto grazie a rari individui originali di volta in volta considerati malvagi. Qualsiasi rottura con il passato, pertanto, si configura come un passo doloroso, compiuto in solitudine e senza poter contare sull'approvazione e il sostegno della comunità.

Si è accennato in precedenza al fatto che la capacità di accettare questa circostanza diventi man mano un tratto fondamentale dello spirito libero di Nietzsche, definito non tanto (o almeno non solo) dal suo rifiuto della tradizione ma dalla sua capacità di affrontare le difficoltà - tra cui la cattiva coscienza - generate dal suo libero pensiero.

Significativamente, quando in un celebre aforisma di *Aurora* definirà l'amore per il prossimo come un residuo di cristianesimo nella morale, Nietzsche insisterà proprio sulla cattiva coscienza dei liberi pensatori. Il dominio assoluto del sentimento di pietà nella morale contemporanea, afferma Nietzsche nell'aforisma 132 di *Aurora*, è un retaggio introdotto dal cristianesimo.

Quanto più ci si scioglieva dai dogmi tanto più si cercava quasi la *giustificazione* di questo affrancamento in un culto dell'amore umano: non restare indietro su questo punto all'ideale cristiano, bensì, se possibile, *sorpassarlo*, fu un segreto inventivo in tutti i liberi pensatori francesi, da Voltaire fino a Comte.³⁶⁰

La morale della pietà e dell'amore per il prossimo non sarebbero dunque altro che un residuo di pensiero cristiano recuperato dai liberi pensatori del passato per giustificarsi ai propri occhi, per sgravarsi la coscienza dai sensi di colpa causati dal distacco della tradizione. Ricordo, a questo proposito, il già più volte citato frammento postumo sull'incompiutezza dell'impresa degli spiriti liberi dei secoli precedenti. In questi ultimi il progressivo distacco dai valori tradizionali sarebbe stato ostacolato dalla sensazione di dover giustificare il proprio gesto, la quale avrebbe inoltre impedito loro di portare alle estreme conseguenze il proprio pensiero innovativo. Al contrario, e i passaggi di *Aurora*

³⁵⁸ eKGWB/M-9

³⁵⁹ eKGWB/M-20

³⁶⁰ eKGWB/M-132

fin qui citati vanno senz'altro in quella direzione, lo spirito libero nietzscheano si caratterizza come una figura pronta a sacrificarsi coraggiosamente per il suo compito. Se le difficoltà causate dalla cattiva coscienza agli individui più liberi sono un problema di cui Nietzsche appare consapevole sin dai tempi di *Umano, troppo umano*, in *Aurora* il filosofo sceglie di affrontarlo apertamente, lasciando intendere che uno dei compiti della sua nuova opera sia proprio quello di debellare i pregiudizi morali responsabili del discredito degli individui più liberi e originali. Non a caso, infatti, il secondo libro di *Aurora* si chiude con un aforisma nel quale Nietzsche afferma che aver svelato gli errori intellettuali alla base dei giudizi morali ha il merito di

restituire agli uomini un animo tranquillo per le azioni denigrate in quanto egoistiche, e rimettiamo in auge il *valore* delle medesime, - le deprediamo della *cattiva coscienza!*.³⁶¹

3.2 La passione della conoscenza

Se *Umano, troppo umano* era un antidoto contro la metafisica, *Aurora* si presenta come un antidoto contro le illusioni e la cattiva coscienza che esse generano in alcuni individui. Si tratta tuttavia, come approfondiremo in questo paragrafo, di un farmaco particolare, che da un lato guarisce e dall'altro getta il paziente in uno stato di inevitabile eppure indispensabile irrequietezza.³⁶²

Nel capitolo su *Umano, troppo umano* si è visto come Nietzsche proponesse una forma quasi stoica di distacco dalle passioni e dalla vita attiva, introducendo una rivalutazione della vita contemplativa che costituiva il presupposto irrinunciabile della libertà di spirito. In *Aurora* la dimensione contemplativa dell'esistenza sopravvive sotto un certo aspetto, coesistendo tuttavia con l'affermarsi di una «nuova passione», ovvero la passione della conoscenza.³⁶³

³⁶¹ eKGWB/M-148

³⁶² La metafora medica non è casuale. Nietzsche stesso, infatti, se ne serve ampiamente in *Aurora* per descrivere l'effetto della liberazione dai pregiudizi morali resa possibile dalla sua critica. Questo aspetto è stato messo bene in luce da Marco Brusotti nella monografia *Die Leidenschaft der Erkenntnis*, De Gruyter, Berlino-New York 1997, in particolare nel capitolo *Die Leidenschaft Der Erkenntnis in Morgenröthe*, dove un intero paragrafo è dedicato al tema della «Medizin der Seele» (M. Brusotti, *op. cit.*, pp. 224-236).

³⁶³ Su questo punto, cfr. M. Brusotti, *op.cit.*, p. 228: «In *Umano, troppo umano* lo spirito libero doveva riconoscere l'illibertà della volontà e in tal modo liberarsi dal senso di colpa, dal

Il tema della vita contemplativa, che come abbiamo visto è, fin dai suoi primi passi in *Umano, troppo umano*, legato alla figura dello spirito libero, compare anche in *Aurora*, non senza qualche significativa differenza. Pur continuando a muoversi nel quadro di un generale apprezzamento della dimensione contemplativa, in *Aurora* il filosofo si mostra più critico e consapevole delle varie forme nelle quali questa può declinarsi. Nell’*aforisma* 41, per esempio, invita a non dimenticare «quale specie di sventure e di maledizioni siano derivate agli uomini della *vita activa* dalle diverse ripercussioni della contemplazione». ³⁶⁴ La tendenza contemplativa, infatti, non è una prerogativa del pensatore e dello spirito libero: al contrario, essa si manifesta ben più spesso, per esempio, nelle nature religiose. Queste, scrive Nietzsche:

hanno influito in tutti i tempi per rendere difficile la vita agli uomini pratici, e possibilmente per disgustarli di essa; offuscare il cielo, spegnere il sole, avere in sospetto la gioia, svalORIZZARE le speranze, paralizzare la mano operante, è questo che hanno saputo fare. ³⁶⁵

Ed è proprio alla luce del rischio di confondere la contemplatività religiosa con quella del pensatore che Nietzsche, nell’*aforisma* 88 di *Aurora*, arriva a considerare Lutero un grande benefattore dell’umanità. All’azione del teologo, infatti, si dovrebbe la diffusione di una sana diffidenza nei confronti della vita contemplativa cristiana e, di conseguenza, la riapertura in Europa di un «cammino verso una vita contemplativa non cristiana». ³⁶⁶ Altrove Nietzsche è ancora più esplicito sulla fondamentale differenza che crede di poter individuare tra le due forme di vita contemplativa. Vale la pena citare l’*aforisma* in questione nella sua interezza:

Non rinunciare. Abdicare al mondo senza conoscerlo - come fa una *monaca* - procura una solitudine sterile e forse triste. Ciò non ha nulla in comune con la solitudine della *vita contemplativa* del pensatore: allorché questi la sceglie, non vuole in alcun modo fare un atto di rinuncia; il dover persistere nella *vita pratica* sarebbe invece per lui una rinuncia, una tristezza, una rovina: abdica ad essa poiché la conosce, poiché si conosce. È così che si getta nella *sua* acqua, che conquista la *sua* serenità.

pentimento e dalla paura. Egli doveva inoltre emanciparsi dalle passioni in generale [...] La passione della conoscenza non punta a una generica tranquillità dell’anima, la passione è in quanto tale inquieta e il conoscente accetta tale inquietudine.» Del ruolo dell’assenza di libertà del volere si è già parlato nel primo capitolo, così come dell’emancipazione dello spirito libero dalle passioni, ottenuta in primo luogo grazie al rifugio nella solitudine.

³⁶⁴ eKGW/M-41

³⁶⁵ *Ibid.*

³⁶⁶ eKGW/M-88

La posizione di Nietzsche qui è chiara, così come è evidente il divario tra le due varianti di vita contemplativa. Ciò che è interessante notare, in queste righe, è il persistere di temi e immagini già presenti in *Umano, troppo umano*. L'accento viene posto, fin dall'inizio, sul carattere volontario e tutto sommato gioioso della scelta del pensatore: la sua vita contemplativa prevede la solitudine, ma questa non viene abbracciata in un atto di rinuncia. Al contrario, proprio come già sostenuto in *Umano, troppo umano*, la vita attiva costituirebbe una rinuncia per il pensatore, sottraendogli tempo prezioso da dedicare alla riflessione e costringendolo a dipendere da elementi esterni. Il pensatore compie una rinuncia perché conosce la vita attiva (*weil er sie kennt*) e perché conosce se stesso (*weil er sich kennt*). La ripetizione del verbo *kennen* in due frasi con la stessa struttura rimanda qui al tema della conoscenza, il cui ruolo in *Aurora* costituisce non a caso il grande elemento di distacco rispetto alle posizioni di *Umano, troppo umano*. Nonostante le differenze, alcune delle quali diventeranno più evidenti una volta approfondita la questione della passione della conoscenza, il persistere del tema della vita contemplativa insieme all'obiettivo dichiarato dell'opera di liberare gli uomini da dolori e preoccupazioni causati da pregiudizi e illusioni si muove in continuità con l'intento terapeutico e tranquillizzante individuato da Nietzsche in *Umano, troppo umano*. Ma se da un lato l'obiettivo dell'indagine sui pregiudizi morali è quello di smascherarne l'illusorietà e l'infondatezza, dall'altro essa finisce anche per riconoscerne l'originario intento consolatorio. In altri termini, i pregiudizi in cui Nietzsche vede una fonte di dolore e inquietudine nascevano inizialmente come mezzo di consolazione:

Si riteneva, per ignoranza, che i mezzi efficaci sul momento, che stordivano e inebriavano, le cosiddette consolazioni, fossero i veri rimedi, anzi non si notò neppure che questi immediati lenimenti venivano spesso pagati con un generale e profondo peggioramento della sofferenza.³⁶⁷

La diagnosi di Nietzsche si chiude con un'invocazione affinché un «nuovo medico dell'anima» metta fine all'illusione e proponga finalmente un antidoto serio e duraturo. Il primo passo è dunque riconoscere, attraverso la critica dei pregiudizi morali, la natura illusoria e anzi controproducente dei rimedi adottati dall'umanità e il secondo proporre un antidoto che la liberi dagli effetti collaterali causati da quel farmaco sbagliato. Resta da chiedersi, tuttavia, e qui si inizia a intravedere il distacco netto dal libro per spiriti

³⁶⁷ eKGW/M-52

liberi, se le illusioni consolatrici del passato possano essere sostituite da una verità consolatrice. Questa la risposta di Nietzsche nell'aforisma 424 di *Aurora*:

Per chi esiste la verità. Fino ad oggi gli errori sono stati le potenze consolatrici: ora siamo in attesa dello stesso effetto da parte delle verità riconosciute e si sta già aspettando da un bel po' di tempo. E se le verità non fossero appunto in grado di produrre questo effetto - di consolare? Sarebbe questa un'obiezione contro le verità?

Se gli errori sono stati da sempre fonte di consolazione è anche e soprattutto a causa dell'erronea convinzione che l'uomo fosse il fine della natura e che di conseguenza la conoscenza dovesse portare alla luce solo ciò che poteva essere utile o salutare per lui. La correlazione tra conoscenza, verità e felicità degli uomini è un pregiudizio di cui è necessario liberarsi. Tuttavia, e a questo fa riferimento il titolo dell'aforisma, la rinuncia alla verità consolatoria non è per tutti, e pertanto la ricerca della verità si apre soltanto alle «anime insieme possenti e tranquille, gioiose e pacifiche», che non cercano mezzi di salute e consolazione ma sanno perseguire la conoscenza per se stessa, senza trovarla fredda e disumana.

La conoscenza dunque libera gli uomini dalle illusioni nate come forma di consolazione e trasformatasi in fonte di sofferenza e inquietudine, ma non le sostituisce con nuovi mezzi di consolazione. Perché allora ricercare una verità che non sarà in grado di consolare l'umanità né di renderla felice come avevano saputo fare i suoi errori? Vale la pena leggere nella sua interezza quanto scrive Nietzsche nell'aforisma di *Aurora* dedicato alla «nuova passione»:

[...] il nostro *istinto della conoscenza* è troppo forte perché si possa apprezzare una felicità senza conoscenza, o la felicità di una robusta e salda illusione: è penoso anche soltanto immaginarci in un tale stato. L'irrequietezza dello scoprire e dell'indovinare è divenuta per noi affascinante ed indispensabile [...] in noi la conoscenza si è mutata nella passione che non teme nessun sacrificio, e in fondo di nulla ha paura se non del proprio estinguersi. [...] Forse potrà anche darsi che l'umanità perisca per questa passione della conoscenza - ma anche questo pensiero non ha alcun potere su di noi. [...] Sì, noi odiamo la barbarie - piuttosto che retroceda la conoscenza noi tutti preferiamo che l'umanità perisca! E infine, se l'umanità non trova per una passione la sua distruzione, la troverà per una sua *debolezza*.³⁶⁸

Si tratta evidentemente di un aforisma dal contenuto ricco, ma in questa sede mi limiterò a metterne in luce gli aspetti rilevanti per l'argomento della mia ricerca. In primo luogo, in questo passaggio l'irrequietezza che si accompagna al percorso di conoscenza viene definita da Nietzsche come uno stato indispensabile e persino apprezzabile. Il filosofo si

³⁶⁸ eKGW/M-429

allontana nettamente dalla ricerca del distacco stoico dalle passioni e dalla dimensione puramente contemplativa perseguita in *Umano, troppo umano*. L'uomo della conoscenza di *Aurora*, uno spirito libero pronto a rinunciare alla propria felicità per inseguire la verità, è in questo molto più vicino al viandante senza meta né fissa dimora che fa la sua comparsa al termine del libro per spiriti liberi e domina poi nelle due appendici a *Umano, troppo umano*.

Il secondo aspetto da mettere in rilievo, sul quale si avrà modo di tornare nel prossimo paragrafo, è il ruolo di primo piano assegnato al tema del sacrificio. Nell'aforisma sopra citato, infatti, Nietzsche afferma che la nuova passione non teme alcun sacrificio. Il filosofo, tuttavia, compie anche un passo ulteriore, affermando che non solo l'uomo della conoscenza non teme di mettere a rischio se stesso, ma dal suo punto di vista, non importerebbe nemmeno se fosse l'umanità stessa a perire per colpa della passione della conoscenza.

Nelle ultime battute dell'aforisma fa infine la sua comparsa un tema, quello della forza, che richiama da un lato alcuni passaggi di *Umano, troppo Umano* e dall'altro anticipa una celebre affermazione della *Gaia scienza*. Come si è avuto modo di vedere nel primo capitolo di questo lavoro, Nietzsche articola i concetti di forza e debolezza in relazione allo spirito libero fin dalle sue prime riflessioni su questa figura filosofica. Nel libro per spiriti liberi il problema della forza del *Freigeist* veniva affrontato ironicamente - e in una certa misura lasciato senza soluzione - in una serie di aforismi dedicati alla forza di carattere. Giocando sul significato letterale dell'espressione *esprit fort*, infatti, Nietzsche sottolineava che il suo spirito libero non poteva essere considerato «forte». Nella prospettiva di *Umano, troppo umano*, l'amore dello spirito libero per la verità e la sua incapacità di conformarsi a idee e costumi, così come la sua incapacità di mantenersi fedele a una posizione, ne determinavano la debolezza di carattere, ovvero una spiccata debolezza nell'agire.³⁶⁹ Il punto di vista di Nietzsche inizia a modificarsi subito dopo *Umano, troppo umano*: lo spirito libero si trasforma in viandante e l'attenzione del

³⁶⁹ Per la precisione, Nietzsche riprende quasi letteralmente questa posizione anche in *Aurora*, in un aforisma non a caso intitolato *Forza di carattere*, con una chiara allusione a *Umano, troppo umano* (l'approccio ironico che Nietzsche adotta anche qui è segnalato dalla scelta di utilizzare le virgolette nel titolo). In questa nuova opera l'accento è più sposato sui sentimenti ispirati dalle azioni che dalle consuetudini alla base di esse, benché i due aspetti restino indubbiamente legati, nella misura in cui un'azione che stimola la vanità è presumibilmente un'azione compiuta in accordo al costume e alle opinioni vigenti: «Così esse moltiplicano in noi stessi la fede nel nostro carattere e nella nostra buona coscienza, dunque, in totale, la nostra *forza*: mentre la scelta del più razionale possibile alimenta lo scetticismo a nostro riguardo e quindi un sentimento di debolezza» (eKGW/M-301).

filosofo si sposta. L'accento non è più posto sull'eccezionalità dello spirito libero rispetto alla norma rappresentata dagli spiriti vincolati, e di conseguenza nemmeno sulle presunte debolezze e difficoltà derivate da questa condizione.³⁷⁰ Nel *Viandante e la sua ombra* uno dei caratteri distintivi dello spirito libero diventa infatti la sua rara abilità di affrontare un viaggio privo di punti di partenza e di destinazione, senza cedere alle difficoltà e alle lusinghe offerte da false mete. Spinto da quella che il filosofo arriverà in un secondo momento a definire passione della conoscenza, il viandante non cessa di avanzare, trasformando ogni nuova verità in un dubbio, ogni sosta in un pericolo. E così Nietzsche conclude l'aforisma in cui introduce la nuova passione affermando che, se pure questa dovesse rivelarsi un pericolo mortale per l'umanità, altrettanto pericolosa sarebbe una debolezza: «E infine, se l'umanità non trova per una passione la sua distruzione, la troverà per una *debolezza*».³⁷¹

Se la passione a cui si riferisce qui Nietzsche è quella della conoscenza, la debolezza, si può ipotizzare, è ciò che impedisce all'uomo di perseguire la verità a qualsiasi costo. Nel percorso ricostruito fin qui, saremmo davanti a una prima occasione in cui Nietzsche allude, forse in modo non esplicito ma nemmeno ironicamente nascosto, a una correlazione fra forza e conoscenza da un lato, e debolezza e ostinato attenersi alle credenze dall'altro.

L'evoluzione di questa linea di pensiero raggiungerà il suo culmine diversi anni più tardi, nel quinto libro della *Gaia scienza* pubblicato nel 1886. L'aforisma 347 della *Gaia scienza* dimostra infatti, fin dalle sue prime battute, uno stretto legame con le tematiche sopra esposte:

La quantità di fede di cui una persona ha bisogno per prosperare, la proporzione di "stabilità", a cui non vuole che siano recate scosse, perché è a essa che si sostiene - costituiscono una misura del livello della sua forza (o, detto più chiaramente, della sua debolezza).³⁷²

Come emerge chiaramente da queste poche righe, il rapporto tra forza e debolezza appare qui completamente rovesciato rispetto a *Umano, troppo umano*. Le parole che Nietzsche aggiunge in parentesi - «o, detto più chiaramente, della sua debolezza» - mi sembrano

³⁷⁰ Questa circostanza contribuisce a spiegare perché Nietzsche abbia abbandonato il termine «spirito vincolato», pur continuando a utilizzare, sebbene in misura minore, quello di spirito libero. Con la trasformazione in viandante, cambia il contesto in cui agisce lo spirito libero, progressivamente sempre più solo e meno calato in un ambiente sociale dal quale viene rifiutato.

³⁷¹ eKGW/M-429 Traduzione modificata.

³⁷² eKGW/FW-347

particolarmente significative in quanto infrangono in modo esplicito il gioco ironico che il filosofo ha portato avanti fin da *Umano, troppo umano*. Il bisogno di certezze e stabilità, la necessità di fare affidamento su conoscenze comunemente accettate, non misurano più la forza, ma la debolezza di uno spirito. Quanto più uno spirito sente la necessità di certezze, tanto più egli dimostra la propria debolezza, e così tradisce un «*istinto della debolezza*, che certo non crea religioni, metafisiche, convincimenti di ogni specie, ma - li conserva». ³⁷³ Vale la pena osservare, prima di vedere come in conclusione dell'aforisma de *La gaia scienza*, Nietzsche metta in relazione questa riflessione con lo spirito libero, che qui il filosofo sta chiaramente anticipando un celebre passaggio di *Ecce Homo*, nel quale afferma di aver sempre considerato la verità che uno spirito è in grado di sopportare, la quantità di verità che egli è in grado di osare, come la misura della sua grandezza. ³⁷⁴ Sebbene forse in forma meno esplicita di quanto non sia in *Ecce Homo*, dall'aforisma 347 de *La Gaia Scienza* sembra chiaro che lo spirito forte sia colui che non ha bisogno di credenze ed è in grado di sopportare la verità, per quanto «destabilizzante». ³⁷⁵ Se il credente è chi giunge alla convinzione di dover dipendere dalla sua fede, di aver bisogno di ordini da seguire, inversamente, scrive Nietzsche

si potrebbe pensare un piacere e un'energia dell'autodeterminazione, una libertà del volere, in cui uno spirito prende congedo da ogni fede, da ogni desiderio di certezza, adusato come è a sapersi tenere su corde leggere e su leggere possibilità, a danzare perfino sugli abissi. Un tale spirito sarebbe lo spirito libero par excellence. ³⁷⁶

Con questa affermazione conclusiva il cerchio si chiude e l'iniziale presentazione dello spirito libero come spirito debole è completamente rovesciata. Il prendere congedo da ogni fede, la leggerezza, l'immagine della danza, il piacere che deriva dall'autodeterminazione, tratti che da sempre definiscono lo spirito libero per eccellenza, passano dall'essere causa di debolezza a rappresentare una misura della sua forza.

³⁷³ *Ibid.*

³⁷⁴ eKGW/EH-Vorwort-3

³⁷⁵ A questo proposito si può forse ipotizzare anche che lo spirito libero qui presentato da Nietzsche sia sufficientemente forte da sostenere «il peso più grande», ovvero il pensiero dell'eterno ritorno, che il filosofo aveva posto a conclusione del quarto libro de *La gaia scienza*, pubblicato, è bene ricordarlo, quattro anni prima rispetto all'aforisma di cui ci stiamo occupando.

³⁷⁶ eKGW/FW-347

3.2 Il sacrificio per la conoscenza

Dopo *Umano, troppo umano* negli scritti di Nietzsche va sempre più affermandosi un'etica del sacrificio e - parallelamente a essa - l'idea di un compito la cui realizzazione giustifica qualunque sforzo e sacrificio. Sono numerosi gli aforismi di *Aurora* che ruotano attorno al tema del sacrificio, declinandolo in vari modi e ribaltandone il senso comune. Sull'importanza della riflessione sul sacrificio in relazione alla critica della morale, ad esempio, Nietzsche si esprime nel già citato aforisma 9 di *Aurora*, in cui si legge:

Ma quali sono i più grandi sacrifici? Dal modo con cui si risponde a questa domanda dipende lo svolgimento di molte diverse morali, ma la più importante differenza resta quella che distingue la moralità dell'*osservanza più frequente* da quella dell'*osservanza più difficile*.³⁷⁷

Se è vero che il sacrificio è un elemento fondamentale della morale tradizionale, Nietzsche osserva che ne esistono diverse forme, ognuna alla base di un diverso tipo di morale. Ma come si configura, per Nietzsche, il più grande sacrificio immaginabile? Una risposta a questo quesito viene formulata nell'aforisma 45 di *Aurora*, nel quale il filosofo avanza l'ipotesi di una «umanità autosacrificantesi», chiedendosi a quale scopo un simile sacrificio potrebbe avere senso. Pur nella consapevolezza di muoversi in una dimensione puramente teorica, Nietzsche afferma:

Già si potrebbe giurare che se mai apparisse all'orizzonte la costellazione di questo pensiero, la conoscenza della verità resterebbe l'unica immensa meta alla quale sarebbe proporzionato un tale sacrificio, poiché per essa nessun sacrificio è troppo grande.³⁷⁸

Verità e conoscenza si configurano dunque come obiettivi in vista dei quali sacrificarsi e affrontare, se necessario, anche grandi sofferenze. Non si tratta qui per Nietzsche, è bene esplicitarlo, della verità edulcorata e al fondo consolatrice propinata per secoli dalla morale cristiana e, successivamente, dalle correnti di pensiero che ne hanno ereditato gli insegnamenti, ma di una conoscenza lucida e fredda che non teme le sofferenze che è in grado di causare. Non stupisce dunque che il pensatore, ovvero colui che sceglie la

³⁷⁷ eKGWB/M-9

³⁷⁸ eKGWB/M-45

conoscenza come obiettivo consapevole, sia per Nietzsche una figura poco incline a risparmiarsi.

Nell'aforisma 370 di *Aurora*, intitolato *In che senso il pensatore ama il suo nemico*, l'esaltazione di una ferrea onestà intellettuale prende le sembianze di un rovesciamento - non privo di ironia - del precetto della morale cristiana a cui si fa allusione nel titolo. Ben lungi dall'amare il proprio prossimo (e più ancora il proprio nemico) in una dimensione di ecumenica benevolenza, in effetti, il pensatore nietzscheano apprezza nel nemico la capacità di entrare in contrasto con il suo pensiero e metterne in luce contraddizioni ed errori:

Mai trattenere o tacere a te stesso qualcosa che può essere pensato contro il tuo pensiero! Promettilo a te stesso! Ciò rientra nella prima rettitudine del pensare. Ogni giorno devi anche muovere contro te stesso la tua campagna di guerra.³⁷⁹

Il nemico a cui si fa riferimento nel titolo può essere evidentemente inteso anche in senso figurato, ovvero come un esercizio di autocritica al quale il pensatore ha il dovere di sottoporsi continuamente, al fine di assicurarsi di star continuando a servire la verità senza cedere al desiderio recondito di pace e tranquillità.

Dei molti aforismi di *Aurora* nei quali compare il tema del sacrificio, il 146, intitolato *Tirare innanzi anche davanti al prossimo*, mi sembra particolarmente significativo per il tema di questo lavoro, visto il suo esplicito riferimento alla libertà di spirito. Nietzsche esordisce chiedendosi se l'essenza della moralità consista nel ponderare le proprie azioni basandosi sulle conseguenze che queste hanno nei riguardi del prossimo. Si tratta, naturalmente, di una domanda retorica alla quale il filosofo risponde bollando quello specifico modo di agire - ovvero il preoccuparsi delle conseguenze delle proprie azioni sugli altri - come «una morale angusta e piccolo borghese».³⁸⁰ Al contrario, e in questo consiste la proposta costruttiva di Nietzsche:

Mi sembra che risponda a un modo di pensare più elevato e più libero, *tirare innanzi* anche davanti a queste prossime conseguenze per gli altri e promuovere mete più lontane, in certe circostanze *anche attraverso il dolore altrui*, - per esempio promuovere la conoscenza, anche ben sapendo che la nostra libertà di spirito getterà innanzitutto ed immediatamente gli altri in dubbi, affanni e peggio ancora.³⁸¹

³⁷⁹ eKGWB,M-370

³⁸⁰ eKGWB,M-146

³⁸¹ *Ibid.*

In queste righe Nietzsche contrappone una morale piccolo-borghese a un nuovo approccio fondato sulla libertà di spirito, ma a ben guardare la contrapposizione tra le due posizioni si muove su un gioco ironico simile a quello già rilevato in precedenza. D'altra parte, è qui il caso di tenerlo presente, quella che potremmo definire un'autodistruzione ironica della morale è uno degli elementi basilari su cui si fonda la struttura stessa di *Aurora*: a ben guardare, infatti, uno dei valori fondamentali della morale tradizionale - ovvero la verità - si trasforma nello strumento in grado di minarne le fondamenta. Se si porta alle estreme conseguenze la ricerca della verità, se si applica il criterio della ricerca della verità anche alla morale, questa rivela la propria inconsistenza. È in questo modo che i giudizi morali rivelano la propria natura limitata, palesandosi in quanto pregiudizi.

Ma torniamo all'aforisma 146 di *Aurora*. Come era già successo in un altro caso citato sopra, anche in questo aforisma Nietzsche porta alle estreme conseguenze un precetto della morale tradizionale, fino a farlo ritorcere contro se stesso. Anche in questo caso, come risulta evidente sin dal titolo, il punto di partenza è l'invito della morale cristiana ad amare il nostro prossimo come noi stessi, nonché a riservargli lo stesso trattamento che pretenderemmo per noi stessi. Gli spiriti liberi, tuttavia, sono disposti a sacrificare se stessi in nome della conoscenza e della verità. E proprio questo è il perno intorno a cui ruota il gioco ironico di Nietzsche. Se bisogna trattare il proprio prossimo come se stessi, e gli spiriti liberi sono pronti a sacrificare se stessi, ciò significa che questi ultimi devono essere pronti a sacrificare anche il loro prossimo. Perché dovrebbero concedere agli altri un riguardo che non riservano a se stessi? In questo modo l'intento del precetto cristiano viene completamente rovesciato, o meglio forzato allo scopo di introdurre una nuova morale del sacrificio finalizzata alla promozione della conoscenza e del raggiungimento di mete più distanti:

Attraverso il sacrificio rafforzeremmo e leveremmo più in alto l'universale sentimento della *potenza* umana, posto che anche non raggiungessimo niente di più.³⁸²

Resta tuttavia da chiarire quali siano le caratteristiche peculiari della conoscenza per la quale lo spirito libero è disposto a sacrificarsi, e in che modo l'atteggiamento di Nietzsche si differenzi da quello dei tanti pensatori che prima di lui si erano detti pronti a sacrificarsi per le proprie convinzioni, o per ciò che ritenevano essere vero. Perché la conoscenza che

³⁸² *Ibid.*

Nietzsche invita a promuovere e ricercare dovrebbe essere diversa da quella che in altri luoghi della sua opera critica per il suo essere inadeguata e approssimativa?

Per il filosofo il venire meno di storici pregiudizi morali e convinzioni radicate nella tradizione - tutti elementi messi in luce già a partire da *Umano, troppo umano* ma che trovano il loro culmine proprio in *Aurora* - ha radicalmente modificato il ruolo stesso della conoscenza. È il caso, per esempio, della rinuncia all'idea dell'immortalità dell'anima. Nell'aforisma 501 di *Aurora* Nietzsche ne parla come di una delle più utili acquisizioni per la conoscenza, sottolineando come l'umanità non abbia «oggi più bisogno di correre a precipizio e di ingollare a fatica pensieri semiverificati, come doveva fare in passato».³⁸³ Agli uomini, liberi dalla convinzione di dover acquisire conoscenze e certezze in rapida successione in modo da garantirsi la salvezza eterna, si aprono dunque una serie di possibilità:

Noi abbiamo riconquistato il buon coraggio di errare, di tentare (*versuchen*), di assumere la provvisorietà - tutto non è poi così importante.³⁸⁴

Forse si può chiarire meglio cosa intenda Nietzsche in questo passaggio rimandando a un altro aforisma di *Aurora*, contenuto nel primo libro, nel quale si legge:

Il pensiero che *una volta* i pensatori, quando erano sulla strada diretta all'origine delle cose, credevano di trovar sempre qualcosa di ciò che avrebbe avuto per ogni agire e giudicare un significato inestimabile; che fosse anzi costantemente *presupposta* una dipendenza della *salvezza* umana da una *piena cognizione dell'origine delle cose*: mentre noi oggi al contrario, quanto più perseguiamo l'origine, tanto meno ne siamo partecipi con i nostri interessi; anzi, tutte le valutazioni e gli "interessi" che abbiamo posto nelle cose cominciano a perdere il loro senso, quanto più regrediamo con la nostra conoscenza fino a giungere alle cose stesse.³⁸⁵

Il meccanismo è ancora una volta quello di un pregiudizio morale che si annulla se portato alle proprie estreme conseguenze. Per secoli i pensatori sono stati spinti dalla ricerca dell'origine delle cose, nella convinzione di potervi trovare il significato ultimo dell'agire, nonché la salvezza per l'umanità, e infine la scoperta dell'origine ha invece rivelato «l'insignificanza dell'origine», restituendo importanza alle «cose prossime» di cui Nietzsche si era già occupato nel *Viandante e la sua ombra*.

³⁸³ eKGWB,M-501

³⁸⁴ *Ibid.*

³⁸⁵ eKGWB,M-44

Sul tema di una rivoluzione nel modo di pensare e indirizzare la conoscenza Nietzsche ritorna anche altrove in *Aurora*, sostenendo che in passato lo scopo dei pensatori fosse quello di raggiungere rapidamente, nello spazio della propria vita, il termine della conoscenza. Nessuno dubitava di poter raggiungere un tale obiettivo e persino di poterlo risolvere in un solo colpo, come un nodo gordiano o un uovo di Colombo, risolvendo una volta per tutte l'enigma del mondo. Così, scrive Nietzsche, «la filosofia era una specie di lotta suprema per l'affermazione tirannica dello spirito», e anzi di un solo spirito.³⁸⁶

Da ciò risulta che globalmente la scienza fino ad oggi è restata indietro per la *limitatezza morale* dei suoi discepoli, e che d'ora innanzi deve essere praticata con un sentimento fondamentale più elevato e *più generoso*.³⁸⁷

Privati del peso di dover puntare alla salvezza eterna di un'anima immortale e dell'irrealizzabile ambizione di essere i risolutori ultimi dell'enigma del mondo, gli uomini della conoscenza possono finalmente «procedere ad esperimenti» su loro stessi. Questa ritrovata leggerezza, questa apertura alle novità e alle sperimentazioni fanno sì, secondo Nietzsche, che «individui e stirpi possono oggi appuntare lo sguardo su compiti talmente grandiosi, che alle epoche trascorse sarebbero sembrati vaneggiamento». ³⁸⁸ Lungi dal relegare l'uomo all'ambito ristretto del proprio quotidiano e della propria vita, dunque, la rinuncia alla credenza nell'immortalità dell'anima apre a un universo di possibilità e sperimentazioni in vista di un compito superiore. Destituire di importanza tutto ciò che, seppur distante anni luce dagli uomini, era stato per secoli considerato l'unico oggetto degno di conoscenza significa restituire importanza e riconoscere bellezza, sfumature e interesse a tutto quanto li circonda. Il pensatore è pronto ad abbandonare la gabbia costruita sui suoi pregiudizi.

Come già osservato, l'allusione a un compito superiore è un tratto caratteristico delle pagine di *Aurora* e si accompagna, anche nell'aforisma 501, a un'etica del sacrificio di sé in nome della conoscenza. In conclusione, infatti, si legge:

I più grandi sacrifici non sono stati ancora offerti alla conoscenza - sì, sarebbe stato una volta sacrilegio e rinuncia all'eterna salute, anche soltanto *presentire* tali pensieri, quali sono quelli che oggi precorrono il nostro agire.³⁸⁹

³⁸⁶ eKGWB,M-547

³⁸⁷ *Ibid.*

³⁸⁸ eKGWB,M-501

³⁸⁹ *Ibid.*

Il sacrificio di sé rappresenta per Nietzsche il più grande sacrificio che si possa offrire alla conoscenza e si configura come una sperimentazione su se stessi che allude per certi versi a una concezione che verrà ripresa in *Al di là del bene e del male*, dove i filosofi del futuro il cui avvento viene annunciato nel capitolo *Lo spirito libero* saranno non a caso definiti «Versucher», ovvero tentatori o sperimentatori.

Nel prossimo paragrafo, che sarà invece dedicato alla *Gaia scienza*, avremo modo di soffermarci sulle possibilità aperte dal sacrificio di sé e dalla rimozione dei pregiudizi morali, e in particolare sulle significative metafore che a esse si legano.

4. *La gaia scienza*

L'estate che segue la pubblicazione di *Aurora* è un momento particolarmente difficile per la salute di Nietzsche. A Sils-Maria, il filosofo lamenta di non aver trovato il clima adatto alle proprie condizioni fisiche. Per mesi nella sua corrispondenza non fa alcun cenno al lavoro, e a questo insolito silenzio si accompagna l'ancor più insolita circostanza della quasi totale assenza di materiale postumo risalente al periodo estivo del 1881.

La prima testimonianza della produzione di Nietzsche dopo la pubblicazione di *Aurora* è il quaderno M-III-1. Si tratta di un manoscritto giustamente celebre, poiché in esso è annotato il pensiero dell'eterno ritorno, che si può far risalire con esattezza proprio all'estate del 1881 a Sils-Maria. Il 14 agosto, infatti, Nietzsche scrive a Heinrich Köselitz:

Sul mio orizzonte si sono affacciati pensieri del tutto nuovi per me – di questo non voglio far sapere nulla, e quanto a me sarò irremovibile nel mio silenzio.³⁹⁰

E in effetti la reticenza di Nietzsche ad affrontare il grande problema che gli si è affacciato alla mente è in un certo senso confermata anche dalla sua attività di scrittura. Il quaderno M-III-1, infatti, pur costituendo una bella copia - come si è già accennato, nei quaderni Nietzsche annotava tendenzialmente in bella copia e in forma estesa i pensieri fissati sui taccuini - e contenendo dunque idee elaborate e sviluppate, non fu quasi utilizzato da Nietzsche per le opere pubblicate, e anzi fu ripreso in mano per essere rielaborato soltanto nella primavera del 1882, quando Nietzsche si accinse a preparare le bozze per la stampa de *La gaia scienza*. D'altra parte, l'importanza di questo scritto nell'evoluzione del pensiero di Nietzsche è innegabile, e si può ipotizzare con convincenti motivazioni che il filosofo lo abbia avuto con sé non solo fino alla pubblicazione de *La gaia scienza*, ma anche oltre, fino alla stesura di *Ecce Homo*.³⁹¹

Alla fine dell'estate Nietzsche lascia Sils-Maria e approda, ai primi di ottobre, a Genova. Nella città ligure, luogo di nascita di *Aurora*, il filosofo spera di poter proseguire al meglio il suo lavoro, in piena solitudine e sotto la protezione di quelli che inizia a considerare i suoi «santi patroni locali, Colombo, Paganini e Mazzini».³⁹² Ma i tre “santi patroni” non

³⁹⁰ eKGWB/BVN-1881,136

³⁹¹ Come osserva Montinari nella sezione dell'edizione critica dedicata ai manoscritti, infatti, il frammento 11[141] (eKGW/NF-1881,11[141]) viene esplicitamente citato, fra virgolette, nel primo paragrafo del capitolo dedicato allo *Zarathustra* in *Ecce Homo*.

³⁹² eKGWB/BVN-1881,158

sono gli unici genovesi che accendono l'immaginazione e l'interesse di Nietzsche, spingendolo a considerare la città quasi una metafora geografica di forza, vigore e ricchezza. In due lettere risalenti entrambe al 6 novembre 1881, infatti, il filosofo si identifica con il principe Andrea Doria, ammiraglio e uomo di stato genovese già immortalato nella tragedia *La congiura dei Fieschi a Genova* di Schiller. «Qui a Genova sono così ricco, così fiero, un principe Doria in tutto e per tutto» scrive a Köselitz; e poi a Rée, lo stesso giorno: «Ma Lei tenga fermo il nostro incontro a *Genova* – questo luogo appartiene *a me*. Glielo voglio tra poco presentare e rappresentare, proprio in veste di principe Doria, se Lei vuole».³⁹³

Il legame con Genova, alla quale Nietzsche sente sempre più di appartenere, emerge anche, significativamente, nel momento in cui il filosofo annuncia di aver cominciato a lavorare a una continuazione di *Aurora*. Dopo un lungo periodo di silenzio su questo tema, infatti, nel dicembre 1881 scrive a Köselitz: «Mi auguri buona fortuna e *tempo sereno!* prendo in mano la penna per stendere l'*ultimo* manoscritto (la macchina per scrivere arriverà fra tre mesi soltanto). Si tratta del seguito di *Aurora* (dal 6° al 10° libro). È TEMPO che lo faccia, altrimenti *dimentico* quello che ho vissuto (ovvero i miei «pensieri»)!».³⁹⁴ Poche settimane dopo, intorno alla metà di gennaio del 1882, scrive a Ida Overbeck per comunicarle la necessità di trattenersi a Genova:

Sono costretto a stare a Genova da un lavoro che può essere portato a termine qui, soltanto qui, perché ha in sé un carattere tutto genovese – ebbene, perché non dovrei dirGlielo? Si tratta della mia *Aurora*, strutturata in 10 capitoli, e non solo in 5.³⁹⁵

Quando Nietzsche scrive queste righe la seconda metà di *Aurora*, con il suo carattere tutto genovese, è in realtà già a buon punto. Come preannunciato a Köselitz, Nietzsche aveva “preso la penna” intorno alla fine del 1881 per ordinare in un quaderno (M-III-5) tutti i suoi appunti per il seguito di *Aurora*, attingendo in particolare al quaderno e presumibilmente ai taccuini (di cui ci rimane soltanto N-V-7) utilizzati nel corso dell'autunno a Genova. Quanto al quaderno contenente il pensiero dell'eterno ritorno, è Nietzsche stesso a darci un'indicazione al riguardo in un'altra lettera inviata a Köselitz alla fine di gennaio:

³⁹³ eKGWB/BVN-1881,165; eKGWB/BVN-1881,166

³⁹⁴ eKGWB/BVN-1881,180

³⁹⁵ eKGWB/BVN-1882,188

Due parole sulla mia “produzione letteraria”. Da alcuni giorni ho terminato i libri VI, VII e VIII di *Aurora*, e con questo il mio lavoro per il momento è concluso. I libri 9 e 10 infatti voglio serbarmeli per l’inverno prossimo – non sono ancora abbastanza *maturo* per i concetti basilari che voglio illustrare in questi volumi conclusivi. Tra questi c’è un pensiero che in effetti richiede “millenni” affinché possa *prendere forma*. Dove troverò il coraggio di formularlo!³⁹⁶

Il pensiero per il quale il filosofo sente di non essere ancora maturo è indubbiamente quello dell’eterno ritorno, che comparirà al termine de *La gaia scienza* e sul quale Nietzsche tornerà soltanto nei mesi successivi.³⁹⁷

Dopo avere inviato il consistente manoscritto a Köselitz, pregandolo però di non iniziare a ricopiarlo ma di leggerlo soltanto per diletto, Nietzsche si dedica per qualche tempo alla stesura di componimenti poetici, contenuti perlopiù in un taccuino e in una cinquantina di pagine dattiloscritte (per le quali utilizzò una macchina da scrivere consegnatagli a Genova da Paul Rée). Si tratta, naturalmente, delle prime stesure di quelli che diventeranno gli *Idilli di Messina*, che furono in realtà inizialmente pubblicati nel numero di giugno della rivista «Internationale Monatschrift» dell’editore Schmeitzner e successivamente aggiunti come appendice, e con diverse modifiche, alla seconda edizione della *Gaia scienza*.

Per Messina Nietzsche partì improvvisamente agli inizi di aprile, vedendosi costretto a lasciare Genova per l’incapacità di sopportarne il clima. Anche il progetto di trascorrere l’estate al mare, circondato dalle attenzioni e dalle cure dei messinesi, però, finirà per naufragare. A fine aprile, infatti, il filosofo approda a Roma, dove fa la conoscenza di Lou von Salomé. Non è questa la sede per affrontare nel dettaglio la questione del rapporto con Lou e i progetti di studio e vita comune con lei e Paul Rée, né il ruolo giocato dalla sorella di Nietzsche nel deteriorarsi di questo rapporto e nella successiva manipolazione (se non esplicita falsificazione) di documenti fondamentali. Da Roma, Nietzsche parte insieme a Rée, Lou e la madre di quest’ultima alla volta della Svizzera. Da lì, il filosofo prosegue da solo verso Naumburg, dove inizierà, a preparare il manoscritto per la stampa della *Gaia scienza*, che ha dunque ormai assunto il proprio titolo, come si legge in una lettera all’editore Schmeitzner degli inizi di maggio 1882: «Per questo autunno Lei può contare su un mio ms., dal titolo *La gaia scienza* (con molti

³⁹⁶ eKGWB/BVN-1882,190

³⁹⁷ Il pensiero dell’eterno ritorno compare, per l’esattezza, al termine della prima edizione de *La gaia scienza*, così come sarà pubblicata nel 1882. Il libro quinto, infatti, verrà aggiunto soltanto alla pubblicazione della seconda edizione, nel 1886.

epigrammi in *versi!!!*)». ³⁹⁸ In questa occasione, finalmente, Nietzsche riprende in mano anche il quaderno dell'eterno ritorno. La trascrizione del manoscritto, in mancanza di Köselitz, è affidata a un vecchio commerciante che scrive sotto dettatura di Elisabeth, mentre Nietzsche interviene man mano con le sue correzioni. L'operazione richiede molto tempo, tanto che, quando intorno alla metà di giugno il manoscritto è finalmente completato, Nietzsche definisce il suo aiutante «il più asino di tutti gli scrivani». ³⁹⁹ Appena qualche giorno dopo, il filosofo scrive a Köselitz per invocare il suo aiuto nella correzione della *Gaia scienza* e chiosa: «La stesura del ms., con l'aiuto di un vecchio commerciante fallito e somaro, è stata un supplizio senza fine: ho giurato di non sottomettermi mai più a qualcosa di simile». ⁴⁰⁰ Dopo aver riflettuto a lungo sull'opportunità di pubblicare il libro, nel quale sente di aver dipinto troppo accuratamente se stesso, Nietzsche arriva dunque a una decisione e anzi sembra affrettare la pubblicazione rispetto a un progetto iniziale secondo il quale la consegna del manoscritto all'editore era prevista per l'autunno di quello stesso anno.

In questo periodo è Lou von Salomé il principale interlocutore del filosofo nella sua corrispondenza, e non stupisce che sia proprio in una lettera indirizzata a lei che, annunciando il completamento della sua ultima opera, Nietzsche scriva:

Con questo libro termina quella serie di scritti iniziata con *Umano, troppo umano*: tutti insieme essi dovrebbero definire “una nuova immagine e un nuovo ideale dello spirito libero”. ⁴⁰¹

L'idea di presentare gli scritti a partire da *Umano, troppo umano* come una serie dedicata allo spirito libero è così radicata nella mente di Nietzsche che poco dopo chiederà all'editore di pubblicare proprio queste parole sull'ultima pagina della *Gaia scienza*. La scelta di parole, nonché la scelta grafica di posizionare una simile affermazione al termine del libro, lascerebbe intendere che per Nietzsche si tratti dell'ultima parola su questo tema, ovvero che con *La gaia scienza* la serie dello spirito libero possa ritenersi giunta a conclusione. Qualche giorno dopo, Nietzsche scrive anche a sua sorella per annunciare il buon esito della correzione del manoscritto e sottolinea di considerarlo il culmine di un lavoro durato sei anni, e iniziato dunque nel 1876, anno al quale, come si è visto nel primo capitolo, risalgono le prime annotazioni sullo spirito libero. La stessa idea viene espressa,

³⁹⁸ eKGWB/BVN-1882,224

³⁹⁹ eKGWB/BNV-1882,241

⁴⁰⁰ eKGWB/BNV-1882,244

⁴⁰¹ eKGWB/BNV-1882,251

con chiarezza persino maggiore, in un'altra lettera a Lou, dove con il completamento dell'ultimo manoscritto Nietzsche annuncia il termine «dell'opera di sei anni (1876-1882), tutto quanto il mio libero pensiero (*meine ganze Freigeisterei*)!». ⁴⁰² Lo stesso concetto, altrettanto caratterizzato da una sfumatura conclusiva, compare anche in una lettera a Malwida von Meysenbug, nella quale non a caso Nietzsche fa riferimento a Sorrento e comunica di aver portato a termine una nuova opera che costituisce l'ultimo anello di una catena di pensieri iniziati proprio sulla costa campana. Tutto, dunque, lascia intendere che Nietzsche sia pronto a lasciarsi alle spalle la sua filosofia dello spirito libero e affrontare altri temi. Presumibilmente, e la cosa sarebbe confermata anche dalla scelta di posizionare in conclusione della *Gaia scienza* due aforismi che introducono rispettivamente l'idea dell'eterno ritorno e la figura di Zarathustra, è questo nuovo pensiero a fare da spartiacque tra il «libero pensiero» e il compito che Nietzsche è a un passo dall'intraprendere, votandosi allo scopo superiore della diffusione del pensiero «più gravoso»: non a caso, infatti, Zarathustra sarà il «profeta dell'eterno ritorno». Ma la fase del libero pensiero può davvero dirsi conclusa con *La gaia scienza*? La nuova immagine e il nuovo ideale dello spirito libero sono giunti a compimento nell'opera del 1882? Questa figura filosofica scompare del tutto da questo momento in poi? A queste domande si cercherà di rispondere nel prossimo capitolo. Per il momento, invece, i prossimi paragrafi saranno dedicati al ruolo dello spirito libero nell'ultimo atto della *Freigeisterei* nietzscheana.

4.1 Metafore della libertà di spirito

Sebbene sia indubbio che le occorrenze del termine *Freigeist* - come pure della sua variante *freier Geist*, più frequente a partire dagli scritti successivi a *Umano, troppo umano* - si riducano nettamente nella *Gaia scienza*, è evidente che questo tema permea l'opera del 1882, concepita in continuità e anzi come ultimo capitolo di una serie dedicata alla libertà di spirito. Nello specifico, e non si tratta certo di una pratica nuova per Nietzsche, la *Freigeisterei* assume diverse sembianze, presentandosi sotto forma di metafore sviluppate e arricchite nel corso del tempo, per alcune delle quali Nietzsche non esita a trarre ispirazione dall'ambiente circostante. In questa sede vorrei soffermarmi su due immagini, particolarmente dense di significato, legate alla libertà di spirito: la

⁴⁰² eKGWB/BVN-1882,256

metafora del volo e la figura simbolica di Cristoforo Colombo. Della prima Nietzsche si era già servito nei suoi primi scritti dopo la pubblicazione di *Umano, troppo umano*, mentre la seconda è per ovvie ragioni maggiormente legata alle opere del periodo genovese.

Significativamente, ad ogni modo, entrambe le metafore compaiono nell'aforisma conclusivo di *Aurora*. Si tratta di un passaggio piuttosto lungo, ma che vale la pena citare per esteso per la sua ricchezza di significato, la complessità simbolica e la varietà di temi che vi intervengono:

Noi, aerei naviganti dello spirito (Luft-Schifffahrer des Geistes). 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 un piccolo scoglio - e per di più grati di questo miserevole ricetto! Ma a chi sarebbe lecito trarne la conseguenza che non c'è più dinanzi a loro nessuna immensa, libera via, che sono voltati tanto lontano quanto è possibile volare? Tutti i nostri grandi maestri e precursori hanno finito con l'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!* [...] E dove 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 soldi 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?⁴⁰³

Fin dal titolo appare chiaro l'intento dell'aforisma di intrecciare la metafora del volo con quella della navigazione, legandola inoltre alla questione della libertà di spirito. La traduzione italiana, benché corretta, non è tuttavia in grado di restituire completamente il gioco lessicale al quale Nietzsche dà vita in tedesco, utilizzando il trattino per creare un doppio composto del termine *Fahrt*: i protagonisti dell'aforisma sono *Luft-Schifffahrer des Geistes*, ovvero al tempo stesso «aeronauti» e naviganti dello spirito. E in effetti l'aforisma tratta proprio di un viaggio dello spirito che è al tempo stesso un volo e una navigazione, e che presenta le caratteristiche di entrambi. La stanchezza e il bisogno di riposarsi, il coraggio e il desiderio di spingersi oltre per raggiungere una meta, senza escludere la possibilità di non raggiungerla affatto, lasciando che siano altri a spingersi più avanti, nella dimensione in cui il compito, la meta, trascende ogni individuo e ne richiede il consapevole ma volontario sacrificio.

⁴⁰³ eKGW/M-575

Sempre in *Aurora*, qualche aforisma prima di quello citato, Nietzsche aveva immaginato la «società dei pensatori» come un'isoletta in mezzo all'oceano abitata da «avventurieri e uccelli migratori», che si incontrano in un gioioso momento di riposo e condivisione prima di spiegare le ali e ripartire in volo sull'oceano, verso mete lontane e ignote.⁴⁰⁴ Sebbene le due metafore per Nietzsche siano strettamente legate, per chiarezza e comodità di esposizione la loro declinazione nella *Gaia scienza* e negli *Idilli di Messina* sarà trattata separatamente.

4.1.1 *Luftfahrer des Geistes* - “Aeronauti” dello spirito

Fra gli scritti del periodo della *Gaia scienza* quelli che ospitano la metafora del volo con maggior frequenza sono gli *Idilli di Messina*. In realtà, come si è accennato in precedenza, gli *Idilli* diventano parte integrante dell'opera soltanto quando vengono aggiunti a essa come appendice nel 1886 (e per l'esattezza con il titolo *Canzoni del Principe Vogelfrei*), mentre nel 1882 vengono pubblicati sulla *Internationale Monatschrift* di Schmeitzner. Ad ogni modo, e per questa ragione li trattiamo qui, il periodo di composizione coincide con quello di stesura di *La gaia scienza*.

Nietzsche inizia a dedicarsi alla scrittura di componimenti poetici intorno al febbraio del 1882, periodo nel quale si colloca anche la visita a Genova di Paul Rée. Tra gli oggetti affidati a Rée dalla famiglia Nietzsche da portare a Genova ci sono anche dei taccuini. Il filosofo invia una lettera alla sorella per ringraziarla del regalo e, significativamente, scrive: «Ora proveremo ogni cosa: le belle pantofole di pelliccia e i quadretti così graditi alla mia natura di uccello appena scoperta, anche se un po' troppo lussuosi».⁴⁰⁵ Perché i taccuini in questione siano così adatti alla natura di uccello appena scoperta da Nietzsche diventa chiaro quando se ne osservano le copertine (DFGA/N-V-8,d1 e DFGA/N-VI-1,d1): si tratta, in effetti, di due taccuini in ottavo con copertina di legno personalizzata. Su entrambe campeggia l'incisione di un'aquila, che in una delle due regge nel becco un cartiglio con le parole «Die neue Moral», mentre nell'altra uno scudo ai piedi dell'albero reca le iniziali «FN». I taccuini furono entrambi utilizzati da Nietzsche, e contengono, oltre ad annotazioni varie e appunti per *La gaia scienza* e per la prima parte dello *Zarathustra*, numerosi abbozzi per gli *Idilli di Messina*. La raccolta si apre con il componimento intitolato *Principe Vogelfrei*, nel quale viene descritta una scena che

⁴⁰⁴ eKGWB/M-314

⁴⁰⁵ eKGWB/BVN-1882,196

ricorda quella della comunità di pensatori appollaiata su un'isoletta in mezzo all'oceano che era apparsa in *Aurora*. L'aggettivo *vogelfrei*, sostantivato da Nietzsche per creare una figura filosofica alla quale resterà legato a lungo, al punto da intitolare la raccolta di poesie - ripubblicata nel 1886 - *Canzoni del Principe Vogelfrei*, significa, nel tedesco moderno, «fuorilegge». L'etimologia, tuttavia, evidentemente legata ai termini *vogel* (uccello) e *frei* (libero), racconta una storia diversa e più complessa. Originariamente, infatti, e fino al sedicesimo secolo (secondo quanto riportato nel *Deutsches Wörterbuch* dei fratelli Grimm) il termine non aveva alcuna sfumatura dispregiativa e si limitava a indicare la condizione di un uomo libero. L'accezione negativa sarebbe dunque intervenuta in un secondo momento. Non è necessario sostenere che Nietzsche conoscesse nel dettaglio la storia etimologica del termine *vogelfrei* per ipotizzare che lo abbia utilizzato di proposito, sfruttando la possibile doppia lettura.

È inoltre interessante osservare che - sotto questo aspetto - il caso del termine *vogelfrei* è simile a quello del termine *freigeist*, il cui significato più diffuso era quello di sinonimo di libertino e che Nietzsche aveva in un certo senso riabilitato, trasformandolo nel proprio ideale. E questa non è, ovviamente, l'unica analogia tra spirito libero e *Vogelfrei*. La poesia che Nietzsche dedica a questa figura si apre con i versi:

Su un curvo ramo eccomi sospeso
A sommo sopra il mare ed il poggiuolo.⁴⁰⁶

Il testo è scritto in prima persona, presumibilmente dal punto di vista del principe *Vogelfrei*, protagonista della canzone con cui il filosofo si identifica. Appollaiato su un ramo a picco sul mare, egli ha «la meta e il porto obliato».⁴⁰⁷ Questo dettaglio ricorda, naturalmente, la condizione del viandante, impegnato in un continuo incedere senza meta né dimora, e che è pertanto costretto a trovare riposo di tanto in tanto, sebbene solo provvisoriamente. Il volo, come da lunga tradizione, simboleggia la libertà, ma in questo caso la metafora risulta ulteriormente arricchita. Nella terza strofa, infatti, Nietzsche lo contrappone al camminare. Stupisce quasi vedere qui il filosofo attribuire un significato negativo al cammino, soprattutto se si tiene conto del valore che gli aveva riconosciuto da sempre, a partire dalla scelta del viandante come una delle immagini simbolo della sua filosofia dello spirito libero fino ad arrivare alla celebre affermazione in *Il crepuscolo*

⁴⁰⁶ eKGWB/IM-Prinz

⁴⁰⁷ *Ibid.*

degli idoli, dove sosterrà che soltanto «i pensieri nati camminando» abbiano valore.⁴⁰⁸ In questo caso, invece, il cammino è contrapposto al volo, così come «canto, scherzo e operetta» sono contrapposti alla ragione, considerata tediosa e quasi incapace di comunicare alcune verità. Interessante notare come questa riflessione si collochi proprio nel momento in cui, alle prese con il pensiero dell'eterno ritorno, Nietzsche inizia a sperimentare con nuovi stili, preparandosi a presentare il maestro dell'eterno ritorno, Zarathustra.

4.1.2 *Schifffahrer des Geistes* - Naviganti dello spirito

Passiamo adesso ad analizzare l'altra immagine presente nell'aforisma conclusivo di *Aurora*, ovvero quella del mare come metafora della conoscenza. Le acque aperte e inesplorate, e per questo potenzialmente pericolose, simboleggiano i territori ancora sconosciuti della conoscenza, la cui esplorazione richiede un eccezionale coraggio.

Se il motivo del viaggio è quasi onnipresente nell'opera di Nietzsche, il complesso metaforico legato al mare e alla navigazione si afferma in modo particolare a partire dagli scritti del periodo genovese, dunque *Aurora* e *La gaia scienza* (e la prima parte di *Così parlò Zarathustra*, composta sulla costa ligure, per l'esattezza a Rapallo). Date queste premesse, non può stupire che in questi scritti siano frequenti i riferimenti a Cristoforo Colombo, che da personaggio storico si trasforma in figura metaforica e filosofica.⁴⁰⁹ L'esploratore genovese rappresenta l'avventura del viaggio della conoscenza, simboleggia lo spirito libero che si arrischia lungo rotte inesplorate sperando di raggiungere un'India. Proprio di India, infatti, Nietzsche aveva parlato nell'ultimo aforisma di *Aurora*, rivelando così l'identità del navigante da cui aveva tratto ispirazione, pur non nominandolo esplicitamente. Se non in questo aforisma, comunque, il nome di Colombo compare a più riprese già nelle lettere, dove come si è già accennato Nietzsche lo definisce il suo santo patrono. In verità, come si è visto, nelle lettere in questione il

⁴⁰⁸ eKGWB/GD-Sprueche-34. Su questo tema, in particolare, cfr. V. Vivarelli, *Il peso del tempo e i "pensieri nati camminando": Nietzsche e Montaigne*.

⁴⁰⁹ Cfr. Duncan Large, *Nietzsche and the Figure of Columbus*, Nietzsche-Studien (24), De Gruyter, Berlino - New York 1995, pp. 162-183. Su Colombo come figura metaforica nelle opere genovesi di Nietzsche, in particolare, Large osserva: «Assumendo le sembianze di uno spirito libero consapevole e recentemente liberato, Nietzsche si imbarca su una nuova rotta, lontana dal vecchio mondo filosofico del pregiudizio metafisico e morale, e nel farlo si identifica con il suo illustre predecessore genovese, che così si trasforma da personaggio storico a figura metaforica (p. 163)».

filosofo fa riferimento, oltre che a Colombo, anche ad altri due celebri genovesi, Paganini e Mazzini. Più tardi, tuttavia, Nietzsche rileggerà la sua narrazione, destituendo Paganini e Mazzini del loro ruolo di «santi protettori» genovesi e arrivando ad affermare, in una lettera a Overbeck: «Inoltre Genova, fin dall'inizio, è stata per me la città di un unico uomo, Colombo».⁴¹⁰

Se nella sua corrispondenza Nietzsche non fa mistero della sua ammirazione per l'esploratore genovese, nei taccuini l'identificazione con Colombo si fa più evidente, trasformandosi in motivo filosofico. Nell'autunno del 1881, appena approdato a Genova per il lungo periodo invernale durante il quale scriverà *La gaia scienza*, il filosofo si annota:

Oggi mi sembra di essere uno che ha imparato a navigare con tutti i venti - e ha trovato la sua rotta! Oggi sono tutto preso dalla mia temerarietà genovese (*Genueser Kühnheit*) e non so più dove mi resti da navigare -; è come se l'esistenza fosse diventata troppo angusta e dovessi scoprirne e crearne una nuova. *Ho bisogno di spazio*, di un mondo vastissimo, sconosciuto, non ancora scoperto: altrimenti mi prende il disgusto.⁴¹¹

Qui i temi fondamentali legati all'immagine della navigazione sono tutti esplicitati: la «temerarietà genovese» allude al coraggio e alla forza d'animo necessarie a intraprendere un viaggio in luoghi lontani e sconosciuti, il «bisogno di spazio» alla necessaria solitudine che accompagnerà il filosofo in una simile impresa.

Come per il motivo del volo, anche la figura di Colombo fa la sua comparsa nei tentativi poetici di Nietzsche del periodo di stesura della *Gaia scienza*. Mi riferisco in particolare alla poesia *Verso nuovi mari*, pubblicata per la prima volta tra le *Canzoni del Principe Vogelfrei* e dunque nella seconda edizione della *Gaia scienza* nel 1886, ma la cui composizione risale almeno all'estate del 1882. Nella versione pubblicata della poesia, Nietzsche si identifica con il navigatore che tiene lo sguardo fisso sul blu intenso del mare aperto, spingendo in avanti «la sua prora genovese».⁴¹²

Il componimento si apre con un *Dorthin*, «laggiù», che allude ai nuovi mari di cui parla il titolo, un riferimento a un altrove lontano e difficile da raggiungere che fa eco al frammento sulla temerarietà genovese citato sopra. Una prima versione di questo componimento poetico, come già accennato, risale invece all'estate del 1882, dove è

⁴¹⁰ eKGWB/BVN-1883,475a

⁴¹¹ eKGWB/NF-1881,14[5]

⁴¹² eKGWB/FW-Lieder-12

dedicato a una misteriosa amica che non è difficile identificare come Lou Salomé. Qui Colombo interviene direttamente come protagonista del dialogo, tanto che la prima strofa appare completamente diversa da quella che sarà poi pubblicata nel 1886:

Amica! - disse Colombo - non ti fidare
mai più dei genovesi!
Sempre con l'occhio fisso nell'azzurro,
lontanissime plaghe li seducono.⁴¹³

Nella versione pubblicata il nome di Colombo scompare, ma resta esplicita l'allusione al «santo patrono genovese». La maggiore differenza tematica tra la prima versione e quella pubblicata nel 1886 è a mio parere da rintracciare non tanto nell'omissione del nome di Colombo, il cui ruolo, benché espresso in modo meno esplicito, resta indubbiamente centrale, quanto nell'assenza di un interlocutore esterno. Se infatti la versione del 1882 era dedicata a una amica alla quale il filosofo sentiva di dovere infondere coraggio in vista di una navigazione in mare aperto che escludeva ogni possibilità di ritorno, nel 1886 Nietzsche sembra consapevole che la sua sia destinata a essere un'impresa solitaria, tanto da scrivere: «E confido / in me, d'or innanzi, e nel mio timone».⁴¹⁴

A ben guardare, tuttavia, la strofa iniziale di *Verso nuovi mari* non è una riscrittura a posteriori del componimento dedicato a Lou, bensì un passo di un altro scritto contenuto nei taccuini dell'estate 1882, intitolato significativamente *Columbus novus*. In *Verso nuovi mari*, dunque, Nietzsche combina due componimenti poetici accomunati dal motivo della navigazione e dalla figura di Colombo per dare vita all'immagine del filosofo che, rimasto solo di fronte all'infinita distesa blu scura dell'oceano, non si perde d'animo ma continua a spingere la sua «navicella», con temerarietà e determinazione, verso mete sempre più lontane.

Il tema dell'infinito compare nell'aforisma 124 della *Gaia scienza*, nel quale la metafora della navigazione compare nuovamente intrecciata con quella del volo:

Nell'orizzonte dell'infinito. Abbiamo lasciato la terra e ci siamo imbarcati sulla nave! Abbiamo tagliato i ponti alle nostre spalle - e non è tutto: abbiamo tagliato la terra dietro di noi. Ebbene, navicella! Guardati innanzi! Ai tuoi fianchi c'è l'oceano: è vero, non sempre muggisce, talvolta la sua distesa è come seta e oro e tralignamento della bontà. Ma verranno momenti in cui saprai che è infinito e che non c'è niente di più spaventevole dell'infinito. Oh, quel misero uccello che si è sentito libero e urta

⁴¹³ eKGWB/NF-1882,1[15]

⁴¹⁴ eKGWB/FW-Lieder-12

ora nelle pareti di questa gabbia! Guai se ti coglie la nostalgia della terra, come se là ci fosse stata più libertà - e non esiste più «terra» alcuna!⁴¹⁵

Così come il Colombo dei componimenti poetici del 1882 si era lasciato Genova alle spalle e teneva ormai lo sguardo fisso sull'orizzonte, i protagonisti di questo aforisma, un generico «noi» con il quale Nietzsche si riferisce ai suoi compagni spiriti liberi, o quantomeno a spiriti a lui affini, si imbarcano lasciandosi la terraferma alle spalle.

In questo aforisma, tuttavia, Nietzsche insiste oltre sulla metafora, sottolineando che i filosofi non si sono semplicemente messi la terraferma alle spalle, ma l'hanno completamente distrutta. Non resta loro altra scelta, dunque, che puntare verso l'orizzonte infinito che si spalanca loro dinanzi senza mai guardarsi indietro. La dimensione spaventosa dell'infinito rischia in effetti di rivelarsi, in mancanza di alternative possibili, una gabbia; e l'uccello che ha spiccato il volo nell'orizzonte infinito rischia di ritrovarsi invischiato in una gabbia se non impara a liberarsi della nostalgia per una terraferma che ormai ha cessato di esistere. Non c'è più modo di invertire la marcia, ci si può solo spingere in avanti, continuare a camminare, a volare, a navigare, perché non esistono più una casa, una dimora, un porto al quale fare ritorno.

Come è stato giustamente messo in luce da Large, è significativo che *Nell'orizzonte dell'infinito* sia stato posizionato da Nietzsche in modo da precedere quello che è senza dubbio uno dei più importanti passaggi della *Gaia scienza*, ovvero l'aforisma in cui viene annunciata la morte di dio.⁴¹⁶ E ancora più interessante, secondo lo studioso, è notare come Nietzsche attinga all'immaginario metaforico legato al mare e alla navigazione anche nel celebre aforisma 125 della *Gaia scienza*. Quando l'uomo folle raggiunge il mercato cercando dio, infatti, la folla lo schernisce:

«Si è forse perduto?» disse uno. «Si è smarrito come un bambino?» fece un altro. «Oppure sta ben nascosto? Ha paura di noi? Si è imbarcato (Ist er zu Schiff gegangen)? È emigrato?» gridavano e ridevano in gran confusione.⁴¹⁷

Per tutta risposta, dopo avere annunciato la morte di dio, l'uomo folle continua:

⁴¹⁵ eKGWB/FW-124

⁴¹⁶ Cfr. D. Large, *Nietzsche and the Figure of Columbus*, pp. 172-173. Large osserva che, malgrado la sua indubbia rilevanza, gli interpreti non hanno dedicato particolare attenzione al protrarsi della metafora marina nell'aforisma *L'uomo folle*.

⁴¹⁷ eKGWB/FW-125

Ma come abbiamo fatto? Come potemmo vuotare il mare bevendolo fino all'ultima goccia? Chi ci dette la spugna per strofinare via l'intero orizzonte? (Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen?) [...] Dov'è che ci muoviamo noi? Non è il nostro un eterno precipitare? E all'indietro, di fianco, in avanti, da tutti i lati? Esiste ancora un alto e un basso? Non stiamo forse vagando come attraverso un infinito nulla?⁴¹⁸

Come si vede, all'annuncio della morte di dio sono legati il completo annullamento dell'orizzonte e l'apertura di uno spazio infinito, senza punti di riferimento, le stesse immagini che, in effetti, erano già emerse nell'aforisma 124.

D'altra parte è Nietzsche stesso a confermare che quello appena individuato sia uno dei nuclei metaforici fondamentali della *Gaia scienza*, e non solo. Il quinto libro di quest'opera, infatti, che sarà redatto solo nel 1886, più o meno in concomitanza con *Al di là del bene e del male*, si apre con un aforisma in cui Nietzsche riprende proprio il motivo dell'orizzonte aperto.

In realtà, noi filosofi e «spiriti liberi», alla notizia che «il vecchio Dio è morto», ci sentiamo come illuminati dai raggi di una nuova aurora; il nostro cuore ne straripa di riconoscenza, di meraviglia, di presagio, d'attesa - finalmente l'orizzonte torna ad apparirci libero, anche ammettendo che non è sereno, finalmente possiamo di nuovo sciogliere le vele alle nostre navi, muovere incontro a ogni pericolo; ogni rischio dell'uomo della conoscenza è di nuovo permesso; il mare, il *nostro* mare, ci sta ancora aperto dinanzi, forse non vi è ancora mai stato un mare così «aperto».⁴¹⁹

Quella della morte di dio è ancora, a quattro anni di distanza, una notizia in grado di spazzare via l'intero orizzonte con un colpo di spugna. Nel passaggio sopra citato, tuttavia, i filosofi e gli spiriti liberi, in una reazione opposta a quella della folla del mercato, guardano all'orizzonte finalmente libero con occhi pieni di gratitudine e meraviglia. Il mare della conoscenza non è mai stato altrettanto aperto, altrettanto libero dai pregiudizi, e può finalmente essere navigato a vele spiegate.

L'atteggiamento degli spiriti liberi nei riguardi dei nuovi scenari della conoscenza aperti dal «grande avvenimento» della morte del dio cristiano ricorda quello che Nietzsche attribuirà ai «filosofi del futuro» in *Al di là del bene e del male*, il che non stupisce, dal momento che questo testo e il quinto libro della *Gaia scienza* furono composti all'incirca nello stesso periodo.

⁴¹⁸ *Ibid.*

⁴¹⁹ eKGWB/FW-343

Benché sia necessario rimandare al terzo capitolo per una trattazione approfondita del ruolo dei filosofi del futuro nel pensiero di Nietzsche, è il caso, in questa sede, di soffermarsi sull'aforisma 283 della *Gaia scienza*, che sembra anticiparne molti aspetti. Siamo nel quarto libro della *Gaia scienza*, che il filosofo intitolò «Sanctus Januarius» in onore di un gennaio genovese particolarmente clemente e fruttuoso in termini di produzione letteraria. Si tratta, forse di conseguenza, del libro della *Gaia scienza* in cui maggiormente si avverte il peso simbolico di Genova in quanto patria di spiriti indomiti e coraggiosi.

Precursori. Io saluto tutti i segni di un'età più virile e guerriera, che è al suo principio e che riporterà in onore prima di tutto la virtù del prode! Poiché essa dovrà aprire la strada a un'epoca ancora più eccelsa e raccogliere l'energia di cui quella avrà un giorno bisogno - quell'età che porta l'eroismo nella conoscenza e *muove guerre* per amore delle idee e delle loro conseguenze. A ciò occorrono per ora molti valorosi precursori [...]⁴²⁰

Lo sguardo di Nietzsche, come è spesso il caso negli scritti di questo periodo, è rivolto al futuro, a un momento imprecisato in cui i semi accuratamente raccolti e coltivati da un particolare tipo di uomini potranno finalmente germogliare. Vedremo in seguito come questa circostanza si ripresenti in *Al di là del bene e del male*, mentre qui è importante approfondire le caratteristiche dei «valorosi precursori» ai quali spetta il compito di aprire la strada a «un'epoca ancora più eccelsa».

[...] uomini che sappiano essere silenziosi, solitari, risoluti, paghi e costanti in una invisibile operosità; uomini che con interiore inclinazione cerchino in tutte le cose quello che in esse *deve essere superato* [...] uomini capaci di un giudizio penetrante e libero su tutti i vincitori e sulla parte che ha il caso in ogni vittoria e fama; uomini con proprie festività, con propri giorni di lavoro, con propri tempi di lutto, adusati al comando e sicuri e subito pronti a ubbidire quando occorre, nell'una cosa come nell'altra egualmente alteri, egualmente al servizio della propria causa: uomini più esposti al rischio, uomini più fecondi, uomini più felici!⁴²¹

Da questo ritratto emerge chiaramente che i precursori presentano da un lato caratteristiche che li accomunano agli spiriti liberi così come Nietzsche li ha descritti finora: la tendenza al silenzio, alla modestia, alla solitudine e all'operosità. Dall'altro lato, tuttavia, cominciano a emergere dei tratti che saranno più specifici dell'ultima produzione nietzscheana: la ricerca in ogni cosa di ciò che in essa «deve essere superato», per

⁴²⁰ eKGWB/FW-283

⁴²¹ *Ibid.*

esempio, riecheggia il linguaggio dello *Zarathustra*, in cui sarà l'uomo stesso a dover essere superato⁴²²; mentre il riferimento al rischio e al pericolo rimandano a una lettura della libertà di spirito più vicina a quella che si affermerà con *Al di là del bene e del male* - benché anticipata già nella *Gaia scienza* - rispetto a quella che abbiamo visto in *Umano, troppo umano* e nelle sue appendici.

Dopo aver descritto le caratteristiche del genere di uomini che egli ritiene precursori di una futura epoca più vigorosa, Nietzsche aggiunge:

Perché - credete a me! - il segreto per raccogliere dall'esistenza la fecondità più grande e il diletto più grande, si esprime così: *vivere pericolosamente!* Costruite le vostre città sul Vesuvio! Spedite le vostre navi in mari inesplorati!⁴²³

Come abbiamo visto, a partire da *Aurora* la passione della conoscenza è legata all'idea di un'etica del sacrificio che spinge chiunque aspiri alla verità ad affrontare qualunque sofferenza in nome della sua missione. Con l'invito a vivere pericolosamente Nietzsche incita gli spiriti liberi a fare del pericolo, della messa in discussione dei valori e dell'abbandono dei porti sicuri la propria missione. E non è un caso che la metafora della navigazione compaia di nuovo in uno dei luoghi più celebri dell'opera.

E pochi aforismi più tardi, quando torna a evidenziare la necessità di nuovi filosofi, Nietzsche non esita a ricorrere nuovamente alla metafora marina.

È necessaria invece una nuova giustizia! E una nuova parola d'ordine! E nuovi filosofi! Anche la terra della morale è rotonda! Anche la morale ha i suoi antipodi! Anche gli antipodi hanno il loro diritto all'esistenza! C'è ancora un altro mondo da scoprire - e più d'uno! Via sulle navi, filosofi!⁴²⁴

L'avanzamento della conoscenza e il distacco dalla morale tradizionale prendono ancora una volta le sembianze di un viaggio per mari inesplorati. Al pari delle Americhe di Colombo, il «nuovo mondo» della morale e della conoscenza può essere raggiunto solo imbarcandosi in una navigazione tanto rischiosa quanto necessaria. E chi possono essere gli indomiti navigatori di questi mari se non gli spiriti liberi?

⁴²² eKGWB/Za-I-Vorrede-3. Già nella *Prefazione* dello *Zarathustra*, infatti, si legge: «Der Mensch ist Etwas, das überwunden werden soll».

⁴²³ eKGWB/FW-283

⁴²⁴ eKGWB/FW-289

Ad anni di distanza da questo invito a salire sulle navi, nel quinto libro della *Gaia scienza*, Nietzsche osserva come, dopo aver compiuto il viaggio e averne affrontato i numerosi pericoli, di fronte agli spiriti liberi si spalanchi un nuovo orizzonte.

La grande salute. Noi uomini nuovi, senza nome, difficilmente comprensibili, noi figli precoci di un avvenire ancora non verificato - abbiamo bisogno anche di un nuovo mezzo per un nuovo scopo, cioè di una nuova salute, una salute più vigorosa, più scaltrita, più tenace, più temeraria, più gaia di quanto non sia stata fino a oggi ogni salute. Per colui che ha sete nell'anima di far esperienza di tutto l'orizzonte dei valori e di quanto fu desiderato fino a oggi, che ha sete di circumnavigare tutte le coste di questo ideale «Mediterraneo» [...] per costui è in primo luogo necessaria una cosa sola, *la grande salute* - una salute che non soltanto si possiede, ma che di continuo si conquista e si deve conquistare, poiché sempre di nuovo si sacrifica e si deve sacrificare! ... E ora, dopo essere stati in cammino così a lungo, noi argonauti dell'ideale, più coraggiosi, forse, di quanto non lo esigesse la prudenza, dopo che molto spesso incorremmo in naufragi e sciagure [...] ora è come se a ricompensa di tutto ciò ci apparisse dinanzi agli occhi una terra ancora ignota, di cui nessuno ancora ha misurato con lo sguardo i confini, un al di là di tutti i paesi e i cantucci dell'ideale esistenti fino a oggi, un mondo così sovraneamente ricco di cose belle, ignote, problematiche, terribili e divine, che la nostra curiosità come la nostra sete di possesso sono fuori di sé - ah, ormai non c'è più nulla che ci possa saziare!⁴²⁵

Dopo aver circumnavigato l'intero «Mediterraneo» dei valori, incorrendo in numerosi naufragi e sciagure, gli spiriti liberi, o uomini nuovi - vedremo nell'ultimo capitolo se e come sia possibile tracciare una distinzione fra queste figure - necessitano di un nuovo scopo. La curiosità e l'instinguibile sete di conoscenza li spingono infatti sempre oltre nel loro cammino, fino a scoprire territori ancora tutti da esplorare. Questi aspetti saranno meglio approfonditi in seguito, mentre in questa sede mi premeva mettere in luce la ricchezza del motivo della navigazione, e sottolineare come esso si leghi alla riflessione sulla conoscenza e sulla libertà di spirito.

L'universo metaforico analizzato in queste pagine sopravvive in *Così parlò Zarathustra*. Dopo aver troppo a lungo abitato nella solitudine delle montagne, infatti, all'inizio della seconda parte, Zarathustra annuncia:

Come un grido e un giubilo voglio correre su ampie distese di mare, finché non trovi le isole beate, dove i miei amici soggiornano.⁴²⁶

Il viaggio della conoscenza ha dunque una sua meta al di là del mare, una meta che non è una patria a cui fare ritorno, ma ha tutte le caratteristiche di una terra futura.

⁴²⁵ eKGWB/FW-382

⁴²⁶ eKGWB/Za-II-Kind

Ma colui che scoperse la terra “uomo”, scoprì anche la terra “futuro degli uomini”.
Adesso siate navigatori coraggiosi e pazienti! [...]
Macché patria! *Laggiù* il nostro timone vuole dirigersi, là dove è la *terra* dei nostri
figli! Laggiù, lontano, più tempestoso del mare, si scatena il nostro grande anelito.⁴²⁷

È ora il momento di volgere la nostra attenzione al ruolo dello spirito libero nelle pagine
di *Così parlò Zarathustra*.

⁴²⁷ eKGBW/Za-III-Tafeln-28. Interessante sottolineare come il «dorthin» verso cui Zarathustra invita a dirigere il timone sembri richiamare quello con cui si apre la poesia *Verso nuovi mari* (eKGBW/FW-Lieder-12).

5. Così parlò Zarathustra

Nel presente paragrafo, con cui si conclude il secondo capitolo di questo lavoro, prenderemo in esame il ruolo dello spirito libero in *Così parlò Zarathustra*.

La trattazione di quella che Nietzsche considerava la sua opera più importante è senza dubbio complicata dall'enorme quantità di miti, stereotipi e fantasiose interpretazioni da cui è stata caratterizzata la sua ricezione, oltre che dalla innegabile complessità stilistica e concettuale del testo, che rappresenta un *unicum* nella produzione nietzscheana.⁴²⁸

Non è compito di questa tesi esprimersi sullo statuto di quest'opera nella filosofia di Nietzsche né risolvere le numerose questioni interpretative a essa legate. Il suo scopo è, invece, domandarsi se la figura dello spirito libero vi trovi posto, e in che misura. È indubbio che lo spirito libero non figuri fra i nuclei tematici fondamentali dello *Zarathustra*, ma sarebbe corretto dedurne che non vi compaia affatto, ovvero che venga messo fra parentesi per poi riemergere improvvisamente in *Al di là del bene e del male*? A ben guardare, Nietzsche mette esplicitamente in relazione il contenuto filosofico di *Così parlò Zarathustra* sia con quello degli scritti dei sei anni precedenti, sia con quanto sosterrà poi in *Al di là del bene e del male*.⁴²⁹ D'altronde, come osservato da Mazzino Montinari nel suo scritto introduttivo alle note dell'edizione italiana di *Così parlò Zarathustra*: «Un'annotazione di *Così parlò Zarathustra* che tenesse conto di tutti i parallelismi, i riferimenti, gli sviluppi e le implicazioni rispetto ai pensieri contenuti nelle opere da *Umano, troppo umano* a *Al di là del bene e del male* finirebbe per costituire un libro a sé». Rendere conto di tutti i richiami e i parallelismi a cui accenna Montinari non

⁴²⁸ Diverse sono le ragioni che spiegano il proliferare di miti e stereotipi su quest'opera, a fronte di un interesse oggettivamente ridotto da parte della Nietzscheforschung. Claus Zittel, in *Das ästhetische Kalkül von Friedrich Nietzsches "Also sprach Zarathustra"*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2000, pp. 11-13, ne indica quattro, in particolare la tendenza a interpretare lo *Zarathustra* come un'opera poetica e ad attribuirle, di conseguenza, minore valore filosofico. Tale circostanza ha fatto sì che i due principali approcci di lettura all'opera, almeno in tempi più recenti, siano o di natura filologica o eminentemente letteraria. Quanto al primo, basti pensare ai numerosi studi sulle fonti pubblicati sulle *Nietzsche-Studien* e al fondamentale *Nachericht zum Zarathustra*, che raccoglie spunti fondamentali sulla genesi testuale ma manca della fase interpretativa; mentre il secondo approccio, quello più specificamente letterario, perde a volte di vista il significato filosofico dell'opera.

In questo paragrafo ci avvarremo, in parte, degli strumenti e del materiale prodotto dagli studi filologici allo scopo di formulare un'interpretazione del ruolo dello spirito libero in *Così parlò Zarathustra*.

⁴²⁹ Cfr. eKGWB/BVN-1884,504, dove il filosofo sostiene che *Aurora* e *La gaia scienza* debbano essere considerate un'introduzione e un commento allo *Zarathustra*; e cfr. eKGWB/BVN-1886,730, in cui *Al di là del bene e del male* viene definita come «una sorta di introduzione nei retroscena di *Zarathustra*».

è naturalmente lo scopo di questo lavoro. Si cercherà tuttavia, avvalendosi tanto dell'analisi svolta finora quanto del materiale, edito e non, del periodo di composizione dello *Zarathustra*, di proporre una lettura che presti particolare attenzione ai luoghi dell'opera significativi per il nostro tema.

5.1 Dopo *La gaia scienza*: «der „Freigeist“ ist erfüllt. Oder?»

Così parlò Zarathustra è un'opera in quattro parti, ognuna redatta e fatta stampare in momenti diversi: la prima fu scritta nel gennaio 1883, la seconda fra i mesi di luglio e agosto dello stesso anno e la terza fra il febbraio e il marzo del 1884. La quarta parte, invece, fu composta quasi un anno dopo per una ristretta cerchia di destinatari e fatta stampare in privato. Soltanto nel 1892, quando ormai Nietzsche non era più in grado di seguirne il destino, fu ripubblicata in un'edizione unica insieme alle prime tre.

Nel 1882 il quarto (e all'epoca ultimo) libro della *Gaia Scienza* si chiudeva con un aforisma che corrisponde quasi letteralmente all'esordio della prefazione dello *Zarathustra*:

Incipit tragoedia. Compiuti che ebbe i trent'anni, Zarathustra abbandonò la sua patria e il Lago di Urmi e andò sulle montagne. Qui godette del suo spirito e della sua solitudine, e per dieci anni non ne fu stanco. Ma infine il suo cuore mutò - e una mattina si levò con l'aurora, si fece innanzi al sole e così gli disse: [...]⁴³⁰

È la prima volta che il nome di Zarathustra compare nell'opera pubblicata di Nietzsche, mentre la sua prima occorrenza nei manoscritti risale ad almeno un anno prima della pubblicazione della *Gaia scienza*, e per l'esattezza all'estate del 1881. I quaderni scritti da Nietzsche in quel periodo a Sils-Maria contengono, come è noto, annotazioni per un'opera destinata a esporre il pensiero dell'eterno ritorno. In uno dei progetti l'opera in questione, che si sarebbe dovuta intitolare *Meriggio ed eternità - Lineamenti di una vita nuova*, presenta il seguente incipit: «Zarathustra, nato sul lago Urmi, lasciò a trent'anni la sua patria, si recò nella provincia di Aria e in dieci anni di solitudine sui monti compose

⁴³⁰ eKGWB/FW-342; cfr. eKGWB/Za-I-Vorrede-1. Nella versione italiana i due passi differiscono per via delle diverse traduzioni di Ferruccio Masini e Mazzino Montinari. Nell'originale tedesco, tuttavia, l'aforisma 342 della *Gaia scienza* e la prefazione dello *Zarathustra* sono letteralmente identici, fatta eccezione per il riferimento al Lago di Urmi, che in *Così parlò Zarathustra* diventa semplicemente «den See seiner Heimat»

lo Zend Avesta».⁴³¹ Il profeta persiano sarà poi protagonista di una serie di aneddoti appuntati nel corso del soggiorno genovese dell'autunno 1881, molte delle quali confluiranno nella *Gaia scienza*. Al momento di pubblicare l'ultima raccolta di aforismi della sua serie sulla *Freigeisterei*, però, Nietzsche sceglie di cancellare il nome di Zarathustra e lo sostituisce, a seconda del contesto, con figure quali il filosofo, il saggio, l'uomo folle.⁴³² L'unica apparizione esplicita di quello che sarà il protagonista e l'interprete della nuova opera di Nietzsche, dunque, resta quella nell'aforisma conclusivo della *Gaia scienza* poi richiamata nella prefazione dello *Zarathustra*.

Benché lo stile rappresenti indubbiamente la novità più palese introdotta da Nietzsche nello *Zarathustra*, non si può negare che nel periodo che intercorre fra la conclusione della *Gaia Scienza* e la pubblicazione della sua nuova opera si collochi anche una svolta teoretica. Tale svolta, a ben guardare, può considerarsi in parte annunciata se si tiene conto di quanto Nietzsche aveva affermato nella già citata lettera a Lou von Salomé in cui sosteneva che il suo periodo di *Freigeisterei* si fosse concluso con *La Gaia Scienza*.⁴³³ Se si deve dare credito al filosofo, in effetti, *Così parlò Zarathustra* dovrebbe rappresentare l'avvio di una nuova fase.

Sempre alla Salomé, la cui presenza domina il periodo della *Gaia scienza*, Nietzsche scrive di nuovo alla fine di novembre del 1882, dunque quando la stesura dello

⁴³¹ eKGWB/NF-1881,11[195]. Cfr. Paolo D'Iorio, *Ontologia e gnoseologia nell'estate del 1881 - La svolta costruttivista di Nietzsche*, SN/diorio-2014,n2; sulla derivazione dell'incipit da F.A. von Hellwald (*Culturgeschichte in ihrer natürlichen Entwicklung bis zur Gegenwart*, Lampart & Comp., Augsburg 1875, p. 128), si veda Paolo D'Iorio, «Beiträge zur Quellenforschung», in *Nietzsche-Studien*, 22 (1993), pp. 395-402.

⁴³² La questione è affrontata nel dettaglio da da Mazzino Montinari in *Nietzsche Lesen*, in particolare nel capitolo *Zarathustra vor Also sprach Zarathustra*, pp. 79-91, che propone un elenco di occorrenze del nome del profeta negli appunti genovesi, mettendo in evidenza come Nietzsche inizi già prima della stesura della *Gaia scienza* a esercitarsi nello stile che diventerà poi caratteristico di *Così parlò Zarathustra*.

⁴³³ Cfr. Marco Brusotti, *"Unsere letzte Dankbarkeit gegen die Kunst". Die Druckbogen der "Fröhlichen Wissenschaft" und Nietzsches Abschied von seiner 'Freigeisterei'*, in Grätz, Katharina; Kaufmann, Sebastian, *Nietzsche zwischen Philosophie und Literatur : von der "Fröhlichen Wissenschaft" zu "Also sprach Zarathustra"*, Universitätsverlag Winter, Heidelberg, 2016, pp. 199-219. A partire dall'analisi del manoscritto per la stampa della *Gaia scienza*, Brusotti osserva come con l'aggiunta tardiva degli ultimi aforismi del secondo e del terzo libro Nietzsche abbia voluto da un lato attestare la buona riuscita del processo di liberazione dello spirito («*Cos'è il sigillo della raggiunta libertà? Non provare più vergogna davanti a se stessi*» eKGWB/FW-275) e dall'altro proporre una nuova interpretazione del suo ideale, distante da quella emersa dai primi scritti del ciclo della *Freigeisterei*.

Zarathustra è già cominciata, per invitarla a leggere i suoi scritti senza fermarsi alla superficie:

Cerchi di guardare *al di là* di questa fase che sto vivendo da alcuni anni – guardi che cosa c'è dietro! Non si lasci, proprio *Lei*, ingannare sul mio conto – sul serio non crederà, *Lei*, che lo “spirito libero” sia il *mio* ideale! Io sono...⁴³⁴

La formulazione allusiva e persino oscura dell'ultima frase della lettera attirò l'attenzione della stessa Lou Salomé, la quale la riporta nel suo libro su Nietzsche, osservando:

In questo modo misterioso si interrompe una lettera che Nietzsche scrisse nel periodo tra la pubblicazione della *Gaia scienza* e quella del suo poema mistico *Così parlò Zarathustra*. In queste poche righe sono già abbozzati i tratti essenziali dell'ultima filosofia nietzscheana: nel campo della logica, il commiato per questioni di principio dall'ideale conoscitivo puramente logico osservato fino a quel momento, dal rigore teoretico dello “spirito libero” legato all'intelletto.⁴³⁵

Lou Salomé, dunque, vede nella filosofia che Nietzsche esporrà nello *Zarathustra* un distacco dal «rigore teoretico» dello spirito libero positivistico e, in un certo senso, un ritorno alle posizioni sostenute in precedenza, all'epoca della *Nascita della Tragedia*. Ma è veramente questo il caso? Davvero con lo *Zarathustra* Nietzsche prende commiato dal suo ideale dello spirito libero?

Quel che è certo è che i taccuini del periodo in questione recano testimonianza di un intenso confronto critico con gli scritti precedenti, nonché della rielaborazione di alcune tematiche. In un appunto dell'inverno 1882, per esempio, Nietzsche afferma che la libertà di spirito avrebbe portato la morale alle sue estreme conseguenze, e in ultimo al suo superamento: «La morale è stata spinta al massimo, e poi SUPERATA, dalla libertà di spirito». ⁴³⁶ Un'affermazione, questa, che rappresenta un condensato del progetto filosofico portato avanti da Nietzsche negli scritti che vanno da *Umano, troppo umano* alla *Gaia Scienza*, che nella visione del filosofo costituiscono un tutto unitario. La libertà di spirito ha realizzato il superamento della morale, portando dunque a compimento - almeno in questa lettura - una fase del percorso filosofico di Nietzsche. È proprio nei mesi che seguono la pubblicazione della *Gaia Scienza* che inizia a delinearsi una nuova fase, che Nietzsche sembra considerare in netto distacco rispetto alla precedente.

⁴³⁴ eKGWB/BVN-1882,335

⁴³⁵ Lou von Salomé, *Vita di Nietzsche*, Editori Riuniti, Roma 1998, pp. 157-158.

⁴³⁶ eKGWB/NF-1882,4[16]

Nello stesso gruppo di frammenti postumi il filosofo ritorna nuovamente a riflettere sul superamento della morale tradizionale attraverso la libertà di spirito. Prendiamo in esame, a tal proposito, l'appunto intitolato *La morale degli uomini superiori*:

La morale degli uomini superiori

Tutto quanto altrimenti è morale, qui è diventato amore.

Ma ora comincia un nuovo «tu devi (*Du sollst*)» - la conoscenza dello spirito libero - la ricerca dei fini supremi.⁴³⁷

Nietzsche osserva come, negli uomini superiori a cui fa riferimento il titolo, la morale si sia trasformata in *Liebe*, ovvero in amore. L'utilizzo del termine *Liebe* non può che richiamare alla memoria l'ideale della passione della conoscenza introdotto da Nietzsche a partire da *Aurora*. E in effetti proprio di conoscenza (*Erkenntnis*) si parla nella seconda parte del frammento, nella quale questa viene esplicitamente presentata come una prerogativa dello spirito libero e arriva a rappresentare quasi una forma di morale, nella misura in cui Nietzsche la considera un nuovo «tu devi» che spinge verso mete superiori. Più avanti nello stesso taccuino, Nietzsche pensa nuovamente allo spirito libero come a un ideale in grado di indirizzare verso mete più alte. Ci troviamo, in questo caso, nel contesto di un ripensamento del proprio percorso filosofico. Il filosofo, infatti, propone una rilettura della svolta del 1876 presentandola come il momento in cui riuscì a superare se stesso e il disgusto per se stesso grazie all'ideale dello spirito libero:

Vi è stato un periodo in cui mi prese la nausea *per ciò che ero*: estate 1876. [...] «Spirito libero (*Freigeist*): al di là e al di sopra di me stesso.⁴³⁸

Può essere interessante osservare che nello stesso periodo in cui Nietzsche appunta per sé questo pensiero sulla sua produzione passata, ovvero nell'inverno del 1882, riflessioni simili compaiono anche nell'epistolario. A a tal proposito sono degne di nota, in aggiunta a quella già citata a Lou von Salomé, due lettere inviate agli amici Hans von Bülow ed Erwin Rohde, probabilmente scritte a breve distanza l'una dall'altra. A entrambi Nietzsche scrive con il chiaro intento di difendere la propria scelta filosofica, presentandola come una «seconda natura» a cui attribuisce il merito di averlo tenuto in

⁴³⁷ eKGWB/NF-1882,4[89] Traduzione modificata.

⁴³⁸ eKGWB/NF-1882,4[111]

vita laddove la sua prima natura avrebbe rischiato di distruggerlo. Leggiamo prima quanto il filosofo scrive a Hans von Bülow:

Il mio mutato modo di pensare e di sentire, che da sei anni a questa parte vado manifestando anche in forma scritta, mi ha *tenuto* in vita e mi ha quasi *dato* la salute. Che importanza ha per me se i miei amici asseriscono che questa mia attuale “libertà di spirito (*Freigeisterei*)” è una *risoluzione* (*Entschluß*) stravagante, alla quale mi aggrappo con i denti, estorta e imposta alle mie proprie inclinazioni?⁴³⁹

Nuovamente, dunque, Nietzsche condensa la propria filosofia dei precedenti sei anni nella significativa espressione *Freigeisterei*. In questo caso, tuttavia, il filosofo affronta la questione da un diverso punto di vista, trovandosi a dover chiarire un malinteso: i suoi amici sembrano aver interpretato il suo ricorso all’ideale dello spirito libero come una forma di imposizione, ovvero una decisione presa nonostante, e anzi contro, la propria inclinazione naturale. Come emerge dalla lettera successiva, fu Erwin Rohde a utilizzare l’espressione «risoluzione stravagante» per riferirsi alla scelta di Nietzsche, per il filologo evidentemente incomprensibile, di abbandonare le posizioni della *Nascita della Tragedia* per abbracciare l’ideale della libertà di spirito. Nella sua lettera di risposta all’amico, per parte sua, Nietzsche scrive:

Quanto a me - amico carissimo, guarda di non cadere proprio ora in errore su di me. Bene, ho una “seconda natura”, ma non per distruggere la prima, bensì per *reggere* a questa. La mia “prima natura” mi avrebbe distrutto già da un pezzo - anzi, mi aveva già quasi distrutto.⁴⁴⁰

Non è insolito che Nietzsche modifichi le proprie posizioni al variare dei suoi interlocutori. Un confronto fra le lettere a Rohde e von Bülow con quella - di poco precedente - a Lou von Salomé consente, mi sembra, una riflessione interessante. In tutti e tre i casi Nietzsche si esprime, dilungandosi più o meno a seconda del destinatario della lettera, sulla sua produzione passata. Mentre con Rohde e von Bülow, però, sembra sentire l’esigenza di difendere il suo ideale dello spirito libero, nella lettera a Lou Salomé Nietzsche allude al fatto che questo ideale sia stato superato. A ben guardare, in realtà, Nietzsche accenna a un superamento delle precedenti posizioni anche nelle due lettere agli amici, sebbene in forma meno esplicita: a von Bülow, infatti, scrive di star pensando «a qualcosa di nuovo», mentre a Rohde confessa di non sopportare più l’atteggiamento

⁴³⁹ eKGWB/BVN-1882,344 Traduzione modificata.

⁴⁴⁰ eKGWB/BVN-1882,344

moralistico e di avere davanti a sé «la cosa più importante». Per quanto rischi di risultare pedante, questa analisi mette bene in luce la coesistenza dell'ideale di spirito libero da un lato, anche solo come punto di riferimento retrospettivo, e dall'altro di una novità che dovrebbe permetterne il superamento. Resta innegabile che, per quanto lo spirito libero rappresenti una specie di pietra di paragone filosofica rispetto alla quale misurare tutti i passi successivi, su di esso sembra gravare - proprio nei mesi invernali del 1882 - una nuova «risoluzione» che farà spazio alla figura di Zarathustra.

Le lettere del dicembre 1882 sono contraddistinte dalle schermaglie con Lou e Paul Rée e dal racconto delle sofferenze causate dalla rottura con i due agli altri corrispondenti abituali. Passa così quasi del tutto in secondo piano il fatto che Nietzsche stia lavorando, nei ritagli concessigli dal suo stato psichico tutt'altro che sereno, al «migliore» dei suoi libri, un'opera di cui annuncerà l'avvenuta stesura in una serie di lettere datate al primo febbraio.⁴⁴¹ Torniamo però brevemente al mese di dicembre, ovvero al periodo del concepimento della nuova opera. Vorrei concentrarmi in particolare su un ridotto gruppo di frammenti postumi che è possibile datare con buona approssimazione (grazie alla presenza, nelle stesse pagine, di un abbozzo di lettera a Lou Salomé) proprio a quel mese del 1882: gli appunti in questione - il gruppo 6 dell'inverno 1882-1883 secondo l'edizione Colli-Montinari dei frammenti postumi - possono a mio avviso offrire un'interessante chiave di lettura a proposito di una svolta nel pensiero di Nietzsche sullo spirito libero.

Nel primo frammento del gruppo, il 6[1], il filosofo fa un'interessante ammissione: «Mi ero soltanto *illuso* di essere al di là del bene e del male».⁴⁴² Si tratta di una riflessione che si colloca a metà strada fra una rilettura del proprio passato e una dichiarazione di intenti in vista dei passi successivi del suo pensiero. Il tentativo di giungere a un punto di vista «al di là del bene e del male», dunque, si presenta come l'obiettivo programmatico di ogni nuova fatica del filosofo. Eppure, alla luce di quanto visto finora, tale ammissione potrebbe apparire sorprendente: non era già stato lo scopo della filosofia dello spirito libero quella di proporre una vita libera dalla morale come risultato di una critica della morale? In *Aurora* Nietzsche non aveva già riconosciuto il principio autodistruttivo di una morale che fa della verità uno dei suoi valori fondamentali? Ebbene Nietzsche, da attento lettore di se stesso, risponde di no, che si è trattato di un'illusione della quale egli è stato il primo a cadere vittima:

⁴⁴¹ Cfr. eKGWB/BVN-1883,370; eKGWB/BVN-1883,372 (A Franz Overbeck: «Nel frattempo ho scritto, nel giro di soli venti giorni, il mio libro migliore»).

⁴⁴² eKGWB/NF-1882,6[1] Traduzione modificata

Mi ero soltanto *illuso* di essere al di là del bene e del male.

Anche la libertà di spirito (*Freigeisterei*) era stata un'azione morale

1) in quanto onestà (*Redlichkeit*)

2) in quanto coraggio

3) in quanto giustizia

4) in quanto amore

Avevo conservato *me stesso* come *colui che determina i valori*.

Non ho fatto altro che criticare la *pratica* della morale fino ad oggi.⁴⁴³

Se tutto il percorso di liberazione dello spirito può essere letto come un'azione morale, dunque, qui Nietzsche riconosce che il fatto stesso di pronunciare giudizi morali rientra nella pratica morale. E si spinge persino un passo oltre, ammettendo che la sua stessa filosofia della libertà di spirito è rimasta incompiuta nella misura in cui non è approdata a una dimensione «al di là del bene e del male».

Prima di prendere in considerazione i quattro sensi in cui la libertà di spirito può ancora essere considerata un'azione morale, mi sembra interessante soffermarmi su un'altra significativa affermazione di Nietzsche in questo ricco frammento: «Avevo conservato *me stesso* come *colui che determina i valori* (*ich behielt mich übrig als Werthansetzenden*)».⁴⁴⁴ In altre parole, il percorso filosofico di critica della morale si è mosso ancora all'interno di un universo di valori e non al di sopra di ogni giudizio di valore. L'affermazione sopra citata è significativa, oltre che dal punto di vista del contenuto, anche da quello puramente formale: ricalca infatti perfettamente, tanto da riprenderla quasi alla lettera, la critica che Nietzsche aveva rivolto agli spiriti liberi settecenteschi in un già citato frammento postumo del 1876. In quell'occasione il filosofo lamentava che l'immagine dello spirito libero fosse rimasta incompiuta nel secolo precedente, accusando i suoi predecessori di aver «conservato se stessi [*sie behielten sich übrig*]».⁴⁴⁵ Proprio come gli spiriti liberi del Settecento, anche lo spirito libero Nietzsche riconosce di aver conservato se stesso, criticando la morale ma sulla base di valori da lui determinati. Il filosofo non fa mistero di quali siano i valori in questione, esponendoli addirittura in un elenco numerato: onestà, coraggio, giustizia e amore. I termini utilizzati da Nietzsche rimandano tutti, in modo più o meno esplicito, a passaggi significativi delle

⁴⁴³ *Ibid.*

⁴⁴⁴ *Ibid.* Sul tema della creazione dei valori nella prima parte di *Così parlò Zarathustra*, cfr. il capitolo *Dei mille e uno scopi*, nel quale Nietzsche interpreta il relativismo dei valori come il prodotto di differenti creazioni di valori. Ogni popolo valuta, ovvero crea valori, ma per conservarsi deve creare valori diversi da quelli dei vicini.

⁴⁴⁵ KGWB/NF-1876,16[55]

opere che costituiscono i suoi sei anni di *Freigeisterei*. La *Redlichkeit*, l'onestà, non può che ricordare l'atteggiamento dello spirito libero nei confronti della verità, almeno a partire da *Umano, troppo umano* e in particolare in *Aurora*, dove non a caso il concetto di *Redlichkeit* accompagna l'ideale della passione della conoscenza.⁴⁴⁶ Alla *Redlichkeit* si appaia anche, come giustamente osservato da Marco Brusotti, il sentimento della *Gerechtigkeit*, ovvero della giustizia, nella misura in cui l'onestà plasma la coscienza di sé del pensatore, e la giustizia ne definisce la relazione con il mondo: «[...] l'istinto della sincerità (*Redlichkeit*) vero me stesso, della giustizia (*Gerechtigkeit*) verso gli oggetti sia così forte che la sua gioia superi il valore degli altri tipi di piacere e questi ultimi gli siano, in caso di necessità, sacrificati del tutto o in parte».⁴⁴⁷

Anche la *Tapferkeit*, il coraggio, è un valore strettamente legato al rapporto dello spirito libero con la conoscenza. Non a caso, infatti, egli appare sprezzante del pericolo di navigare mari inesplorati del sapere (da cui la fortunata immagine metaforica di Colombo) e dall'altro pronto ad affrontare con lo stesso coraggio la solitudine e le sfide impostegli dal suo modo di pensare.⁴⁴⁸ E infine l'amore, *Liebe*, riecheggia evidentemente il valore fondamentale di *Aurora*, quella passione della conoscenza tanto forte da scardinare ogni principio morale e che qui, però viene scoperta essere essa stessa tale. «Tutti i sentimenti» scriverà Nietzsche qualche pagina più avanti, nel frammento 6[4], «sono tinti di morale».⁴⁴⁹

È lecito allora domandarsi cosa resti del progetto filosofico di Nietzsche una volta smascherati i sentimenti che hanno caratterizzato l'atteggiamento dello spirito libero nei confronti della verità come un residuo di morale. Quale diventa lo scopo del filosofo alla luce di questa realizzazione? La risposta di Nietzsche in queste pagine non potrebbe essere più chiara: «Tentativo di un al di là del bene e del male».⁴⁵⁰

Come accennato in precedenza, agli inizi di febbraio Nietzsche presenta lo *Zarathustra* agli amici Overbeck e Köselitz, definendolo il suo libro più importante, il punto

⁴⁴⁶ eKGWB/M-482. Sulla questione dell'onestà come valore dell'uomo della conoscenza e il suo rapporto con l'ideale della *Leidenschaft der Erkenntnis*, cfr. M. Brusotti, *Die Leidenschaft der Erkenntnis*, in particolare i paragrafi «Von der "Passion für Abstrakta" zur "Leidenschaft der Redlichkeit"» e «Geschichte der Redlichkeit», pp. 110-132.

⁴⁴⁷ eKGWB/NF-1880,6[67], cfr. M. Brusotti, *op. cit.*, p. 112.

⁴⁴⁸ A questo proposito Brusotti (*op. cit.*, p. 197-198) osserva inoltre che la *Tapferkeit* rappresenta per Nietzsche, nel quadro di una visione eroica dell'impresa scientifica e filosofica, rappresenta la forza che si oppone alla malinconia che inevitabilmente si accompagna all'onestà intellettuale.

⁴⁴⁹ eKGWB/NF-1882,6[4]

⁴⁵⁰ *Ibid.*

culminante della sua opera. Il filosofo è ancora in dubbio se accettare l'invito di Malwida von Meysenburg a raggiungerlo a Roma, tentato anche dalla prospettiva di avere a disposizione una copista a cui dettare il manoscritto per la stampa della sua ultima fatica. Alla fine però, pur con grandi difficoltà, procederà personalmente alla copiatura. Il giorno dopo avere inviato il manoscritto per la stampa all'editore Schmeitzner, Nietzsche viene raggiunto dalla notizia della morte di Wagner, che lo getta in uno stato di profonda prostrazione. Nel frattempo, il processo di pubblicazione della prima parte di *Così parlò Zarathustra*, che pure il filosofo era riuscito a scrivere e preparare per la stampa in tempi estremamente ridotti, procede a rilento.

Il 2 aprile 1883 il Nietzsche scrive a Köselitz a Venezia spiegando che la pubblicazione della prima parte di *Così parlò Zarathustra* è bloccata da una serie di innari cristiani in attesa di andare in stampa per la Pasqua imminente. Ormai vicino alla pubblicazione di quella che considera la sua opera più importante, Nietzsche si pone alcuni interrogativi di considerevole interesse:

Come si deve classificare propriamente questo *Zarathustra*? Direi quasi fra le "sinfonie". Quel che è certo è che con questo lavoro sono entrato in un altro mondo - lo "spirito libero" è realizzato (*erfüllt*). O no?⁴⁵¹

Come interpretare l'enigmatico passaggio conclusivo della lettera? Lo *Zarathustra* si deve leggere come l'espressione massima della filosofia dello spirito libero o come il primo passo verso un nuovo spirito libero, dal momento che Nietzsche ha ormai riconosciuto anche nella libertà di spirito un residuo di moralità? E come leggere invece quell'*oder* conclusivo? Un accenno a un percorso ancora da compiere, a una meta dello spirito libero che non può ancora considerarsi raggiunta?

Proviamo a formulare un'ipotesi basandoci in primo luogo su altri indizi contenuti nell'epistolario, prima di passare a prendere in considerazione l'opera vera e propria.

Nell'aprile del 1882 Overbeck suggerisce a Nietzsche di rientrare a Basilea come professore di tedesco al liceo. Il filosofo riflette sulla proposta dell'amico, prendendo seriamente in considerazione l'idea di tornare a dedicarsi all'insegnamento. Qualche giorno dopo, però, al termine di una fase insolitamente positiva sia dal punto di vista dell'umore che della salute, Nietzsche scrive a Overbeck per informarlo di aver preso una decisione al riguardo:

⁴⁵¹ eKGWB/BVN-1883,397 Traduzione modificata.

[...] non appena la salute e il tempo si rimettono al bello, riconosco dentro di me che, pur se tra enormi sofferenze, mi muovo deciso verso una *meta* per la quale vale sicuramente la pena di fare una vita dura e difficile. [...] Fare l'*insegnante*: certo, sì, questo avrebbe ora su di me un effetto davvero benefico. Ma c'è qualcosa di *più importante*, al cui confronto la professione di insegnante, per quanto utile ed efficace, varrebbe al massimo ad alleggerirmi l'esistenza, come ricreazione. E soltanto quando avrò *adempiuto il mio compito* riuscirò a vivere con la coscienza tranquilla quel genere di esistenza che tu desideri per me. - Ma forse l'*ho* adempiuto?⁴⁵²

Nella percezione di Nietzsche, dunque, il suo percorso filosofico non è ancora completato. E dal momento che la prima parte dello *Zarathustra* è ormai pronta e in attesa di andare in stampa, tutto lascia intendere che tale compito non sia stato adempiuto neppure in questo scritto, per quanto Nietzsche lo consideri importante. Di nuovo, però, come nel caso analizzato sopra, il filosofo conclude la sua riflessione con un interrogativo criptico: e se invece, si chiede, il compito fosse già stato adempiuto?

È invece un'altra, o meglio sono altre due le lettere di questo periodo sulla base delle quali è possibile trarre una conclusione circa il ruolo del primo *Zarathustra*. A Malwida von Meysenbug e, il giorno dopo, anche a Heinrich Köselitz, Nietzsche scrive sostenendo di aver compiuto la follia di «scrivere i *commenti* prima del testo».⁴⁵³ Il testo in questione è, naturalmente, la prima parte dello *Zarathustra*, che qui viene dunque presentata come un compendio poetico della filosofia contenuta nelle opere che vanno da *Umano, troppo umano* alla *Gaia scienza*. Si tratta, come è evidente, della serie della *Freigeisterei*, che come abbiamo visto si concludeva con l'annuncio della venuta di Zarathustra nell'ultimo aforisma della *Gaia scienza*. Se questa lettura è certamente fondata o quantomeno rispecchia le intenzioni interpretative dell'autore, ritengo che debba essere mitigata da un'osservazione. Pur essendo Nietzsche stesso, infatti, a suggerire che il contenuto esplosivo di Zarathustra fosse già stato espresso, in altra forma, nelle opere dei sei anni precedenti, il filosofo sottolinea a più riprese che la pubblicazione della sua ultima fatica avrà un impatto ancora più devastante sulla sua popolarità, ed è improbabile che questa previsione possa essere giustificata dalla mera introduzione di una novità stilistica. Come

⁴⁵² eKGWB/BVN-1883,403

⁴⁵³ eKGWB/BVN-1883,404 Cfr. anche la lettera successiva a Köselitz, dalla quale emerge anche con maggiore chiarezza quali siano le opere che Nietzsche considera «commenti». Su questo stesso tema, sebbene in termini differenti, cfr. anche la lettera di fine giugno 1883 a Carl von Gersdoff, che accompagna l'invio della copia omaggio della prima parte di *Così parlò Zarathustra*: «Non lasciarti ingannare dall'impronta leggendaria di questo libriccino: dietro ognuna di quelle parole semplici e inconsuete c'è il mio *credo più profondo* e la mia *intera filosofia*».

minimo, dunque, si dovrebbe ammettere che Nietzsche ha, in questa fase, una posizione non univoca sullo statuto dello *Zarathustra* rispetto alle sue precedenti opere filosofiche. Tenendo a mente questo aspetto, resta indubbio che per gli scopi di questo lavoro sia utile dare credito all'interpretazione dell'autore e domandarsi se sia vero che Nietzsche abbia scritto i commenti prima del testo e se, di conseguenza, sia plausibile che la dottrina insegnata da Zarathustra sia in realtà una filosofia dello spirito libero.

5.2 La prefazione e la prima parte

Come si è visto sopra, il primo paragrafo della prefazione dello *Zarathustra* riproduce alla lettera l'ultimo aforisma del quarto libro della *Gaia Scienza*: Zarathustra scende dalla montagna dove ha vissuto in completa solitudine per dieci anni perché, ormai traboccante della propria saggezza, sente la necessità di condividerla con gli uomini e annunciare loro l'avvento del superuomo. In una struttura circolare, la prima parte dello *Zarathustra* si concluderà con un capitolo intitolato *La virtù che dona*, nel quale Zarathustra esprime nuovamente la necessità di un suo «tramonto», invita gli uomini a restare fedeli alla terra, annuncia l'avvento del superuomo e, al contrario di quanto avvenuto nel prologo, si ritira nella solitudine: «E ora vi ordino di perdermi e di trovarvi; e solo quando mi avrete tutti rinnegato io tornerò tra voi». ⁴⁵⁴ La stessa frase verrà poi posta in esergo alla seconda parte dell'opera.

Tornando al prologo, la prima descrizione di Zarathustra che Nietzsche fornisce ai suoi lettori è quella datane da un «vegliardo» in cui il profeta si imbatte nella foresta, appena disceso dalla montagna. Significativamente, le prime parole dell'anziano caratterizzano Zarathustra come un *Wanderer*, un viandante: «Questo viandante non mi è sconosciuto: alcuni anni fa è passato di qui. Zarathustra era il suo nome; ma egli si è trasformato». ⁴⁵⁵ Nel prosieguo si apprende che egli ha «vissuto nella solitudine come in un mare», e più avanti Zarathustra viene detto «uccello fra gli uccelli», richiamando così motivi e metafore che abbiamo avuto modo di trattare nei paragrafi precedenti, in quanto da sempre legati alla riflessione sulla libertà di spirito.

Lasciato il vegliardo, Zarathustra continua il suo cammino fino a raggiungere la città più vicina, dove trova una grande folla radunata sulla piazza del mercato in attesa dell'esibizione di un funambolo. Zarathustra si rivolge alla folla annunciando il futuro

⁴⁵⁴ eKGWB/Za-I-Tugend-3

⁴⁵⁵ eKGWB/Za-I-Vorrede-2

avvento del superuomo, ma le sue parole vengono accolte da una risata di derisione. Mentre il funambolo inizia il suo pericoloso attraversamento della fune, Zarathustra parla ancora alla folla del periglioso cammino dell'uomo, paragonato a un «cavo teso fra la bestia e il superuomo».⁴⁵⁶ A questo punto il discorso di Zarathustra si trasforma in una sorta di invocazione basata sulla ripetizione della formula «*Ich liebe Den, welcher...* (Io amo colui che...))», con la quale Zarathustra propone un elenco di tipi umani, o forse sarebbe meglio dire di caratteristiche, che rappresentano il presupposto per l'avvento del superuomo. Non sorprende che molte di esse richi amino, in forma più o meno esplicita, posizioni sostenute da Nietzsche nei suoi scritti precedenti. Zarathustra afferma, per esempio, di amare colui che «vive per la conoscenza e vuole conoscere, affinché un giorno viva il superuomo». La conoscenza, che fin da *Umano, troppo umano* costituisce uno dei nuclei tematici fondamentali della riflessione filosofica di Nietzsche in quanto scopo dello spirito libero, diventa un presupposto per la vita del superuomo, la cui venuta viene proiettata in un futuro per il momento non meglio definito («un giorno», scrive Nietzsche in queste pagine). Se il superuomo è il nuovo ideale di Nietzsche, si può dire che Zarathustra indichi il suo ideale passato come presupposto fondamentale che aprirà la strada alla sua realizzazione:

Io amo colui che è di spirito libero (*Ich liebe Den, der freien Geistes und freien Herzens ist*): il suo cervello, in tal modo, non è altro che le viscere del cuore, ma il suo cuore lo spinge a tramontare.⁴⁵⁷

Ripercorriamo brevemente il prosieguo del prologo: in risposta al discorso di Zarathustra la folla tace, innescando la sua reazione indignata e spingendolo a parlare, nella speranza di «fare appello alla fierezza» dei suoi interlocutori, del tipo di uomo per lui più disprezzabile: l'ultimo uomo. Soltanto allora la folla si desta, invocando a gran voce l'ultimo uomo e rifiutando espressamente il superuomo di Zarathustra. Nel frattempo, un pagliaccio compare all'improvviso sulla fune e supera d'un balzo il funambolo, che inesplica e rovina al suolo, ferendosi gravemente. Mentre la folla si disperde, Zarathustra resta al suo fianco nei suoi ultimi istanti di vita, e poi lascia la piazza e la città portando con sé il cadavere dell'uomo. Segue un'amara riflessione sulla necessità di cercarsi «compagni di viaggio e non cadaveri, e neppure greggi e fedeli. Compagni nella creazione

⁴⁵⁶ eKGWB/Za-I-Vorrede-4

⁴⁵⁷ *Ibid.*

cerca il creatore, che scrivano nuovi valori, su tavole nuove». ⁴⁵⁸ Ecco che fa la sua comparsa, già in queste prime pagine dello *Zarathustra*, il problema della creazione dei valori. Si tratta di una questione significativa, dal momento che - come si è visto - è proprio su questo tema che Nietzsche individua il punto di svolta che apre a una nuova fase della sua filosofia. Allo spirito libero che risparmiava se stesso «come colui che determina i valori» risponde il creatore Zarathustra, in cerca di compagni che scrivano «valori nuovi, su tavole nuove». E questo processo trova senz'altro la sua espressione metaforica più esplicita nel discorso delle tre metamorfosi.

«Tre metamorfosi io vi nomino dello spirito»: così si apre quello che è senz'altro fra i più celebri capitoli di *Così parlò Zarathustra*. ⁴⁵⁹ Come è noto, si tratta di «come lo spirito diventa cammello, il cammello leone, e infine il leone fanciullo». Un'analisi puntuale di questo paragrafo eccede le competenze e gli scopi di questo lavoro, è tuttavia possibile proporre una lettura alla luce del nostro argomento di interesse. Per quanto possa apparire contro intuitivo, la prima metamorfosi - attraverso la quale lo spirito diventa cammello - rappresenta uno stadio fondamentale del processo di liberazione dello spirito.

Molte cose pesanti vi sono per lo spirito, lo spirito forte e paziente nel quale abita la venerazione: la sua forza anela verso le cose pesanti, più difficili a portare.

Che cosa è gravoso? domanda lo spirito paziente e piega le ginocchia, come il cammello, e vuole essere ben caricato. [...]

Non è forse questo: «[...] separarsi dalla propria causa quando essa celebra la sua vittoria? Salire sulle cime dei monti per tentare il tentatore?

Oppure è: nutrirsi delle ghiande e dell'erba della conoscenza e a causa della verità soffrire la fame dell'anima? [...]

Oppure è: scendere nell'acqua sporca, purché sia l'acqua della verità, senza respingere rane fredde o caldi rospi? ⁴⁶⁰

Lo spirito forte, trasformandosi in cammello, prende su di sé le difficoltà causate dalla ricerca della verità, senza tuttavia abbandonarla. Fra i pesi che il cammello è disposto ad accettare c'è quello di nutrirsi di conoscenza a costo di patire «la fame dell'anima», in una sorta di esercizio di onestà intellettuale che non può non ricordare l'atteggiamento dello spirito libero nei confronti della verità e della conoscenza. Allo stesso modo, il tema del distacco necessario dalla «propria causa» per intraprendere le vie solitarie della conoscenza scevra da pregiudizi e giudizi di valore richiama l'approccio del viandante, sempre pronto a rimettersi in cammino per non restare prigioniero di nessuna opinione.

⁴⁵⁸ eKGWB/Za-I-Vorrede-9

⁴⁵⁹ eKGWB/Za-I-Verwandlungen

⁴⁶⁰ *Ibid.*

Significativamente, è nella solitudine simboleggiata dal deserto che avviene la seconda metamorfosi, quella per cui il cammello si trasforma in leone: «Ma là dove il deserto è più solitario avviene la seconda metamorfosi: qui lo spirito diventa leone, egli vuol come preda la sua libertà ed essere signore del proprio deserto». Inoltre, la questione si fa leggermente più complessa con l'introduzione di una nuova figura, quella del drago, che rappresenta il «tu devi» e sulle sue squame si riflettono i valori millenari. È contro questo che il leone deve combattere per la affermazione, e non contro il cammello, del quale in effetti costituisce un'evoluzione piuttosto che un avversario. Alla costellazione di valori simboleggiati dalle squame del drago il leone contrappone il suo «io voglio», la sua liberazione da qualsiasi dovere. Per quanto si trattasse di una tappa in un percorso di liberazione, infatti, l'approccio del cammello costituiva - a una analisi più attenta - un ostacolo alla creazione di nuovi valori. E proprio nella capacità del leone di eliminare questi ostacoli risiede la sua necessità:

Fratelli, perché il leone è necessario allo spirito? Perché non basta la bestia da soma [...]? Creare valori nuovi - di ciò il leone non è ancora capace: ma crearsi la libertà per una nuova creazione - di questo è capace la potenza del leone.⁴⁶¹

In un'annotazione citata nel paragrafo precedente Nietzsche aveva riconosciuto nella propria filosofia della libertà di spirito una sopravvivenza della morale nella forma di specifici valori, e il fatto che qui senta il bisogno di distruggere i valori millenari simboleggiati dalle squame del drago grazie all'intervento del leone mi sembra decisamente significativo. Il leone, che trasforma in libertà vera e propria quella che per il cammello era ancora una necessaria imposizione, apre la strada a una nuova creazione. Il compito di percorrere questa nuova strada, tuttavia, non spetterà al leone bensì all'ultima delle metamorfosi: il fanciullo. A quest'ultimo è affidata la creazione di nuovi valori.

Mettiamo da parte il discorso sulle tre metamorfosi per prendere in esame un altro capitolo della prima parte dello *Zarathustra* in cui la liberazione di spirito viene presentata come una tappa in un percorso ancora non portato a termine. Nel capitolo *Dell'albero sul monte*, Zarathustra si imbatte in un giovane dall'aria stanca e sofferente. Vale la pena citare per esteso il passaggio in cui il ragazzo lamenta le sue difficoltà:

Da quando aspiro all'elevatezza non ho più fiducia in me stesso, e nessuno ha in me più fiducia, - come mai? Mi trasformo troppo rapidamente: il mio oggi è la

⁴⁶¹ *Ibid.*

confutazione del mio ieri. Spesso salto gli scalini, quando salgo, - e non vi è scalino che me lo perdoni. Quando sono in alto, mi ritrovo sempre solo. Nessuno parla con me, il gelo della solitudine mi fa tremare. Che vado cercando nell'elevatezza?⁴⁶²

Aspirare a mete e fini più elevati, sottoponendosi a continui superamenti di sé, è senz'altro fra i presupposti di un percorso di liberazione dello spirito, così come «il gelo della solitudine», il dubbio e la stanchezza ne sono la diretta conseguenza. Tanto più sorprendente risulta allora la diagnosi di Zarathustra: «Ancora non sei libero, tu *cerchi* ancora la libertà. [...] Colui che è liberato nello spirito deve però anche purificarsi. In lui sono ancora molti resti di carcere e di marciume: il suo occhio deve ancora diventare puro». ⁴⁶³

Non è più tempo, dunque di liberarsi *da* qualcosa. Al contrario, così come emerge fin dal capitolo sulle tre metamorfosi, si tratta di liberarsi *per* qualcosa, ovvero per la creazione di nuovi valori. Non a caso nel capitolo *Il cammino del creatore*, uno degli ultimi della prima parte dello *Zarathustra*, si legge:

Vi sono molti che hanno gettato via ciò che ancora valevano, quando gettarono via il loro assoggettamento. Libero da che cosa? Che importa questo a Zarathustra? Ma il tuo occhio deve limpidamente annunciarmi: libero *per che cosa*?⁴⁶⁴

Anche in questo capitolo domina il tema della solitudine e nel sospetto generato nel «gregge» dalla scelta di percorrere un cammino solitario, che richiama tanto il destino del viandante tanto il sospetto degli spiriti vincolati nei confronti dello spirito libero di cui Nietzsche aveva parlato in *Umano, troppo umano*. E a proposito della questione del proiettare la creazione di nuovi valori in un futuro prossimo e di attribuirne la capacità a un superuomo che Zarathustra può soltanto annunciare e per il quale può preparare il terreno con la sua «predicazione», sono significative le parole con cui questo capitolo si conclude: «Io amo colui che vuole creare al di sopra di se stesso e così perisce». ⁴⁶⁵

5.3 Seconda e terza parte

Come abbiamo accennato sopra, Nietzsche pubblicò singolarmente le diverse parti dello *Zarathustra*, mano a mano che le completava. La seconda parte venne composta

⁴⁶² eKGWB/Za-I-Baum

⁴⁶³ *Ibid.*

⁴⁶⁴ eKGWB/Za-I-Schaffender

⁴⁶⁵ *Ibid.*

nell'estate del 1883 e inviata all'editore Schmeitzner nel mese di luglio di quello stesso anno.

Al termine della prima parte Zarathustra, fallito il tentativo di comunicare la sua dottrina, si ritira nuovamente nella sua solitudine sui monti. Ancora una volta, tuttavia, il bisogno di condividere il suo messaggio lo spinge a lasciare il suo rifugio: «Ma la sua anima si riempì di impazienza e di desiderio verso coloro che amava: egli infatti aveva ancora molto da dar loro».⁴⁶⁶ È così che Zarathustra si rimette in cerca di un pubblico che, questa volta, gli presti ascolto: «Come un grido e un giubilo voglio correre su ampie distese di mare, finché non trovi le isole beate, dove i miei amici soggiornano».⁴⁶⁷

Data questa premessa, non stupisce che i discorsi della seconda parte mirino a escludere alcuni tipi umani dalla cerchia degli amici e compagni di Zarathustra, in alcuni casi scongiurando possibili malintesi. Prendiamo in esame, ad esempio, il discorso *Dei saggi illustri*, particolarmente rilevante per il nostro argomento perché vi si trova una contrapposizione fra i saggi riconosciuti come tali dal popolo e lo spirito libero:

Voi tutti, saggi illustri, avete servito il popolo e la superstizione del popolo! - e *non* la verità! E appunto per questo vi si è tributata venerazione. [...]
Ma colui che è odioso al popolo è come un lupo per i cani: è lo spirito libero, il nemico della catena, il non-adoratore, l'abitatore di boschi.⁴⁶⁸

Ai saggi che devono la loro fama all'aver presentato come verità le opinioni della maggioranza, Nietzsche contrappone lo spirito libero, odioso al popolo per il suo sbandierato distacco dalla maggioranza e dalle sue idee.

Più avanti, sempre a proposito dello spirito libero, si legge:

Nel deserto hanno abitato, da sempre, i veraci, gli spiriti liberi, come signori del deserto, ma nelle città abitano, ben foraggiati, i saggi illustri, - gli animali da tiro.

Si ricorderà che la seconda delle tre metamorfosi dello spirito, quella da cammello a leone, avveniva proprio «là dove il deserto è più solitario»; e il leone, proprio come lo spirito libero nel passo appena citato, veniva detto «signore del deserto». Il parallelismo fra il discorso *Dei saggi illustri* e quello delle *Tre metamorfosi* risulta ancora più evidente se si tiene conto che il cammello, ovvero il primo stadio delle metamorfosi dello spirito,

⁴⁶⁶ Za-II-Kind

⁴⁶⁷ *Ibid.*

⁴⁶⁸ Za-II-Weisen Traduzione modificata.

veniva definito «pieno di venerazione», laddove nel parlare dei saggi illustri Nietzsche fa dire al suo Zarathustra: «Ah, per imparare a credere in voi, dovrei vedervi prima di tutto spezzare la vostra volontà venerante».

In aggiunta a quella del deserto, inoltre, nell'opporre gli spiriti liberi ai saggi illustri Zarathustra ricorre a una serie di immagini e metafore da sempre connesse a questo tema. Ai saggi egli rimprovera, per esempio, di non essere aquile e dunque di non avere ali per sorvolare gli abissi; o ancora: «Voi siete per me dei tiepidi: ma fredda scorre ogni profonda conoscenza. Gelide sono le intime scaturigini dello spirito (Za-II-Weisen.)»; e infine contesta loro di non aver mai visto «la vela andare sul mare, rotonda e gonfia e tremante per l'impeto del vento?».

Nella seconda parte dello Zarathustra si afferma una tendenza al disprezzo per il presente e il passato e, di conseguenza, l'inclinazione a vedere nel futuro il luogo in cui si realizzerà il superuomo, e con esso il compito di Zarathustra, che afferma: «L'oggi e il passato sulla terra - ah, amici miei - questo è *per me* il massimo di ciò che non posso sopportare; e non saprei vivere, se non avessi anche la visione di ciò che necessariamente verrà».⁴⁶⁹ L'unica redenzione possibile per Zarathustra consiste nel preparare l'avvento di quella visione, trasformando ogni «così fu» in un «così volli che fosse», intento in cui si deve leggere un rimando da un lato all'atteggiamento del leone nelle tre metamorfosi e dall'altro all'affermarsi di una volontà creatrice e liberatrice. «Volere libera», scrive Nietzsche in queste pagine, e la più assoluta delle liberazioni è volere anche a ritroso, una chiara allusione al pensiero dell'eterno ritorno, che aleggia quasi minaccioso nelle ultime pagine della seconda parte di *Così parlò Zarathustra*, che si chiude con l'accento a un compito necessario e al tempo spesso troppo spaventoso per poter essere portato a termine: «Oh Zarathustra, i tuoi frutti sono maturi, ma tu non sei maturo per i tuoi frutti!».⁴⁷⁰

Terminata la stesura della seconda parte Nietzsche si rimette in viaggio e, dopo qualche tappa intermedia, giunge finalmente a Nizza, che elegge a propria stazione autunnale e invernale per gli anni successivi. Proprio qui, nella città francese che tanto gli ricorda l'amata Genova, il filosofo si prepara ad affrontare l'intricato problema di comunicazione rappresentato dalla terza parte di *Così parlò Zarathustra*, che verrà completata nel gennaio del 1884.

⁴⁶⁹ eKGWB/Za-II-Erloesung

⁴⁷⁰ eKGWB/Za-II-Stunde

In una lettera risalente a circa un mese prima della stesura di questa terza e ultima, almeno nei progetti dell'epoca, parte dell'opera, Nietzsche fornisce a Overbeck preziosi suggerimenti su come interpretare il ruolo della conoscenza nei suoi ultimi scritti:

Di tutte le buone cose da me scoperte, meno che mai vorrei gettare o dare per persa, come forse tu hai cominciato a sospettare, la "gaiezza della conoscenza (*Die Fröhlichkeit des Erkennens*)". Ora però, insieme a mio figlio Zarathustra, debbo innalzarmi a una gaiezza molto più elevata di quanto finora potessi esprimere a parole. La felicità che ho rappresentato nella *Gaia Scienza* è in sostanza la felicità di un uomo che comincia a sentirsi finalmente *maturo* per un compito veramente grande, e a non più dubitare del suo diritto a questo compito.⁴⁷¹

La gioia della conoscenza che aveva caratterizzato la produzione di Nietzsche fra *Umano, troppo umano* e *La gaia scienza*, dunque, non viene meno in *Così parlò Zarathustra*, ma deve essere inquadrata in un diverso contesto. Il progetto portato a termine in sei anni di *Freigeisterei* ha gettato le basi per un nuovo compito, un compito di immensa portata che è legato alla diffusione del pensiero dell'eterno ritorno e pertanto eccede l'instancabile ricerca del sapere alimentata dalla passione della conoscenza. In un certo senso è come se la *Gaia scienza* avesse preparato il terreno per la missione di Zarathustra, esattamente come la filosofia dello spirito libero è ciò che prepara gli uomini ad ascoltare le parole di Zarathustra.

Come si è visto, gli uomini a cui si rivolge idealmente Zarathustra nella prefazione presentano diverse caratteristiche degli spiriti liberi: la libertà di spirito si configura pertanto come una palestra in grado di preparare gli uomini ad accogliere le verità, a tratti cupe e spaventose, di cui Zarathustra si fa portavoce. Egli allora non insegna la dottrina dello spirito libero, bensì si rivolge a coloro che, avendo affrontato un percorso di liberazione dello spirito, sono preparati ad ascoltare le sue parole. Si potrebbe obiettare - e a ragione - che i primi discorsi di Zarathustra, in particolare nella prima parte, sembrano un condensato delle idee espresse nelle opere precedenti, ma è altrettanto vero che quei discorsi hanno uno scopo più che altro propedeutico rispetto al vero scopo di Zarathustra. Dunque la liberazione dello spirito è ciò che prepara alle verità di Zarathustra, ma non coincide con i suoi insegnamenti, così come - in *Al di là del bene e del male* - gli spiriti liberi saranno presentati come precursori dei filosofi del futuro, ma non si identificheranno del tutto con essi. Si ricorderà il passaggio di una lettera a Köselitz (eKGWB/BVN-1883,397) in cui Nietzsche sosteneva di aver realizzato lo spirito libero,

⁴⁷¹ eKGWB/BVN-1883,476

mettendo però subito in dubbio questa affermazione con l'enigmatico quesito: «O no?». L'esitazione del filosofo si può forse spiegare come segue: l'ideale dello spirito libero è compiuto nella sua funzione propedeutica, e al tempo stesso resta irrealizzato nella misura in cui rappresenta una forma di passaggio che ne precede un'altra, e anzi la rende possibile. Una lettura, quest'ultima, di cui mi sembra di poter trovare conferma nel discorso *La visione e l'enigma*.

Prima di arrivarci, però, è il caso di soffermarsi sulle prime pagine della terza parte di *Così parlò Zarathustra*, che si apre con un discorso dal titolo molto significativo per i nostri scopi: *Il viandante* (Der Wanderer). La seconda parte terminava con Zarathustra che, non sentendosi abbastanza maturo per i suoi frutti, abbandonava i suoi amici per ritirarsi di nuovo nella solitudine. In continuità diretta con la conclusione della seconda, la terza parte si apre con l'immagine del cammino solitario del *Wanderer* Zarathustra che avanza lungo il dorso di una montagna: «Io sono un viandante che sale su pei monti, io non amo le pianure e, a quanto sembra, non mi riesce di fermarmi a lungo».⁴⁷² La simbologia legata alle peregrinazioni solitarie, ai sentieri scoscesi che conducono a gelide vette contrapposte alle vallate avvolte dalla nebbia fanno parte del lessico filosofico nietzscheano a partire dall'epoca di *Umano, troppo umano*. In queste prime battute della terza parte dello *Zarathustra* se ne ritrova un vero e proprio condensato, con una prevalenza degli aspetti che caratterizzano più specificamente l'atteggiamento del viandante: l'incapacità di trovare fissa dimora, l'impossibilità di indugiare, la sete quasi inestinguibile di un continuo auto-superamento. Tuttavia, e la circostanza è poco sorprendente se si tiene conto di quanto detto finora a proposito del ruolo dello *Zarathustra* nel panorama dell'opera di Nietzsche, il percorso che egli si accinge a descrivere in queste pagine presenta una sua peculiarità:

E ancora una cosa io so: adesso mi trovo davanti alla mia ultima vetta, a ciò che più a lungo mi fu risparmiato. Ahimè, ahimè sono obbligato a salire su per il più duro dei sentieri! Ahimè, ho dato inizio alla più solitaria delle mie peregrinazioni!

Sottolineando la novità, oltre che l'inaudita difficoltà, del cammino che attende il viandante Zarathustra, Nietzsche sembra deciso a mettere una netta distanza fra questo e le «molte peregrinazioni solitarie della sua giovinezza, e le montagne e i dorsi e le vette che aveva già salito».⁴⁷³ Dopo aver scalato la sua ultima gelida vetta, esperienza sulla

⁴⁷² eKGWB/Za-III-Wanderer

⁴⁷³ *Ibid.*

quale tornerà nel dettaglio nel capitolo successivo, Zarathustra raggiunge il mare, che fin dalle opere del periodo genovese simboleggia la libertà e le avventure dello spirito, e si imbarca per lasciare le Isole Beate; sarà proprio a bordo di quella nave, poi, che deciderà di raccontare la visione dell'eterno ritorno. A questa complessa simbologia in cui si intrecciano il cammino e la navigazione, i ripidi sentieri montani e gli orizzonti sconfinati del mare (che nascondono entrambi vertiginosi abissi) il filosofo accenna anche in una lettera all'amico Erwin Rohde del 22 febbraio 1884: «Intanto proseguo il mio cammino, ma in realtà è un viaggio, un viaggio per mare - non per niente sono vissuto per anni nella città di Colombo. - - ». ⁴⁷⁴ Un'affermazione che è quasi una formalizzazione, sebbene non nel contesto di un'opera filosofica, di come per il filosofo il cammino del viandante e l'avventuroso viaggio per mare di Colombo si susseguano e sovrappongano quasi senza soluzione di continuità.

A bordo della nave su cui si è imbarcato dopo aver scalato l'ultima impervia cima, Zarathustra tace per due lunghi giorni. Al suo risveglio decide di raccontare la visione di cui è stato spettatore. Analizzare nel dettaglio l'enigma, la sua complessa simbologia, i suoi significati e le sue implicazioni ci porterebbe fuori strada. Ritengo invece che per lo scopo di questo lavoro sia ben più interessante soffermarsi sui destinatari del racconto di Zarathustra.

Si è ipotizzato che la filosofia dello spirito libero possa essere interpretata come una formazione spirituale, un esercizio propedeutico alla divulgazione del pensiero dell'eterno ritorno. La scelta dei suoi interlocutori da parte di Zarathustra è senz'altro significativa in tal senso, dal momento che egli decide di condividere la sua visione con un particolare tipo di uomini, e con loro soltanto: «A voi [...] a voi soli racconterò l'enigma che io vidi». ⁴⁷⁵

La caratterizzazione del pubblico è tanto accurata da non essere certamente stata lasciata al caso, tanto è vero che ricorre, ripetendosi quasi alla lettera, in due diversi passaggi di *La visione e l'enigma*: una volta prima che Zarathustra inizi il suo racconto, e la seconda al termine del discorso, quando Zarathustra invita i suoi ascoltatori a sciogliere l'enigma. Ecco dunque come vengono descritti gli unici considerati degni di ascoltare il racconto della visione: «A voi, temerari della ricerca e del tentativo (*den kühnen Suchern*,

⁴⁷⁴ eKGWB/BVN-1884,490

⁴⁷⁵ eKGWB/Za-III-Gesicht-1

Versuchern), e a chiunque si sia mai imbarcato con ingegnose vele sui mari terribili (*auf furchtbare Meere*)». ⁴⁷⁶ E poi, nel secondo passaggio: «Voi, uomini arditi che mi circondate! Voi, dediti alla ricerca e al tentativo (*Sucher, Versucher*), e chiunque tra di voi si sia mai imbarcato con vele ingegnose per mari inesplorati (*unerforschte Meere*)!».⁴⁷⁷

L'allusione all'aforisma 283 della *Gaia scienza* è chiara, e non può sfuggire al lettore attento, tanto più che nella seconda delle due occorrenze il filosofo si premura di utilizzare letteralmente la stessa espressione impiegata nel suo scritto precedente. Nella *Gaia scienza*, che come si è visto abbonda di metafore legate alla navigazione, Nietzsche auspicava l'avvento di una specie di «precursori (*vorbereitende Menschen*)» silenziosi, solitari e di libero spirito, in grado di «aprire la strada a un'epoca ancora più eccelsa e raccogliere l'energia di cui quella avrà un tempo bisogno». ⁴⁷⁸ A tale scopo, Nietzsche invitava i suddetti precursori a vivere pericolosamente e, ed è a questo che allude il passaggio dello Zarathustra, a «spedire le vostre navi su mari inesplorati (*unerforschte Meere*)!». È a costoro dunque che si rivolge Zarathustra: a chi ha saputo ascoltare e accogliere il suo invito e ha intrapreso la navigazione, dimostrando di essere pronto e degno di ascoltare il suo racconto. Nel rivolgersi ai «temerari della ricerca e del tentativo», inoltre, Zarathustra getta un ponte fra gli uomini della conoscenza della *Gaia scienza*, che era ancora necessario spronare a lasciare le acque conosciute e a vivere pericolosamente, e la figura del «tentatore» o «sperimentatore» (*Versucher*) che farà la sua comparsa nel capitolo sullo spirito libero di *Al di là del bene e del male*. In attesa di soffermarsi meglio su questa figura nel prossimo capitolo, alla luce di quanto visto mi sembra quantomeno plausibile che gli interlocutori ideali di Zarathustra siano coloro che hanno affrontato il percorso di liberazione dello spirito e sono di conseguenza preparati ad accettarne le verità.

Nelle pagine dello *Zarathustra*, e in particolare nella terza parte, Nietzsche alterna quasi costantemente la metafora della navigazione a quella del volo, alludendo a un futuro in attesa al di là del mare o sulle cime dei monti. La tensione verso un futuro gravido di speranza è una cifra stilistica tipica dello *Zarathustra*, ma alla quale il filosofo si era già mostrato incline nelle opere della *Freigeisterei*. L'idea di un compito da assolvere, di una meta da raggiungere è un elemento caratterizzante della filosofia di Nietzsche, prima nella

⁴⁷⁶ *Ibid.*

⁴⁷⁷ eKGWB/Za-III-Gesicht-2

⁴⁷⁸ eKGWB/FW-283

forma di un auspicabile rinnovamento culturale-politico, per poi presentarsi - a partire da *Umano, troppo umano* - associato all'ideale della conoscenza. Nello *Zarathustra*, la necessità di una proiezione futura diventa ancora più pressante a fronte del compito assunto da Zarathustra stesso, che si fa maestro dell'eterno ritorno e insieme annunciatore del tipo di uomini in grado di sopportare la verità che intende divulgare.

La tendenza a proiettare la propria meta nel futuro emerge anche nel capitolo più lungo della terza parte, *Di antiche tavole e nuove*, nel quale Zarathustra tiene un elaborato discorso in cui invita i suoi fratelli a «spezzare le antiche tavole». È giunto il momento, per gli uomini della conoscenza e fratelli di Zarathustra, di riconoscere che «bene» e «male» altro non sono che una «folle illusione»⁴⁷⁹, un'illusione che è necessario distruggere e superare, di cui ci si deve liberare in vista di una «nobiltà nuova». Il fatto che l'illusorietà delle idee di bene e male venga qui riconosciuta come problema fondamentale crea evidentemente un ponte con l'opera alla quale Nietzsche si dedicherà una volta conclusa la stesura della terza parte dello *Zarathustra*, ovvero *Al di là del bene e del male*. La necessità del superamento di questi concetti fallaci, inoltre, si lega a una serie di immagini fra le quali spicca - ancora una volta - quella della navigazione:

Fratelli miei, io vi consacro e vi indirizzo a una nobiltà nuova: io voglio che diventiate i genitori, gli allevatori, i seminatori dell'avvenire!⁴⁸⁰

La nuova nobiltà, dunque, consiste nello spezzare le antiche tavole e volgersi verso il futuro, nello specifico: «La terra dei vostri figli voi dovete amare: sia questo amore la vostra nobiltà nuova, - la terra non ancora scoperta nelle lontananze remote del mare!». L'invito ad amare la terra era stata una costante nei discorsi di Zarathustra anche nella prima parte, ma in questo caso rimanda alla dimensione metaforica del viaggio di Colombo, alla scoperta di nuove terre che attende chi ha il coraggio di intraprendere un viaggio pericoloso, tanto che della terra «dei figli» si dice che essa non è stata ancora scoperta e si trova nelle «lontananze remote del mare». E ancora, più avanti, si legge:

Ma colui che scoperse la terra “uomo”, scoprì anche la terra “futuro degli uomini”. Adesso siate navigatori coraggiosi e pazienti! [...] Macché patria! Laggiù il nostro timone vuole dirigersi, là dove è la terra dei nostri figli! Laggiù, lontano, più tempestosa del mare, si scatena il nostro grande anelito! -⁴⁸¹

⁴⁷⁹ eKGWB/Za-III-Tafeln-9

⁴⁸⁰ Za-III-Tafeln-12

⁴⁸¹ Za-III-Tafeln-28

5.4 Quarta parte: l'ombra e il buon europeo

Conclusa la stesura della terza parte dello *Zarathustra*, Nietzsche si prepara - come scrive in una lettera all'amico Franz Overbeck - a dedicare i successivi cinque anni alla «rielaborazione» della propria filosofia, un'impresa della quale lo *Zarathustra* costituiva un «vestibolo (*Vorhalle*)». ⁴⁸² Un'immagine, quella del vestibolo, che ben simboleggia il senso di continuità che Nietzsche intende stabilire fra lo *Zarathustra* e le sue opere precedenti da un lato (nella stessa lettera a Overbeck, infatti, scrive: «Nel rileggere *Aurora* e *La gaia scienza* del resto mi sono reso conto che quasi non vi è in queste opere una riga che non possa servire come introduzione, preparazione e commento al detto *Zarathustra*. È un fatto che ho scritto il commento *prima* del testo») e dall'altro con l'edificio principale della sua filosofia al quale ha intenzione di dedicarsi da quel momento in poi. Nietzsche trascorre l'estate del 1884, quella che fa seguito alla pubblicazione della terza parte dello *Zarathustra*, di nuovo in Engadina, a Sils Maria. Dopo essersi spostato per i primi mesi autunnali a Zurigo, ai primi accenni di freddo parte di nuovo per la riviera francese, intenzionato a dare una possibilità a Mentone, che ritiene meno caotica ma potenzialmente altrettanto salutare di Nizza. Proprio da Mentone, il 15 novembre 1884, Nietzsche scrive alla madre e alla sorella annunciando: «Se tutto va bene, a gennaio avrò bisogno di un tipografo per la 4ª parte di *Zarathustra*». ⁴⁸³ La lettera è occasionata dalla necessità di mettersi in cerca di un nuovo editore in seguito al fallimento di Schmeitzner. Preoccupato per il futuro dei suoi scritti, il filosofo non si stanca di insistere sull'importanza di riottenerli da Schmeitzner, e sottolinea che la vendita dovrà essere conclusa in tempo per la pubblicazione della quarta parte dell'opera, accennando anche a una quinta e una sesta parte, che nel frattempo sarebbero divenute indispensabili. Dopo qualche settimana trascorsa a Mentone, però, Nietzsche si vede costretto a riconoscere il fallimento del suo esperimento e a trasferirsi nuovamente a Nizza. Proprio qui, nella *Pension de Genève* che condividerà con Paul Lanzky, ammiratore con il quale intrattiene un rapporto contraddittorio e altalenante, procederà alla stesura della quarta parte di *Così parlò Zarathustra*, che sarà pubblicata in tiratura limitata e a sue spese all'inizio della primavera del 1885.

⁴⁸² eKGWB/BVN-1884,504

⁴⁸³ eKGWB/BVN-1884,556

Come le prime tre, anche quest'ultima parte dell'opera si apre con l'abbandono di Zarathustra della sua solitudine montana. Durante la discesa dalle vette egli si imbatte in una serie di figure che simboleggiano gli uomini superiori: i due re, la sanguisuga, il mago, il mendicante volontario, l'ombra. A proposito degli uomini superiori Nietzsche aveva scritto a Köselitz, in una lettera del 3 agosto 1883:

Secondo la mia convinzione vi sono uomini superiori e uomini inferiori, con molti gradi e differenze; ed è indispensabile che l'uomo superiore non solo stia più in alto, ma anche che abbia il *senso della distanza* [...] Se io ben comprendo il primo Zarathustra, egli intende appunto rivolgersi a coloro che vivendo nella calca e tra la canaglia, o diventano vittime di questo senso della distanza (cioè, in certe circostanze, del disprezzo), o devono fuggirlo.⁴⁸⁴

Gli uomini superiori della quarta parte dello *Zarathustra*, tuttavia, non sono unicamente vittime del disprezzo della «canaglia» nei loro confronti, ma anche e soprattutto della nausea che essi provano nei confronti di se stessi. Gli evidenti sintomi di nausea per se stessi manifestati dagli uomini superiori suscitano la compassione di Zarathustra che li spedisce, uno dopo l'altro, ad attenderlo nella sua caverna, dove tutti si riuniranno nelle pagine conclusive dell'opera.

Nel prosieguo ci soffermeremo in particolare su una delle figure che popolano la quarta parte di *Così parlò Zarathustra*, quella dell'ombra, che si rivela di considerevole importanza per gli scopi di questo lavoro. Gli appunti risalenti all'autunno-inverno 1884-1885, infatti, testimoniano di un'esitazione del filosofo, che prende in considerazione, come alternativa all'ombra, soluzioni quali il «buon europeo» e il «viandante». Come si è visto nel secondo capitolo, sia il buon europeo che il viandante presentano caratteristiche tali da essere assimilabili, se non addirittura sovrapponibili, allo spirito libero. Che un legame fra queste figure si conservi ancora nel momento in cui Nietzsche si trova a scegliere le maschere dell'uomo superiore da far incontrare a Zarathustra nell'ultima parte dell'opera è confermato dalle parole dello stesso Zarathustra il quale, rivolgendosi all'ombra, dice: «Il tuo pericolo non è lieve, libero spirito e viandante (*du freier Geist und Wanderer*)!». ⁴⁸⁵ È Nietzsche stesso, dunque, attraverso le parole di Zarathustra, a prospettare la possibilità di identificare l'ombra con lo spirito libero e il viandante. Prima di addentrarci nell'analisi del capitolo *L'ombra*, tuttavia, ricostruire il

⁴⁸⁴ eKGWB/BVN-1883,446

⁴⁸⁵ eKGWB/Za-IV-Schatten

percorso di questa figura negli appunti di Nietzsche nei mesi fra il 1884 e il 1885 permetterà di far emergere in luce ulteriori elementi di interesse.

I manoscritti di Nietzsche relativi al periodo di stesura della quarta parte di *Zarathustra* contengono numerose stesure preparatorie, frammenti poetici, raccolte di sentenze e progetti per l'opera che il filosofo deciderà poi di abbandonare. Fra questi ultimi, in particolare, spiccano numerosi schemi, sottoposti a continui rimaneggiamenti, delle figure che compariranno nell'ultima parte. Il primo elenco di questo genere corrisponde al frammento 29[24] dell'edizione Colli-Montinari:

Il viandante (assetato di sapere).
Il re.
L'indovino.
Il giovane della montagna.
Il giullare della grande città.
Il santo (*da ultimo*).
La schiera dei fanciulli.
Il poeta.⁴⁸⁶

Si tratta evidentemente di una versione preliminare, dal momento che quasi nessuna delle figure che vi compaiono sopravvivrà. La presenza del viandante, peraltro definito «assetato di sapere», è significativa perché, sebbene in definitiva la sua scelta ricada sull'ombra, in più di un passaggio dell'opera pubblicata Nietzsche utilizzerà la variante «viandante e ombra», creando un rimando ancor più esplicito all'opera intitolata a queste due figure.

Nello stesso taccuino, questa volta in un progetto più dettagliato del precedente, fa invece la sua comparsa il buon europeo: «Il buon Europeo: “ho commesso tutti i delitti. Amo i pensieri più pericolosi e le donne più pericolose».⁴⁸⁷ È possibile, anche sulla base di quanto emerso dagli scritti precedenti, che qui Nietzsche stia proponendo un'alternativa alla figura del viandante che appariva nell'appunto citato prima: se il buon europeo è tale in quanto sovranazionale e privo di fissa dimora, il viandante è, nella visione nietzscheana, colui che non si sente a casa in nessun luogo. E se il primo veniva descritto come «assetato di sapere», del secondo Nietzsche sottolinea la tendenza ad amare i pensieri più pericolosi invece ama i pensieri più pericolosi.

⁴⁸⁶ eKGWB/NF-1884,29[24]

⁴⁸⁷ eKGWB/NF-1884,29[51] L'accostamento fra pensieri e donne trova forse una spiegazione alla luce dell'assimilazione fra verità e donne con cui Nietzsche inaugurerà, di lì a qualche mese, la prefazione di *Al di là del bene e del male*. Il buon europeo sarebbe dunque colui che ama i pensieri e le verità più pericolose.

Nei frequenti rimaneggiamenti ai quali Nietzsche sottopone il progetto per la quarta parte dello *Zarathustra*, la figura del viandante e quella del «buon europeo» continuano ad alternarsi come opzioni possibili. Il frammento 29[57], ad esempio, è completamente dedicato alla caratterizzazione del *Wanderer*:

Viandante.

La nostalgia, non di un focolare, non di una casa paterna o di una patria, perché io non ebbi né l'una né l'altra: bensì la pena per non avere nessun focolare.⁴⁸⁸

Il viandante, dunque, non prova nostalgia di una casa o di una patria, bensì soffre perché non ne possiede; una condizione, questa dell'assenza di una patria a cui fare ritorno, che ne giustifica l'assimilazione con il buon europeo. Nel frammento subito successivo, poi, Nietzsche fa enumerare a Zarathustra gli uomini superiori, annoverando fra questi «il viandante senza meta e senza ritorno».⁴⁸⁹

Il quaderno in cui Nietzsche riporta in bella copia i primi appunti per l'ultima parte di *Così parlò Zarathustra*, espandendoli e rielaborandoli, si apre con uno schema ragionato dei temi da trattare nell'atto conclusivo dell'opera. Si tratta di un'utile chiave di lettura per interpretare la funzione degli uomini superiori:

In Zarathustra 4 è necessario dire *con esattezza* perché il «popolo eletto» *dovete prima essere creato*: è la contrapposizione fra le nature superiori ben riuscite e i falliti (caratterizzata dai visitatori).⁴⁹⁰

I «visitatori» della quarta parte dello *Zarathustra* rappresentano, secondo questo appunto di Nietzsche, nature superiori fallite, contrapposte alle nature superiori ben riuscite, ovvero le uniche alle quali Zarathustra può rivolgersi. Se le prime sono abbastanza forti e sane da accogliere il messaggio di Zarathustra, in ogni uomo superiore si cela un pericolo estremo, che egli deve riconoscere e descrivere.⁴⁹¹ In che senso, ci si deve allora chiedere, l'ombra rappresenta una natura superiore fallita? E qual è il pericolo estremo che si cela in essa? La risposta, come Nietzsche farà dire a Zarathustra nell'opera pubblicata, sta nella debolezza della sua volontà e nella sua tendenza a rinchiudersi in una gabbia.

⁴⁸⁸ eKGWB/NF-1884,29[57]

⁴⁸⁹ eKGWB/NF-1884,29[58]

⁴⁹⁰ eKGWB/NF-1884,31[2]

⁴⁹¹ *Ibid.* Nello stesso frammento Nietzsche scrive: «I buoni prendono partito *contro* l'uomo superiore (contro l'eccezione!)», una caratterizzazione che ricorda la contrapposizione fra spirito libero come eccezione e spirito vincolato come norma che abbiamo incontrato in *Umano, troppo umano*.

Continuiamo a seguire l'alternarsi di viandante e buon europeo negli appunti di Nietzsche. Qualche pagina dopo aver delineato gli obiettivi della quarta parte dello *Zarathustra*, infatti, in un altro elenco delle figure di cui Nietzsche intende popolarla compare di nuovo il buon europeo:

1. L'instabile, il senza patria, l'errabondo - che ha disimparato ad amare il suo popolo poiché ama molti popoli, il buon Europeo.⁴⁹²

In un altro abbozzo immediatamente successivo, Nietzsche insiste ancora sull'idea del «buon europeo», attribuendogli il compito di «raccontare le disavventure capitategli sul mare» e stabilendo così un nesso con la ricca metafora della navigazione che fa la sua comparsa nelle opere genovesi ma - come si è visto - trova ampio spazio anche nelle pagine di *Così parlò Zarathustra*.⁴⁹³

Il costante alternarsi e sovrapporsi delle varianti «viandante» e «buon europeo» diventa particolarmente evidente nel lungo frammento 32[8]. L'appunto contiene una raccolta di sentenze che nello *Zarathustra* confluiranno, quasi senza eccezione, nel capitolo *L'ombra*. Nel manoscritto, invece, si presentano raccolte sotto il significativo titolo *Nostalgia di casa senza casa*, e il sottotitolo *Il viandante*. Dopo aver esposto le sentenze in un elenco numerato, Nietzsche ne propone diversi raggruppamenti per aree tematiche, evidentemente allo scopo di dare forma a un piano più dettagliato per il capitolo definitivo. Fra i temi trattati spiccano la solitudine che caratterizza il percorso del viandante, le difficoltà, il gelo e i pericoli ai quali esso si espone.

Nel testo pubblicato nei *Frammenti postumi* il titolo della raccolta di sentenze è quello che abbiamo indicato sopra: *Heimweh ohne Heim - Der Wanderer*. Più avanti, in quello che è stato edito come lo stesso frammento, Nietzsche raggruppa le stesse sentenze sotto il titolo *Il buon europeo*. Il testo vero e proprio non subisce variazioni (a parte aggiustamenti minimi), tanto che Nietzsche non riscrive nuovamente le sentenze quando cambia il titolo della raccolta, ma si limita a riproporre i numeri che le identificano. Se ne può dedurre, pertanto, che siamo davanti a un capitolo dal contenuto ben definito, e che Nietzsche esiti soltanto sulla scelta della figura che dovrà illustrarlo nella quarta parte dello *Zarathustra*. Tale deduzione trova conferma anche nei manoscritti del filosofo. Nel quaderno Z-II-9, nel quale si trova - alle pagine 57 e 58 - proprio l'elenco di sentenze in questione, il titolo *Der guter Europäer* si intravede chiaramente sotto una cancellatura di

⁴⁹² eKGWB/NF-1884,31[10]

⁴⁹³ eKGWB/NF-1884,31[11]

Nietzsche, che vi appone poi, con inchiostro diverso e dunque con ogni probabilità in un momento successivo, il titolo con cui la raccolta ci è nota nei *Frammenti postumi*. L'intercambiabilità di queste due figure rappresenta quindi una costante, così come costanti sono le caratteristiche tipiche dello spirito libero che gli vengono attribuite: che la definisca «viandante» o «buon europeo», Nietzsche non fa mistero che questa figura sia un *freier Geist*, uno spirito libero, seppure di un genere particolare. È fondamentale, infatti, non perdere di vista il contesto in cui si inserisce questa riflessione, ovvero la «sfidata» di uomini superiori falliti che la quarta parte dello *Zarathustra* rappresenta. Che si parli di viandante o di buon europeo, Nietzsche intende presentare uno spirito libero, ma di volontà debole. Non a caso trentottesima delle sentenze - che compare sia nel piano per il «viandante» che in quello per il «buon europeo» - recita: «Uno spirito libero, ma una volontà debole; ali svolazzanti, ma una spina dorsale spezzata».⁴⁹⁴

I dubbi di Nietzsche continuano a manifestarsi nelle stesure preliminari degli ultimi capitoli dello *Zarathustra*: in una versione del *Canto del nottambulo* nella quale gli uomini superiori prendono la parola a turno, per esempio, compare il buon europeo⁴⁹⁵; mentre in una versione alternativa di *Il segno* compare finalmente «il viandante, che si chiamava l'ombra di Zarathustra», alternativa con cui il filosofo si avvicina a quella che sarà la sua scelta definitiva.⁴⁹⁶

A ben guardare, tuttavia, prima di scomparire del tutto nell'opera pubblicata trasformandosi nell'ombra, il «buon europeo» sopravvive fino a un ultimo schema della quarta parte di *Zarathustra*. Si tratta di un appunto contenuto nel quaderno Z II 9, e in particolare alla seconda pagina del manoscritto, dove si trovano affiancati due elenchi, uno relativo al contenuto della quarta parte dello *Zarathustra* e l'altro con gli argomenti da trattare nella rielaborazione di *Umano, troppo umano* che, come vedremo meglio nel prossimo capitolo, Nietzsche andava progettando proprio in quegli anni. Nella prima stesura del progetto per *Così parlò Zarathustra*, ovvero il frammento 32[16] dell'edizione Colli-Montinari, si legge: «Il sacrificio col miele. Il grido d'aiuto. Colloquio con i re. Il buon Europeo».⁴⁹⁷ Nietzsche poi cancella «der guter Europäer» (si tratta dell'unica

⁴⁹⁴ eKGWB/NF-1884,32[8]

⁴⁹⁵ eKGWB/NF-1884,32[13]

⁴⁹⁶ eKGWB/NF-1884,32[14]

⁴⁹⁷ eKGWB/NF-1884,32[16]

correzione apportata al progetto) e lo sostituisce con «Wanderer».⁴⁹⁸ Il buon europeo, però, non scompare del tutto, e anzi, ricompare in cima all'elenco di temi da trattare nella rielaborazione di *Umano, troppo umano* (nei frammenti postumi, il frammento 32[17]). Pur preferendogli l'ombra nello *Zarathustra*, dunque, Nietzsche non rinuncia alla figura del buon europeo, e sembra ripromettersi di affrontare la questione altrove, nell'opera a cui si accinge a dedicarsi.

Il capitolo *L'ombra* della quarta parte dello *Zarathustra* si apre con un tono scherzoso, per poi trasformarsi progressivamente in una malinconica confessione sulla solitudine nella quale la voce di Zarathustra e quella dell'ombra si confondono fino a diventare una.⁴⁹⁹ L'ombra, e con essa Zarathustra, esplicita fin da subito la sua natura di viandante (*Wanderer*), insistendo sulla sua condizione di eterno errante, senza meta né fissa dimora, e creando così un'allusione nascosta alle figure alternative che Nietzsche aveva preso in considerazione per questo capitolo. Segue un elenco di imprese che l'ombra avrebbe compiuto insieme a Zarathustra, elenco in cui l'identificazione fra il profeta e l'ombra è sottolineata dall'anafora «Con te (*Mit dir*)». Con Zarathustra l'ombra si è aggirata nelle regioni più fredde e remote, si è inoltrata in «tutte le cose più proibite, più triste, più lontane», ha «infranto ciò che il cuore venerava, rovesciato le pietre di confine e le immagini, inseguito i desideri più pericolosi».⁵⁰⁰ E davvero, prosegue: «Non c'è delitto di alcun genere, che io non abbia una volta superato».⁵⁰¹ Il lessico è quello che da sempre accompagna le imprese dello spirito libero nell'universo della conoscenza. Le regioni gelide e remote in cui egli si spinge volontariamente riecheggiano le vette innevate della conoscenza percorse dal viandante, e le cose «tristi e proibite» in cui si addentra richiamano l'identificazione fra verità e crudeltà che dai tempi di *Umano, troppo umano* è un nucleo centrale della riflessione di Nietzsche. Quanto ai «delitti più pericolosi» ai quali si fa riferimento nel testo, una chiave interpretativa viene proprio dai frammenti postumi citati in precedenza. Nel frammento 32[8], infatti, si leggeva: «Ho commesso tutti i delitti: i pensieri più pericolosi, le donne più pericolose».⁵⁰² Nietzsche non si riferisce dunque a delitti veri e propri, ma a delitti «del pensiero», fatti di idee e verità

⁴⁹⁸ L'edizione italiana riporta ancora il frammento nella prima versione, con «buon europeo», mentre in quella tedesca correttamente viene rispettata la cancellatura e la correzione di Nietzsche, e si legge «Wanderer».

⁴⁹⁹ Come osserva Sossio Giametta nel suo *Commento allo "Zarathustra"*, Bruno Mondadori, Milano 1996, pp. 270-273.

⁵⁰⁰ eKGWB/Za-IV-Schatten

⁵⁰¹ *Ibid.*

⁵⁰² eKGWB/NF-1884,32[8]

pericolose. Un ulteriore sguardo al frammento postumo in questione ci svela inoltre uno stretto legame fra l'immagine dei delitti e quella dello spirito libero. Un'altra sentenza contenuta nello stesso appunto, infatti, recitava: «Come? Ti chiami uno spirito libero? Hai già commesso tutti i delitti? Hai già spezzato il tuo cuore venerante?».⁵⁰³ E ancora, sempre nello stesso frammento, Nietzsche chiedeva: «Queste gabbie e cuori angusti - come vorrebbero possedere uno spirito libero? E chi non ha commesso tutti i delitti, come - - - ». L'aver commesso tutti i delitti, ovvero l'aver superato i pensieri più pericolosi, l'essersi liberati della venerazione anche per ciò che più si amava (elemento, quest'ultimo, che aveva caratterizzato anche la metamorfosi da cammello a leone) si configura come uno dei presupposti fondamentali per potersi considerare uno spirito libero. Non a caso il *freier Geist* veniva descritto, in uno dei progetti intitolati *Il buon europeo*, come «avvezzo ai pensieri più forti (più stimolanti), ai bagni più freddi».

Nello *Zarathustra*, tuttavia il percorso dell'ombra appare incompiuto, ed è qui che il tono del capitolo si fa più malinconico: «Che cosa mi è ancora restato? Un cuore stanco e sfrontato; una volontà instabile; ali per svolazzare qua e là; una schiena spezzata».⁵⁰⁴ Se è vero che l'ombra è uno spirito libero, dunque, è anche vero che la sua libertà è causa di stanchezza e di instabilità. La ricerca spasmodica della verità e l'addentrarsi volontariamente nei delitti del pensiero, in quei pensieri pericolosi e gelidi, hanno prodotto un senso di sazietà, di spossatezza, di nausea, quel disgusto che caratterizza tutte le figure di uomini superiori che popolano la quarta parte dello *Zarathustra*. La sofferenza del continuo viaggiare e del continuo rimettersi in cammino senza meta dell'ombra-viandante raggiunge il culmine nelle parole conclusive del suo monologo: «“Dov'è - la mia casa?”. Così chiedo e cerco e cercavo, e non ho trovato. O eterno essere dappertutto, o eterno essere in nessun luogo, o eterna - inanità del tutto!».⁵⁰⁵

Zarathustra, turbato dalle parole dell'ombra, interviene finalmente nel discorso, rispondendo: «Il tuo pericolo non è lieve, libero spirito e viandante!».⁵⁰⁶ Come si è accennato, Nietzsche aveva efficacemente riassunto il pericolo in questione in una sentenza: «Il pericolo di rinchiudere se stesso in una gabbia».⁵⁰⁷ Gli spiriti liberi come l'ombra corrono il pericolo di scambiare anche una prigionia per un luogo di beatitudine. Leggiamo, a tal proposito, il prosieguo del discorso di Zarathustra:

⁵⁰³ *Ibid.*

⁵⁰⁴ KGWB/Za-IV-Schatten

⁵⁰⁵ *Ibid.*

⁵⁰⁶ *Ibid.*

⁵⁰⁷ eKGWB/NF-1884,32[8]

Agli instabili come te, anche una prigione finisce per sembrare un luogo beato. Hai mai visto come dormono i delinquenti catturati? Dormono tranquilli, godono la loro nuova sicurezza.

Bada di non rimanere alla fine prigioniero di una fede ristretta, di una severa e dura illusione! Ormai, infatti, può sedurti e tentarti qualunque cosa sia ristretta e ben salda.⁵⁰⁸

A ben guardare, in effetti, il timore di Zarathustra si realizzerà appena qualche pagina più avanti. Nella caverna di Zarathustra, infatti, dopo aver intonato la canzone *Tra figlie del deserto*, il viandante e ombra (che ha ormai assunto questo nome esteso) si inginocchia insieme agli altri uomini superiori e si abbandona all'adorazione dell'asino. Di fronte a quello spettacolo, Zarathustra non può trattenersi dall'interrogare ognuno degli uomini superiori su un gesto che reputa folle. All'ombra, nello specifico, domanda:

E tu, disse Zarathustra al viandante e ombra, pretendi di chiamarti uno spirito libero? E ti dai a questi riti di idolatria pretesca?⁵⁰⁹

Deluso dalla reazione degli uomini superiori, Zarathustra è costretto a constatare il fallimento del suo ennesimo tentativo di procurarsi dei compagni:

Ebbene, dormono ancora, questi uomini superiori, mentre *io* sono sveglio: non sono *questi* i miei veri compagni! Io non attendo loro, qui sui miei monti. Io voglio andare alla mia opera, alla mia giornata: ma essi non intendono quali sono i segni del mio mattino, il mio passo - non è per loro un grido di risveglio.⁵¹⁰

Zarathustra infine non cede alla compassione per gli uomini superiori, scegliendo invece il suo compito e la serena e fiduciosa attesa dei suoi figli: «Il mio dolore e la mia compassione - che importa tutto ciò! Forse che miro alla *felicità*? Io miro alla mia *opera*! Orsù! Il leone è venuto, i miei figli sono vicini, Zarathustra si è maturato, la mia ora è venuta». Nelle battute conclusive dello *Zarathustra* non c'è spazio per gli uomini superiori, che, spaventati dal ruggito del leone, si danno alla fuga abbandonando la caverna di Zarathustra. È possibile che il disconoscimento dell'ombra nel finale dello *Zarathustra* corrisponda a un commiato dall'ideale dello spirito libero? Probabilmente no, e si può piuttosto supporre che dello spirito libero l'ombra rappresenti una versione mal riuscita.⁵¹¹

⁵⁰⁸ eKGWB/Za-IV-Schatten

⁵⁰⁹ eKGWB/Za-IV-Eselsfest-1

⁵¹⁰ eKGWB/Za-IV-Zeichen

⁵¹¹ Non a caso, infatti, in un passaggio sopra citato Zarathustra le rimproverava la pretesa, evidentemente ingiustificata dal suo punto di vista, di definirsi «spirito libero».

In questa breve sezione dedicata allo *Zarathustra*, dunque, si è avuto modo di vedere come Nietzsche non metta del tutto da parte la riflessione sullo spirito libero durante la stesura dell'opera che è generalmente considerata quanto di più lontano possibile dai suoi ideali illuministi. Da un lato, infatti, lo spirito libero sopravvive anche nelle pagine di *Così parlò Zarathustra* nella misura in cui il percorso di liberazione dello spirito viene presentato come una propedeutica all'ascolto della dottrina di Zarathustra. Dall'altro lato, tuttavia, l'ideale di spirito libero rivela la sua incompiutezza nel momento in cui l'ombra, che lo incarna nella quarta parte dello *Zarathustra*, si rivela incapace - proprio come il resto degli uomini superiori - di abbracciare in pieno la dottrina di Zarathustra e ricade simbolicamente nell'idolatria.

Del resto Nietzsche aveva già espresso insoddisfazione per l'imperfetta realizzazione del suo ideale in un appunto risalente alla prima fase di stesura dello *Zarathustra*. Ed è anche sulla base di quella considerazione che si appresta alla profonda revisione dei suoi scritti e alla stesura di *Al di là del bene e del male*, oggetto del prossimo capitolo.

Capitolo Terzo

Al di là del bene e del male
Un nuovo libro per spiriti liberi

La terza e ultima parte del presente lavoro verterà sull'evolversi dell'ideale di spirito libero in *Al di là del bene e del male*. La scelta di dedicare a quest'opera il capitolo conclusivo della è dettata da due principali motivazioni, alle quali si accennerà qui per poi approfondirle ulteriormente nel corso della trattazione. La prima è la constatazione del ruolo di primo piano che Nietzsche assegna allo spirito libero in quest'opera, e non solo dedicando a questa figura filosofica il secondo capitolo di *Al di là del bene e del male*. Lungi dall'essere limitato a quelle pagine, infatti, il tema dello spirito libero potrebbe essere letto - come in effetti è stato fatto - come il perno intorno al quale ruoterebbe l'intera struttura filosofica dell'opera.⁵¹²

La seconda motivazione, evidentemente legata a quella appena esposta, ha a che vedere con la complessa storia redazionale di *Al di là del bene e del male*. Inizialmente concepita come rielaborazione di *Umano, troppo umano* e poi come continuazione di *Aurora*, infatti, *Al di là del bene e del male* assume la sua fisionomia di opera autonoma in una fase avanzata della sua stesura. Sembra quasi che, pur avendo a un certo punto dovuto rinunciare al progetto di realizzare una seconda edizione, sostanzialmente riveduta, di *Umano, troppo umano*, Nietzsche abbia lo stesso scelto di realizzare un'opera che ricordasse il suo libro per spiriti liberi, instaurando con esso, a tratti, una sorta di dialogo a distanza. Le analogie strutturali e tematiche fra *Al di là del bene e del male* e *Umano, troppo umano* non sono certo sfuggite alla critica: per limitarsi ai due aspetti più evidenti, entrambi gli scritti sono divisi in nove «Hauptstücke», con tematiche simili e persino

⁵¹² L'ipotesi è stata avanzata da Volker Gerhardt nell'articolo *Ein alter Begriff für eine neue Zukunft. Das zweite Hauptstück: „der freie Geist“*, contenuto nella raccolta di Born, Marcus Andreas (ed.), *Friedrich Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse*, Berlino 2014. Gerhardt sostiene che il secondo capitolo di *Al di là del bene e del male* rappresenti una «erklärte Selbstpräsentation eines freien Geistes (un'esplicita auto-rappresentazione di uno spirito libero)» e che possa essere a ragione considerato il «capitolo centrale del libro (p. 48)». Gerhardt va anche oltre, osservando che in un certo senso lo spirito libero rappresenta il soggetto dell'intera opera, al punto da definire *Al di là del bene e del male* «lo scritto programmatico dello spirito libero *par excellence* (p. 50)». A questo scopo, egli propone una lettura dei vari Hauptstücke che compongono l'opera in funzione dello spirito libero: «È lui [lo spirito libero] che si libera dai pregiudizi dei filosofi di cui tratta il primo capitolo, a mettere da parte “l'essere religioso” di cui si parla nel terzo; ed è con lui che termina la “storia naturale della morale” che Nietzsche ricostruisce nel quinto capitolo» (p. 48). In quest'ultima parte del lavoro si è tenuta presente l'ipotesi di Gerhardt, indagandola sia a livello testuale (in termini di legame fra riflessioni sullo spirito libero nel Nachlass e distribuzione degli aforismi nell'opera) che tematico.

Il materiale postumo che analizzeremo, dai quaderni al manoscritto per la stampa, testimonia di numerosi ripensamenti e rimaneggiamenti ai quali Nietzsche sottopose *Al di là del bene e del male* prima della pubblicazione. In particolare, il gruppo di appunti dedicati allo spirito libero si presenta fra i più tormentati, con numerose riscritture, tagli e spostamenti degli aforismi in varie parti dell'opera, tanto che infine non esisterà perfetta corrispondenza fra titolo del capitolo e argomenti in esso trattati. Il che significa, in termini più espliciti, che non tutti gli aforismi sullo spirito libero in *Al di là del bene e del male* si concentrano nel capitolo a esso dedicato. Circostanza questa da cui si può trarre un'importante indicazione metodologica: sarebbe erroneo partire dall'assunto che tutta la riflessione sullo spirito libero in *Al di là del bene e del male* si esaurisca nel secondo capitolo, e pertanto non potremo limitarci a prendere in considerazione soltanto i ventuno aforismi che lo compongono. Non solo, sulla base del materiale a nostra disposizione è possibile ipotizzare che la riflessione sullo spirito libero risalente all'epoca di stesura di *Al di là del bene e del male* venga distribuita da Nietzsche non solo in altri capitoli dell'opera, ma anche nella *Prefazione di Umano, troppo umano* pubblicata nel 1886.⁵¹⁴ Per le ragioni sopra esposte parte del presente capitolo sarà dedicata alla ricostruzione della storia redazionale dell'opera, con particolare attenzione al suo rapporto con gli scritti precedenti e - dove possibile - all'universo di letture e interessi in cui essa si colloca. Stabilito il legame strutturale, e anzi quasi materiale, fra *Al di là del bene e del male* e *Umano, troppo umano*, si indagherà, facendo ricorso tanto al materiale manoscritto quanto a quello edito, l'evoluzione di alcune tematiche individuate nei capitoli precedenti, mostrando come il filosofo torni su vecchie questioni proponendo nuove soluzioni.

⁵¹³ Sul legame testuale fra *Umano, troppo umano* e *Al di là del bene e del male*, sul quale ci soffermeremo ampiamente, cfr. il *Kommentar zur Nietzsches Jenseits von Gut und Böse* a cura di Andreas Urs Sommer, in particolare la sezione dedicata alla storia redazionale dell'opera.

⁵¹⁴ L'ipotesi è avanzata da Beat Röllin nel suo *Nietzsches Werkpläne vom Sommer 1885* a partire da un'analisi del manoscritto per la stampa e dei quaderni dell'estate 1885; mentre Marco Brusotti, in "*Der schreckliche Grundtext homo natura*": *Texturen des Natürlichen im Aphorismus 230 von Jenseits von Gut und Böse*, ipotizza su base quasi esclusivamente tematica che Nietzsche possa aver rimandato il progetto di una «storia naturale dello spirito libero» alle prefazioni del 1886-1887.

«Lei avrà certo sentito intensamente quel che io provavo, ovvero la difficoltà che ho avuto questa volta a parlare (o ancora di più: a trovare un luogo *dal quale* potevo parlare), intendo dire subito dopo lo *Zarathustra*: ma ora che il libro mi sta davanti abbastanza chiaramente, mi sembra di aver superato questa difficoltà in modo tanto astuto quanto coraggioso. Per poter parlare di un «ideale» si deve creare una *distanza* e un luogo *situato più in basso*: in questo caso mi è tornato di grandissimo aiuto il tipo di «spirito libero» che avevo creato in precedenza.»

Lettera a Heinrich Köselitz, 20 luglio 1886

1. Storia redazionale

Portata a termine la pubblicazione della terza parte dello *Zarathustra*, Nietzsche non si lancia subito nella stesura di una nuova opera. Anzi, come risulta da una spesso citata lettera a Franz Overbeck del 7 aprile 1884, gli intenti del filosofo sono ben diversi: «Se quest'estate andrò a Sils-Maria, mi dedicherò a una revisione dei miei *metaphysica* e delle mie idee sulla teoria della conoscenza. Adesso mi devo addentrare passo passo in tutta una serie di discipline, perché ormai ho deciso di impiegare i prossimi cinque anni per la rielaborazione della mia "filosofia", per la quale col mio *Zarathustra* ho costruito un vestibolo». ⁵¹⁵ Non si tratta dunque di scrivere un'opera radicalmente nuova, ma di rielaborare e revisionare il proprio pensiero filosofico alla luce di un punto di svolta introdotto dallo *Zarathustra*. A questo scopo Nietzsche torna a consultare i suoi vecchi scritti, rileggendoli attentamente, ma i mesi successivi sono dedicati soprattutto, come si è visto, alla stesura della quarta parte di *Zarathustra*, pubblicata a proprie spese e per una ristretta cerchia di destinatari. Siamo arrivati così all'inverno del 1885 - per la precisione, il quarto *Zarathustra* viene annunciato a Peter Gast nel febbraio di quell'anno - e per il momento i progetti di rielaborazione delle prime opere filosofiche di Nietzsche non hanno fatto grandi passi avanti. Fra l'autunno del 1884 e i primi mesi del 1885, in effetti, i manoscritti di Nietzsche testimoniano grande impegno nella stesura del quarto *Zarathustra*, con numerosi abbozzi, progetti e riscritture, ma non sembrano concentrarsi sull'idea di una revisione completa delle proprie idee filosofiche. Soltanto nella primavera del 1884, dunque solo una volta data alle stampe anche l'ultima parte dello *Zarathustra*, Nietzsche riprenderà le sue riflessioni filosofiche, prendendo ad annotarsi anche diversi possibili titoli per una nuova opera. Tali appunti, fra cui spicca la possibilità di uno scritto sui «buoni europei» - figura che Nietzsche aveva scartato nella versione definitiva dell'ultima parte dello *Zarathustra*, preferendole l'ombra - si trovano nel

taccuino N-VII-1.

⁵¹⁵ eKGWB/BVN-1884,504

Approdato a Sils-Maria nel mese di giugno, Nietzsche incontra Luise Röder-Wiederhold, una vecchia conoscenza di Köselitz dei tempi di Zurigo. Si tratta di un incontro fortunato, dal momento che la nobildonna lo assisterà scrivendo sotto dettatura una serie di aforismi che confluiranno in gran parte in *Al di là del bene e del male*. «Mi ha fatto molto bene fino ad ora la vicinanza di una eccellente vecchia signora, la signora Röder-Wiederhold di Zurigo; sin qui ha scritto per me sotto dettatura quasi 3 ore tutti i giorni», riferisce soddisfatto Nietzsche alla madre il 26 giugno.⁵¹⁶ E ancora, qualche giorno più tardi, scrive a Resa von Schirnhofer: «Per il momento ho in casa l'eccellente signora *Röder-Wiederhold*; sopporta con una pazienza "angelica" il mio terribile "antidemocratismo" – le detto infatti per un paio d'ore al giorno i miei pensieri sui cari europei di oggi e di... *domani*». ⁵¹⁷ Nel corso dell'estate a Sils-Maria, dunque, Nietzsche dedica tre ore al giorno a dettare alla sua anziana assistente quelli che definisce i suoi pensieri antidemocratici sugli europei. Si tratta indubbiamente di una definizione vaga, ma tuttavia sufficiente a riconoscere quelli che saranno i tratti fondamentali della nuova opera. Il risultato di questo lavoro di dettatura si trova nel quaderno W-I-6. Per la formulazione degli aforismi il filosofo attinge al sopra citato taccuino N-VII-1, risalente alla primavera del 1885, nonché al quaderno W-I-4, in gran parte contemporaneo a W-I-6, e dunque presumibilmente utilizzato da Nietzsche per appuntarsi i propri pensieri in vista della dettatura. Ai primi di luglio, alla partenza della Röder-Wiederhold da Sils-Maria, la dettatura deve interrompersi. Nietzsche, tuttavia, non sembra pronto a pubblicare i suoi pensieri. Ancora qualche giorno prima della partenza della zurighese, infatti, scriveva a Franz Overbeck: «Ho dettato 2-3 ore quasi ogni giorno, ma la mia "filosofia", se ho il diritto di chiamare così ciò che mi tormenta fin nelle radici del mio essere, *non è più* comunicabile, per lo meno non attraverso la stampa». ⁵¹⁸ Sebbene il soggiorno estivo in Engadina abbia dato i suoi frutti, dunque, Nietzsche non sembra ritenerli ancora maturi per la pubblicazione. A più di un anno di distanza dalla lettera in cui comunicava a Overbeck la sua volontà di rielaborare completamente la sua filosofia, Nietzsche riprende nuovamente il discorso in una lettera a Elisabeth. Il filosofo informa infatti la sorella di voler rientrare quanto prima in possesso di tutte le copie rimaste invendute delle sue precedenti opere, desiderio in parte causato da una serie di difficoltà incorse nel rapporto con l'editore Schmeitzner.

⁵¹⁶ eKGWB/BVN-1885,606

⁵¹⁷ eKGWB/BVN-1885,607

⁵¹⁸ eKGWB/BVN-1885,609

Riavere indietro le copie in giacenza, in realtà, è necessario soprattutto per un altro motivo: «Arrivare a ciò che *adesso è indispensabile fare*, vale a dire pubblicare i miei scritti in una edizione *nuova e sostanzialmente modificata*» (eKGWB/BVN-1885,621). Trascorso un anno dal primo accenno a un progetto di revisione delle sue opere, per Nietzsche è diventato ormai imprescindibile pubblicarle in una nuova edizione sostanzialmente modificata. Qualche riga più tardi, nella stessa lettera, il filosofo si esprime con precisione ancora maggiore sulle opere di cui ritiene assolutamente necessario rientrare in possesso: «Desidererei soprattutto di entrare in possesso di: *Umano, troppo umano*, 1878; come appendice: *Opinioni e sentenze diverse*, 1879; *Il viandante e la sua ombra*, 1880. Queste opere hanno infatti *assolutamente* bisogno, *entro breve tempo*, di una NUOVA edizione riveduta». Per quel che riguarda le altre opere, Nietzsche appare intenzionato a riavere indietro le tre parti dello *Zarathustra*, in modo da poterle pubblicare tutte insieme, mentre non manifesta particolare interesse per una nuova edizione della *Nascita della Tragedia*. Resta la questione della *Gaia scienza* e di *Aurora*, scritti a proposito dei quali il filosofo si confessa indeciso, ma per i quali non sembra star pianificando una nuova edizione sostanzialmente modificata. I progetti di questo periodo, dunque, sono evidentemente focalizzati su una rielaborazione e nuova pubblicazione di *Umano, troppo umano* e delle due opere immediatamente successive. Di conseguenza, le annotazioni filosofiche e le riflessioni di Nietzsche nel periodo in questione devono essere lette e interpretate anche alla luce di questo preciso intento editoriale. Individuato dunque l'obiettivo, ovvero una nuova edizione di *Umano, troppo umano* e delle sue due appendici, la ricerca di un nuovo editore disposto a ripubblicare i vecchi scritti - garantendo loro la diffusione che Nietzsche accusava Schmeitzner di non aver promosso con sufficiente impegno⁵¹⁹ - diventerà una delle attività principali dei mesi successivi.

Alla fine di settembre del 1885, Nietzsche si reca a Naumburg, seppur con una certa riluttanza, per salutare la sorella in vista della sua imminente partenza per il Paraguay. È proprio dalla casa di famiglia che scrive a Peter Gast per comunicargli di non avere

⁵¹⁹ Su questo punto si veda la lettera a Elisabeth Nietzsche citata sopra, nella quale il filosofo lamenta i danni procurati da Schmeitzner alla sua fama. Nietzsche chiosava poi paragonando i suoi libri agli ami: «se non riescono a pescarmi uomini, non hanno alcun senso!». La metafora dell'amo è uno dei punti centrali negli abbozzi di prefazione per la nuova edizione di *Umano, troppo umano* che il filosofo compone nei mesi estivi a Sils-Maria, nelle quali annuncia di voler gettare il suo amo una seconda volta - a dieci anni di distanza dal primo tentativo - nella speranza che qualcuno possa abboccare.

intenzione di pubblicare niente di nuovo, fatta eccezione per una «nuova edizione di *Umano, troppo umano*», per la quale si dichiara «pronto» (eKGWB/BVN-1885,630). Questa affermazione sullo stato di avanzamento del lavoro è a grandi linee confermata dal Nachlass del filosofo. A un'analisi complessiva dei manoscritti, infatti, risulta che Nietzsche aveva in effetti rielaborato, e persino in parte - come si è visto - dettato in bella copia alla Röder-Wiederhold durante l'estate a Sils-Maria, una serie di appunti che possono essere interpretati come un miglioramento, aggiornamento e affinamento del primo libro per spiriti liberi. Allo stesso periodo si possono fare inoltre risalire una serie di abbozzi di prefazioni che sono presumibilmente da mettere in relazione con il progetto della nuova edizione di *Umano, troppo umano*. Nel frattempo, però, il contenzioso con l'editore Schmeitzner per il recupero delle copie in giacenza dei vecchi scritti si trascina per le lunghe, fra promesse infrante, liquidazioni e aste giudiziarie continuamente rimandate, portando il filosofo quasi all'esasperazione. Il 20 ottobre 1885 Nietzsche gli scrive: «Stimatissimo signor Editore, è davvero una delusione – mi era stato detto infatti che l'edizione era esaurita o quasi esaurita. Visto come stanno le cose secondo le Sue gentili informazioni, del mio progetto non ne farò niente, e dovrò scegliere di utilizzare per altro scopo quello che avevo fatto e scritto ai fini di una nuova edizione (eKGWB/BVN-1885,637)». È dunque soltanto la circostanza estrinseca dell'impossibilità di vedersi restituire le - troppe - copie rimaste invendute della prima edizione di *Umano, troppo umano* che distoglie Nietzsche dal proposito di pubblicarne una seconda edizione sostanzialmente rivista, e a convincerlo dunque a utilizzare il materiale già raccolto per un altro scopo. Il filosofo sceglie comunque di fare un ulteriore tentativo, chiedendo all'editore un preventivo per mandare al macero tutte le copie di *Umano, troppo umano* rimaste in giacenza. L'esito infelice del progetto viene comunicato poche settimane più tardi all'amico Franz Overbeck: «Con Credner ero già d'accordo per una seconda edizione di *Umano, troppo umano*, per la quale avevo già preparato tutto (fino alla trascrizione) – c'è dentro un'intera estate di lavoro! Schmeitzner ha bloccato questa possibilità, pretendendo ben 2500 marchi per mandare al macero le copie residue della prima edizione. Con ciò, ho bell'e capito, viene messa per sempre agli atti la possibilità di seconde edizioni (eKGWB/BVN-1885,649)». Se la tanto agognata seconda edizione di *Umano, troppo umano*, per la quale Nietzsche continua a sostenere di aver lavorato per tutta l'estate, deve essere archiviata, il filosofo sembra però aver trovato un nuovo editore interessato ai suoi lavori, ovvero quel Credner di Lipsia a cui fa

riferimento nella lettera a Overbeck appena citata. E proprio a Credner, intorno alla metà di gennaio del 1886, il filosofo scriverà per comunicare il suo cambio di piani. Vista l'impossibilità di pubblicare una seconda edizione di *Umano, troppo umano*, Nietzsche chiede all'editore di Lipsia di prendere in considerazione la possibilità di «pubblicare qualcosa di nuovo, di cui è pronta anche la bella copia! (eKGWB/BVN-1885,663)». Il filosofo rivela immediatamente che si tratterebbe di un secondo volume di *Aurora - pensieri sui pregiudizi morali*, dunque di una continuazione di un'opera già pubblicata, un libro «per persone di un raffinato gusto spirituale e temerarie». La rielaborazione di *Umano, troppo umano* sembra essersi così trasformata nel ben diverso progetto di una continuazione dell'opera sui pregiudizi morali. Ciononostante, in una lettera inviata a Köselitz poco dopo aver scritto a Credner, Nietzsche continua a rimuginare sulla necessità di procedere quanto prima alla nuova edizione della sua «opera introduttiva», confessando il suo timore di non poterci riuscire in un altro momento. Ad ogni modo, l'editore di Lipsia si dice pronto ad accettare la proposta di pubblicare la nuova opera frutto degli sforzi estivi di Nietzsche. Il materiale postumo risalente agli ultimi mesi del 1885 e ai primi del 1886 è relativamente scarso, ed è costituito perlopiù da rielaborazioni di appunti dell'estate, il cui nucleo centrale è rappresentato dal testo della dettatura alla Röder-Wiederhold, sul quale Nietzsche tornò a lavorare aggiungendo correzioni di suo pugno.⁵²⁰ Il filosofo, come leggiamo in una lettera scritta alla madre subito dopo aver ricevuto la notizia, ne è deliziato: «Gli avevo offerto [a Credner] il *secondo* volume della mia *Aurora* (vedi che il vecchio animale scribacchino è stato diligente); lui accetta con piacere, esprime il desiderio che io lo annoveri tra i miei estimatori, chiede che si faccia qualcosa per sciogliere il mio rapporto con Schmeitzner, accenna al desiderio di acquistare da quest'ultimo le giacenze di *Umano, troppo umano*, insomma, si comporta come l'editore del futuro che bramavo da tempo (eKGWB/BVN-1885,666)». Nietzsche promette a Credner l'invio del manoscritto entro la primavera del 1886, ma nel corso della rielaborazione degli appunti la nuova opera perde progressivamente il suo carattere suppletivo per assumere una fisionomia propria. Il filosofo lo scriverà esplicitamente a Credner alla fine di marzo: «Durante il lavoro di trascrizione è risultato infatti impossibile fare uscire il nuovo libro come seconda parte o *continuazione*. Riceverà

⁵²⁰ Röllin, *op.cit.* pp. 138-139, ipotizza l'esistenza di un ulteriore quaderno risalente all'inverno 1885-1886 che sarebbe andato perso e su cui Nietzsche avrebbe presumibilmente annotato un numero imprecisato di appunti per la rielaborazione di *Umano, troppo umano*.

un titolo a sé, avendo già una coloritura e un senso suo proprio (eKGWB/BVN-1885,679)». Inizialmente concepita come una rielaborazione di *Umano, troppo umano* e ripensata poi come continuazione di *Aurora*, la nuova audace opera di Nietzsche finisce per assumere un carattere e un tono propri, rendendo pertanto necessario un nuovo titolo, che fa la sua prima comparsa nella successiva lettera a Peter Gast, nella quale il filosofo annuncia di aver trascorso l'inverno scrivendo «qualcosa che contiene una tale quantità di argomenti spinosi da farmi vacillare, ogni tanto, il coraggio di pubblicarla. Si intitola: *Al di là del bene e del male - Preludio di una filosofia dell'avvenire* (eKGWB/BVN-1885,680)». Sebbene la collaborazione con Credner fosse iniziata sotto i migliori auspici, l'editore di Lipsia finisce per non accettare le condizioni propostegli da Nietzsche, che oltre ad annunciargli la trasformazione della continuazione di *Aurora* in un'opera dal contenuto e dal tono completamente nuovi gli faceva una serie di dettagliate richieste sulla forma e lo stile da rispettare per la stampa. All'inizio di aprile, dopo aver terminato autonomamente - per una volta senza l'aiuto del fidato Peter Gast - la trascrizione della sua nuova opera, il filosofo si ritrova di nuovo senza un editore. Deluso, e ormai stremato dal continuo braccio di ferro con passati e potenziali acquirenti dei suoi scritti, Nietzsche scrive a Overbeck: «*Pensum* invernale terminato *puntualmente*, trascrizione eseguita da solo, legata con uno spago e messa *ad acta*. *Cose del genere* nessuno me le pubblica, tanto meno Credner; e non posso concedermi un'altra volta il lusso dell'anno scorso (intendo dire la stampa a mie spese)». ⁵²¹ Nonostante si dichiari scettico sulla possibilità di trovare un nuovo editore, due giorni dopo Nietzsche prende contatti con Carl Heymons della casa editrice Carl Duncker di Berlino, proponendogli di pubblicare «una mia opera filosofica che sarebbe pronta ad andare per il mondo con il titolo *Al di là del bene e del male* (eKGWB/BVN-1885,684)» e chiedendo una tiratura di mille esemplari che riprenda la stessa veste grafica dei suoi precedenti scritti. L'editore berlinese declinerà cortesemente la proposta di Nietzsche, esprimendo le proprie riserve in merito alla possibilità di rientrare delle spese di stampa dell'opera. Il filosofo non si dà per vinto, e il 20 aprile scrive nuovamente a Heymons dichiarandosi disposto a percepire il suo onorario soltanto alla vendita di seicento copie dell'opera: «Ho una tale fiducia nell'attrattiva e quindi anche nella vendibilità del mio nuovo libro che voglio farLe una proposta che fornisca una energica prova di questa fiducia (eKGWB/BVN-1885,689)». Malgrado la fiducia di Nietzsche nel successo di vendite del suo nuovo libro, Heymons non si lascia

⁵²¹ eKGWB/BVN-1885,684

convincere dalla sua proposta. La trattativa si chiude con un rifiuto, cortese ma categorico, da parte dell'editore berlinese. Ai primi di maggio, Nietzsche parte per Venezia senza avere ancora trovato un editore per il suo *Al di là del bene e del male*. Nella città lagunare, tormentato da atroci dolori agli occhi e alla testa, fa un ultimo tentativo con Credner, chiedendo a Max Heinze di intercedere per lui presso l'editore di Lipsia. Il 7 maggio scrive a Credner pregandolo di «dare immediatamente inizio alla stampa (eKGWB/BVN-1885,697)» e poi parte, incapace di resistere un solo giorno in più a Venezia, alla volta di Naumburg. La questione sembra sistemata, ma ben presto diventa chiaro che Credner non ha alcuna intenzione di ottemperare alle richieste di Nietzsche. L'editore, infatti, non risponde alla lettera inviategli dal filosofo, né tantomeno dà tempestivamente alle stampe *Al di là del bene e del male*. Furioso, Nietzsche pretende di riavere subito indietro il manoscritto che nel frattempo aveva affidato all'editore. Dopo tre mesi di infruttuosi tentativi con due nuovi editori, il filosofo si arrende all'idea di ricorrere nuovamente alle prestazioni di Georg Naumann, presso il quale aveva pubblicato a proprie spese la quarta parte dello *Zarathustra*. Il 3 giugno 1886 gli scrive da Naumburg per ringraziarlo, senza però trattenersi dal sottolineare la sua insoddisfazione per l'ammontare del costo di stampa e dall'incitare Naumann ad affrettare il più possibile la pubblicazione dell'opera. Mentre con l'aiuto di Köselitz porta avanti il lavoro di correzione di bozze per la stampa di *Al di là del bene e del male*, Nietzsche non sembra ancora aver rinunciato del tutto al progetto di una nuova edizione rivista di *Umano, troppo umano*. Accantonata la possibilità di realizzarlo con Credner, il filosofo si rivolge a un nuovo editore - Fritzsche - perché possa trattare con Schmeitzner e ottenere le copie in giacenza delle sue vecchie opere per distruggerle e pubblicarne una nuova edizione. È l'ennesimo tentativo nel giro di pochi mesi da cui risulta in modo inequivocabile il serio intento da parte del filosofo di realizzare una seconda edizione del suo libro per spiriti liberi e che mette dunque in un certo senso in dubbio l'assunto che questa possa considerarsi conclusa in *Al di là del bene e del male*, sebbene gran parte del materiale utilizzato per quest'opera provenga a tutti gli effetti da appunti presi allo scopo di una rielaborazione di *Umano, troppo umano*. Il fallimento delle trattative con Fritzsche e Schmeitzner getterà Nietzsche nello sconforto, costringendolo a rassegnarsi a rinunciare al suo progetto. Nel frattempo, la pubblicazione di *Al di là del bene e del male* viene portata a termine. Il 20 luglio 1886 Nietzsche può scrivere a Köselitz che «il libro mi sta davanti abbastanza

chiaramente (eKGWB/BVN-1885,724)». Nella stessa lettera il filosofo ammette - forse per la prima volta da quando ha iniziato a parlare della sua nuova opera ai suoi interlocutori abituali - di essersi trovato in difficoltà nel trovare una voce, e ancor di più un *luogo* da cui parlare, dopo lo *Zarathustra*. Un'ammissione in parte inattesa ma che ben si concilia con la singolarità di *Al di là del bene e del male* nel panorama della produzione nietzscheana. Come osservato da Andreas Urs Sommer nella sezione dedicata alla storia redazionale dell'opera nel *Kommentar zu Nietzsche Jenseits von Gut und Böse*, infatti, e come dovrebbe essere emerso anche dalla breve ricostruzione proposta in queste pagine, «*Al di là del bene e del male* costituisce sotto molti aspetti una giustapposizione di scritti precedenti che, nel corso della sua storia redazionale, si è modificata nella forma, nella concezione e nella struttura».⁵²² Le modifiche di forma, concezione e struttura subite da *Al di là del bene e del male* sono in parte conseguenza diretta della sua complicata storia redazionale e dei diversi intenti editoriali ai quali è stata di volta in volta destinata, nascendo come rielaborazione di *Umano, troppo umano* e trasformandosi poi in continuazione di *Aurora* e, infine, in opera autonoma. Tuttavia il continuo rimaneggiamento potrebbe corrispondere, e la lettera di Nietzsche a Köselitz appena citata andrebbe in quella direzione, a una difficoltà filosofica legata alla complessità dei temi che egli si appresta a trattare. Non si dovrebbe dunque riportare il fallimento del progetto della rielaborazione di *Umano, troppo umano* solo e unicamente alla circostanza estrinseca dell'impossibilità di ritirare dai magazzini di Schmeitzner le copie in giacenza dei vecchi scritti di Nietzsche, ma considerarlo una conseguenza di una oggettiva difficoltà teorica, per la quale si rende necessario uno scritto a tutti gli effetti nuovo e autonomo (motivazione che Nietzsche addurrà, peraltro, quando dovrà informare Credner di non poter pubblicare il suo nuovo scritto come continuazione di *Aurora*). Terminata la revisione delle bozze di *Al di là del bene e del male* nell'estate del 1886, nella lettera a Köselitz la lettera citata sopra, Nietzsche annuncerà di aver «superato questa difficoltà in modo tanto astuto quanto coraggioso (eKGWB/BVN-1885,724)». Se la difficoltà consisteva nel trovare un nuovo modo di comunicare il proprio pensiero filosofico e soprattutto un nuovo punto di vista da cui farlo dopo lo *Zarathustra*, l'astuta e coraggiosa

⁵²² Andreas Urs Sommer, *Kommentar zu Nietzsches Jenseits von gut und böse*, p. 7. Sebbene la constatazione del carattere composito dell'opera sia sicuramente corretta e fondamentale ai fini di una sua migliore comprensione, in queste pagine i nessi con gli scritti precedenti verranno sfruttati allo scopo di mettere in luce le novità introdotte da *Al di là del bene e del male*. Se è vero che la struttura e la concezione dell'opera si sono modificate nel corso della sua storia redazionale, non si devono perdere di vista le motivazioni alla base di questi interventi.

soluzione di Nietzsche sta in quanto segue: «Per poter parlare di un “ideale” si deve creare una *distanza* e un luogo *situato più in basso*: in questo caso mi è tornato di grandissimo aiuto il tipo di “spirito libero” che avevo creato in precedenza». Come si avrà modo di vedere più approfonditamente nel prosieguo di questo capitolo, Nietzsche sta qui accennando ad alcune delle tematiche centrali della sua opera. L’ideale a cui fa riferimento, e la cui comunicazione costituirebbe la difficoltà che è riuscito a superare, non può che essere quello dei «filosofi dell’avvenire» o - come li definirà in più luoghi dell’opera - «tentatori (*Versucher*)», rispetto ai quali gli spiriti liberi sono da considerarsi «araldi e precursori». ⁵²³ Questo spiegherebbe perché nella lettera a Köselitz Nietzsche parli della grande utilità dell’ideale dello spirito libero, che rappresenterebbe dunque il luogo «*situato più in basso*» dal quale è possibile annunciare un nuovo ideale. In quanto suoi precursori, gli spiriti liberi si trovano «più in basso» del filosofo dell’avvenire e si trovano pertanto nella condizione ideale per annunciarne l’avvento. ⁵²⁴ Ma l’interesse della lettera a Peter Gast non si esaurisce a queste considerazioni sul riconoscimento del ruolo fondamentale dello spirito libero in *Al di là del bene e del male*. Nietzsche sembra infatti accennare anche a un altro tema che dominerà il suo scritto: la questione essenziale della *Rangordnung*, ovvero della differenza di rango, il perno intorno al quale ruota tutta la riflessione sulla morale e sulla definizione di «cosa sia aristocratico». Rimandiamo per ora la trattazione di questi aspetti, tornando a concentrarci sulle tappe di pubblicazione di *Al di là del bene e del male*. Pochi giorni dopo aver comunicato a Peter Gast il suo compiacimento per la buona riuscita dell’opera appena conclusa, per la precisione il 2 agosto 1886, Nietzsche compila e invia a Naumann l’elenco completo dei conoscenti ai quali spedire una copia della sua ultima fatica. La stampa di *Al di là del*

⁵²³ eKGWB/JGB-44.

⁵²⁴ È comunque interessante osservare che questa declinazione della metafora dell’alto e del basso è piuttosto inusuale per Nietzsche, che fin da *Umano, troppo umano* ha sempre associato l’immagine dello spirito libero a quella delle cime elevate e dell’alta montagna. Lo stesso punto di vista compare, infatti, anche nell’aforisma 30 di *Al di là del bene e del male*, dove Nietzsche contrappone i filosofi essoterici a quelli esoterici sulla base del fatto essenziale «che questi [l’essoterico] vede le cose dal basso, - mentre l’esoterico *dall’alto* (eKGWB/JGB-30)». E poi aggiunge: «Esistono altitudini dell’anima, guardando dalle quali perfino la tragedia cessa di avere un effetto tragico; [...] Ciò che serve di nutrimento e di ristoro a un tipo superiore di uomini deve essere quasi un veleno per un tipo umano assai diverso e inferiore». In questo passaggio, come è evidente, gli equilibri sono tornati quelli usuali, con le altezze che simboleggiano la superiorità e la visione dal basso che caratterizza un tipo umano inferiore. In una Vorstufe di questo aforisma (DFGA/W-I-5,42) si legge un’aggiunta che permette di identificare gli uomini che guardano dal basso con i «Freidenker» da cui il filosofo intende prendere le distanze: «Es giebt Wenige, welche ein Recht auf “reine Luft” haben: welche nicht an der reinen Luft zu Grunde gehen würden. Dies zur Abwehr gegen den Verdacht, als ob ich “die Freidenker” in meine Gärten einladen wollte».

bene e del male è riuscita nel migliore dei modi, il filosofo se ne dichiara ampiamente soddisfatto in una lettera di ringraziamento all'editore redatta subito dopo aver ricevuto la sua copia: «Riveritissimo signore, le copie sono arrivate, e ne sono lieto: *tutto fa un bell'effetto*, e sinora non sono riuscito a trovare alcun errore degno di nota (eKGWB/BVN-1885,728)». Inaspettatamente, quando aveva ormai rinunciato a ogni speranza al riguardo, Nietzsche riceve da Fritsch la notizia che le sue opere rimaste in giacenza da Schmeitzner sono finalmente state recuperate e sono in possesso dell'editore di Lipsia. Nel passaggio da un editore all'altro per le copie in questione era prevista la sostituzione delle pagine di copertina e del frontespizio. Nietzsche ne approfitta per fare a Fritsch una proposta che lo riappacifica almeno in parte con il suo proposito estivo di dare una nuova veste ai suoi vecchi scritti: «Se occorre comunque sostituire le pagine di copertina e del frontespizio, e si rende quindi necessario il lavoro di un rilegatore, non sarebbe forse il caso – che ne pensa? – di sfruttare quell'apparenza stampando accanto al titolo: Nuova edizione con l'aggiunta di un Prologo (o di una Introduzione ecc.?)». ⁵²⁵ E poi continua: «Lei si sarà accorto che *Umano, troppo umano, Aurora e La gaia scienza* mancano di una prefazione: c'erano buoni motivi perché mi imponessi il silenzio all'epoca della composizione di queste opere – ero ancora troppo vicino, troppo “dentro”, e quasi non mi rendevo conto di che cosa mi era successo. Ora che sono in grado di spiegare nel migliore dei modi e con maggiore precisione ciò che caratterizza e rende uniche queste opere [...] mi deciderei volentieri a comporre tali prefazioni *retrospettive* e a posteriori». Alla stesura delle prefazioni il filosofo dedicherà i mesi invernali del 1886, recuperando tuttavia anche materiale risalente all'estate del 1885. Tali scritti, dunque, rientrano pienamente nel progetto di rielaborazione della filosofia della libertà di spirito alla quale Nietzsche si è dedicato fin dalla pubblicazione dello *Zarathustra*. E per questa ragione, se lo scopo di quest'ultimo capitolo è in primo luogo quello di interpretare *Al di là del bene e del male* come una consapevole rilettura da parte di Nietzsche dell'ideale filosofico dello spirito libero emerso per la prima volta in *Umano, troppo umano*, non ci si potrà esimere dal prendere in considerazione anche questi scritti.

⁵²⁵ eKGWB/BVN-1885,730.

2. Al di là del bene e del male: un nuovo Umano, troppo umano?

Dopo aver ricostruito a grandi linee la storia redazione di *Al di là del bene e del male* sarà utile, per gli scopi di questo lavoro, soffermarsi più approfonditamente sul rapporto di quest'opera con *Umano, troppo umano*. Se è vero infatti che nel corso delle sue non poche vicissitudini l'opera era stata concepita anche, come si è avuto modo di vedere nel precedente paragrafo, come continuazione di *Aurora* e sarà poi considerata da Nietzsche stesso un compendio della filosofia dello *Zarathustra*, l'obiettivo di questo studio resta quello di ricostruire l'evoluzione filosofica dell'ideale di spirito libero dalla sua comparsa in *Umano, troppo umano* fino al *Preludio di una filosofia dell'avvenire*. È dunque il caso di fare un passo indietro e tornare all'estate del 1885, ovvero ai mesi in cui Nietzsche, nel suo ritiro di Sils-Maria, lavorò più intensamente al suo progetto di riedizione di *Umano, troppo umano*. Allo scopo di ricostruire i progetti letterari di Nietzsche nel periodo in questione ci si avvarrà in primo luogo del materiale postumo a disposizione presso il Goethe-Schiller Archiv di Weimar.⁵²⁶ La consultazione e l'interpretazione del Nachlass filosofico di Nietzsche risalente al 1885 è stata notevolmente facilitata dall'imprescindibile lavoro di Beat Röllin, autore di uno studio dedicato proprio ai progetti editoriali del filosofo nell'estate del 1885.⁵²⁷ Se le intenzioni di Nietzsche di consacrare l'estate alla rielaborazione del suo scritto per spiriti liberi allo scopo di approntarne una nuova edizione sono inequivocabili - basti pensare, a questo proposito, alla lettera inviata alla sorella intorno alla metà di agosto - è molto meno chiaro, ed è quindi lecito interrogarsi al riguardo, che forma il filosofo intendesse dare alla nuova opera e fino a che punto pensasse di spingersi nella rielaborazione. In altri termini, quanto radicalmente voleva intervenire sul suo vecchio scritto? Aveva in mente una semplice revisione e definizione dello stile, oppure pensava a una riscrittura vera e propria? Quanto materiale del primo libro per spiriti liberi avrebbe conservato nella seconda edizione? Nelle lettere il filosofo è parco di informazioni a questo riguardo, se si esclude il già citato accenno alla necessità di realizzare «un'edizione nuova e sostanzialmente modificata dei miei scritti» (eKGWB/BVN-1885,730). Il

⁵²⁶ Il materiale è stato consultato nel corso di un soggiorno di ricerca a Weimar con una borsa di studio finanziata dal Kolleg Friedrich Nietzsche.

⁵²⁷ Si tratta della monografia *Nietzsches Werkpläne vom Sommer 1885: eine Nachlass-Lektüre*, in cui Röllin ricostruisce i progetti letterari di Nietzsche a partire da una puntuale e minuziosa analisi del materiale postumo disponibile.

riferimento a un intervento *gründlich*, dunque sostanziale, porterebbe a escludere che Nietzsche stia pianificando una revisione puramente formale e stilistica. È tanto più essenziale, allora, interrogarsi sui piani concreti del filosofo e cercare di formulare delle ipotesi a partire dal materiale postumo. Il materiale manoscritto di cui disponiamo per il periodo in questione, e al quale faremo riferimento nel prosieguo della trattazione, è composto da cinque quaderni⁵²⁸, una cartella di fogli sciolti conservata in archivio come Mp XVI e infine la copia della prima edizione di *Umano, troppo umano* conservata nella biblioteca di Nietzsche (oggi presso la Anna Amalia Bibliothek di Weimar, con segnatura C 4402 [-1]) e caratterizzata da numerose annotazioni del filosofo, legate con ogni probabilità al progetto della nuova edizione. È proprio da quest'ultimo che prenderemo le mosse per indagare più approfonditamente il rapporto fra *Al di là del bene e del male* e *Umano, troppo umano*.

2.1 Nietzsche come fonte di se stesso: L'auto-lettura

Come si è avuto modo di mettere in luce nel primo capitolo, le letture di Nietzsche rappresentano una fonte inesauribile di spunti interpretativi sulla sua riflessione filosofica, nella misura in cui permettono di tracciare l'orizzonte culturale all'interno del quale si muovono le sue opere. Dopo la pubblicazione dello *Zarathustra*, in Nietzsche si manifesta senz'altro un rinnovato interesse per questioni socio-culturali e filosofiche di ampio respiro («europeo», si può forse dire), che si traduce in una serie di letture che spaziano da opere teologiche a scritti di filosofia (tedesca, ma anche inglese e francese), storia della cultura, etnografia e antropologia, biologia e letteratura. Benché sia possibile tracciare un quadro dettagliato di questo universo sulla base delle opere conservate nella biblioteca personale di Nietzsche, molte delle quali conservano numerose e preziose tracce di lettura del filosofo, è opportuno fare alcune precisazioni.⁵²⁹ In primo luogo, *Al di là del bene e del male* è uno scritto nel quale confluisce materiale

⁵²⁸ Si tratta dei quaderni: W-I-4, che Nietzsche utilizzò nell'estate del 1885 soprattutto per annotarsi nuovi pensieri (Röllin, *op. cit.*, p. 33-36, individua - sulla base degli inchiostri utilizzati e altri strumenti di datazione - quattro livelli di scrittura risalenti a diversi periodi); ; W-I-5, perlopiù occupato da belle copie degli appunti contenuti in altri manoscritti; W-I-6, che contiene il testo della dettatura alla Röder-Wiederhold e due ulteriori livelli di scrittura - presumibilmente successivi alla partenza dell'anziana nobildonna da Sils-Maria - con rielaborazioni e aggiunte di Nietzsche; W-I-7 e W-I-8.

⁵²⁹ Per quanto riguarda la biblioteca di Nietzsche, il riferimento imprescindibile resta Campioni G. et al., *Nietzsches persönliche Bibliothek*, de Gruyter, Berlino-New York 2003; cfr. anche, per una ricostruzione sistematica delle letture filosofiche di Nietzsche: Brobjer, *Thomas Nietzsche's Philosophical Context: an intellectual biography*, University of Illinois Press, Chicago 2008.

appartenente a diversi periodi e contesti: una ricostruzione veramente sistematica delle fonti dovrebbe dunque tenere conto, paradossalmente, dell'intero bagaglio di letture di Nietzsche. In secondo luogo, se è vero che la biblioteca del filosofo è - fatta qualche eccezione - sorprendentemente ben conservata, resta molto complicato stabilire con esattezza cosa Nietzsche abbia letto, e soprattutto quando. E questo non solo per via degli indizi tutto sommato scarsi che si traggono in proposito dalle sue lettere, ma anche perché, nella sua ormai affermata condizione di filosofo viandante, Nietzsche faceva largo uso di biblioteche e librerie in quelli che di volta in volta erano i suoi luoghi di residenza, ed era un lettore avido di giornali e riviste. Tutte letture di cui, naturalmente, è pressoché impossibile ricostruire sistematicamente le tracce.

Se questo è vero in generale per le fonti di Nietzsche in *Al di là del bene e del male*, i mesi che precedono la stesura di quest'opera sono inoltre caratterizzati da un particolare genere di lettura, al quale non è stata tuttavia finora rivolta sufficiente attenzione: l'autolettura. Portato a termine lo *Zarathustra*, infatti, Nietzsche riprende alcuni dei suoi vecchi scritti, dedicandosi a un'attenta rilettura di cui resta traccia in primo luogo nelle lettere, nelle quali commenta il legame fra le sue prime opere e la sua ultima fatica. Il 7 aprile 1884, per esempio, scrive all'amico Franz Overbeck: «Nel rileggere *Aurora* e *La gaia scienza* del resto mi sono reso conto che quasi non vi è in queste opere una riga che non possa servire come introduzione, preparazione e commento al detto *Zarathustra* (eKGWB/BVN-1886,504)». Convinto di aver scritto, con *Aurora* e *La gaia scienza*, il «commento prima del testo», ancora a un mese di distanza dalla lettera a Overbeck, Nietzsche ne consiglia la lettura a Resa von Schinhofer: «Quanto ad argomenti per belle dissertazioni, la mia *Aurora* è una ricca miniera. La legga, per favore, e anche *La gaia scienza* – entrambi i libri sono anche un'introduzione e un commento al mio *Zarathustra* (eKGWB/BVN-1886,510)». L'evidente soddisfazione manifestata da Nietzsche per la rilettura di questi due scritti e la vicinanza che egli constata fra essi e lo *Zarathustra* spiega forse per quale ragione, quando nell'agosto del 1885 il filosofo annuncia la decisione di rientrare in possesso delle sue precedenti opere per realizzarne una nuova edizione, egli si dichiarerà incerto circa la necessità di trovare un nuovo editore proprio per questi scritti. Queste le parole di Nietzsche nella lettera alla sorella: «Per quanto riguarda *Aurora* e *La gaia scienza*: sono indeciso io stesso. Trovare nuovi editori proprio per *questi* scritti (scritti d'élite per gente d'élite, cioè per *pochissimi*) mi costerebbe troppa fatica e perdita di tempo in ricerche. Così sarebbe forse consigliabile *lasciar perdere* anche questi

(eKGWB/BVN-1886,621)». Presumibilmente dunque Nietzsche si riteneva soddisfatto del contenuto delle opere che aveva riletto di recente, abbastanza da non ritenere essenziale pubblicarne una nuova edizione riveduta. Ben diverse, come si è visto nel paragrafo dedicato alla storia redazione di *Umano, troppo umano*, saranno invece le considerazioni del filosofo sul conto di *Umano, troppo umano* e delle sue due appendici, opere per le quali sostiene di dover procedere necessariamente una «revisione sostanziale», alla quale si dedicherà nei mesi estivi del 1885. Qual modo migliore per procedere alla revisione sostanziale di uno scritto se non rileggerlo matita alla mano? In effetti, la sopra citata copia della prima edizione di *Umano, troppo umano* conservata nella biblioteca di Nietzsche presenta numerose tracce degli interventi del filosofo. Le annotazioni a margine e le correzioni effettuate sul testo risalgono, con tutta probabilità, proprio al 1885 e sono da mettere in relazione con i piani per una nuova edizione riveduta del libro per spiriti liberi. Se i segni di lettura di Nietzsche sulla sua copia di *Umano, troppo umano* sono in generale numerosi, il volume degli interventi si riduce drasticamente dopo il secondo capitolo dell'opera.⁵³⁰ Annotazioni, sottolineature e glosse a margine si incontrano di frequente nella prima parte dell'opera, ma diminuiscono fin quasi a scomparire del tutto a partire dal terzo capitolo, ovvero quello dedicato alla vita religiosa. E a ben guardare il cambiamento non riguarda soltanto il volume, ma anche la natura degli interventi: se nei primi due capitoli, infatti, sono frequenti quelli che si presentano come veri e propri tentativi di riscrittura, con cancellature e puntuali proposte di modifica sul testo, a partire dal terzo capitolo i segni di lettura di Nietzsche si riducono - salvo qualche rara eccezione - a brevi tratti di matita sul margine della pagina e altro genere di sottolineature delle quali non è facile stabilire funzione e significato. Per quanto poco significativi ai fini di comprendere le nuove posizioni del filosofo rispetto al suo libro per spiriti liberi, gli isolati segni di lettura che continuano fino all'ultima pagina - o quasi - della sua copia di *Umano, troppo umano* testimoniano quantomeno una generale e approfondita rilettura dell'opera.

Come spiegare, tuttavia, l'improvvisa riduzione degli interventi di Nietzsche sul testo? Non essendoci modo di ricostruire la data esatta in cui il filosofo riprese in mano il suo libro per spiriti liberi (peraltro è probabile che la rilettura sia avvenuta a più riprese e non

⁵³⁰ Le scansioni della copia di *Umano, troppo umano* con le annotazioni di Nietzsche sono consultabili online sul sito: <https://haab-digital.klassik-stiftung.de/viewer/fullscreen/1252332904/1/>

in un periodo ben definito) è difficile valutare se e come lo sforzo di rielaborazione si sia a un certo punto trasferito altrove. Dal momento che il materiale postumo risalente all'estate del 1885 reca concrete tracce del progetto di riscrittura di *Umano, troppo umano*, è possibile che Nietzsche abbia proseguito la sua lettura annotandosi altrove le modifiche da apportare. *Sintomi di cultura superiore e inferiore*, il capitolo di *Umano, troppo umano* in cui viene trattata la nozione di spirito libero, ad esempio, non presenta significativi segni di lettura nella copia di Nietzsche, una circostanza che potrebbe risultare sorprendente alla luce del ruolo che questo concetto ricoprirà in *Al di là del bene e del male*. Benché le riflessioni di Nietzsche su questo tema non vengano annotate direttamente nel volume di *Umano, troppo umano*, queste costituiscono il nucleo centrale di una serie di annotazioni dell'estate di Sils-Maria, durante la quale il filosofo ripensa profondamente il suo ideale, domandandosi cosa siano gli spiriti liberi e dove possano trovarsi. Intorno alla domanda «che cosa sono gli spiriti liberi?», infatti, si concentra una corposa serie di annotazioni finalizzate alla stesura della prefazione per la nuova edizione di *Umano, troppo umano*. I diversi tentativi di prefazione costituiscono un groviglio inestricabile di stesure, correzioni e riscritture, quasi come se la scrittura stessa restituisse la difficoltà teorica di definire lo statuto di questa figura. Nietzsche introduce i motivi della liberazione, della *Wanderung*, della salute e della solitudine, annodandone e riannodandone insieme i fili a formare ricami simili eppure di volta in volta significativamente differenti. Tenendo conto della complessità della questione e della vastità del materiale a disposizione, oltre che della sua evidente rilevanza per gli scopi di questo lavoro, le sarà dedicato più ampio spazio in seguito. Per il momento è possibile ipotizzare che la rielaborazione di questo tema fosse troppo sostanziale per essere condotta sulla base di modifiche puntuali sul testo di *Umano, troppo umano*. Ben diverso appare, invece, il caso dei primi due capitoli, sui quali Nietzsche interverrà in modo esteso, apportando alcune significative variazioni, dalle quali emerge chiaramente la sua intenzione di ripubblicare l'opera del 1878 traducendola in un linguaggio che meglio si adatta all'evoluzione del suo pensiero. «Difetto ereditario dei filosofi» è il secondo aforisma di *Umano, troppo umano* e il primo sul quale Nietzsche interviene pesantemente nella sua copia dell'opera. Il titolo stesso dell'aforisma non può che richiamare alla memoria - e d'altra parte la corrispondenza tematica e strutturale fra *Umano, troppo umano* e *Al di là del bene e del male* è già stata ampiamente messa in luce - il primo capitolo dell'opera che Nietzsche pubblicherà di lì a qualche mese, dedicato ai «Pregiudizi dei filosofi». Nella sua rilettura dell'aforisma sul difetto ereditario dei filosofi

Nietzsche apporta alcune modifiche puramente formali, ma anche altre di contenuto, in particolare a proposito della questione della mancanza di senso storico, nella quale in *Umano, troppo umano* riconosce appunto l'errore fondamentale della filosofia del suo tempo. Un errore che, a dieci anni di distanza, sembra ritenere essere stato almeno in parte superato, se è vero che la frase «La mancanza di senso storico è il difetto ereditario di tutti i filosofi»⁵³¹ viene corretta in: «La mancanza di senso storico è **stata finora** il difetto ereditario di tutti i filosofi». In *Al di là del bene e del male* Nietzsche avrà ben altri errori da imputare ai filosofi oltre alla mancanza di senso storico, ed è in parte per questa ragione che deve aver sentito il bisogno di ridimensionare, nella frase conclusiva dell'aforisma, il ruolo essenziale inizialmente assegnato al «filosofare storico». Se in *Umano, troppo umano* si leggeva, infatti: «Per conseguenza il *filosofare storico* è da ora in poi necessario, e con esso la virtù della modestia»⁵³², dopo l'intervento di Nietzsche la conclusione dell'aforisma suona: «Per conseguenza la **storia** è da ora in poi necessaria al filosofo, e con la storia la **virtù dello storico**: la modestia». È la storia in quanto strumento a essere necessaria al filosofo, e non più il filosofare storico a costituire l'unico approccio possibile per sottrarsi al difetto ereditario individuato in apertura dell'opera; così come la modestia risulta essere una virtù dello storico e non una virtù in senso assoluto. Sulla base delle modifiche di Nietzsche si può presumere che il filosofo debba essere ripensato come una figura dotata di molte sfaccettature, tra cui l'approccio storico guidato dalla modestia. Una lettura questa che ben si adatta alla nozione dei filosofi del futuro, che si configurano, tanto in *Al di là del bene e del male* quanto nel Nachlass del 1885, come una combinazione delle caratteristiche migliori degli uomini superiori. I segni di lettura di Nietzsche si moltiplicano nel prosieguo del primo capitolo, manifestandosi spesso sotto forma di messa fra parentesi di alcuni passaggi. Il significato da attribuire a questo genere di intervento non è chiarissimo. In alcuni casi sembra che Nietzsche abbia racchiuso fra due parentesi parole o frasi che avrebbe voluto eliminare, mentre in altri pare aver voluto sottolineare passaggi rilevanti che riteneva di dover ripensare o riformulare. Si potrebbero fare molti esempi dei numerosi passaggi che Nietzsche annota facendo uso delle parentesi, ma ci soffermeremo, per la sua rilevanza, in particolare sull'aforisma che chiude il primo capitolo di *Umano, troppo umano*, intitolato «Per tranquillizzare». Il testo si apre con il celebre quesito: «Ma così la nostra

⁵³¹ eKGWB/MA-2.

⁵³² *Ibid.*

filosofia, non diventa tragedia?». ⁵³³ Subito dopo, il filosofo insiste domandandosi: «La verità non diventa nemica della vita, nemica del bene?». ⁵³⁴ Sul fatto che il rapporto dei filosofi con la verità sia al centro della sua riflessione ancora in *Al di là del bene e del male* Nietzsche non lascia alcun dubbio, tanto che la prefazione dell'opera si aprirà proprio con l'immagine della verità che - nei panni metaforici di una donna - non si sarebbe lasciata sedurre dai filosofi dogmatici. Non c'è nulla di assoluto, dunque, nella verità, così come Nietzsche credeva già in *Umano, troppo umano*, e tuttavia qualcosa appare cambiato. Il secondo quesito, quello in cui il Nietzsche del 1878 chiedeva se la verità non diventasse nemica della vita, non ha più ragione di essere posto in una prospettiva «al di là del bene e del male», o almeno non più in quei termini. Nella sua copia di *Umano, troppo umano* il filosofo lo racchiude fra due parentesi, lasciando invece aperta una questione che appare molto più vicina allo spirito che animerà *Al di là del bene e del male*: «Si può rimanere consciamente nella non verità?». E proprio la non verità, la *Unwahrheit* che Nietzsche sottolinea - presumibilmente soddisfatto dell'espressione - qualche riga più in basso, diventerà non a caso una questione essenziale in *Al di là del bene e del male*, tanto che il primo aforisma della raccolta si aprirà proprio con la domanda: «Posto pure che noi vogliamo la verità: *perché non, piuttosto*, la non verità?». 535

Come accennato sopra Nietzsche interviene abbondantemente anche nel secondo capitolo di *Umano, troppo umano*, «Per la storia dei sentimenti morali», che ha un suo diretto corrispettivo nella quinta parte di *Al di là del bene e del male*, dedicata alla «storia naturale della morale». È interessante notare che diverse delle variazioni introdotte da Nietzsche nel testo sembrano finalizzate a svincolarlo dal legame con le opere di Paul Rée - tanto *L'origine dei sentimenti morali* quanto le precedenti *Osservazioni psicologiche* - altrimenti evidente sin dal titolo. Il primo aforisma del secondo capitolo, per esempio, passa dall'intitolarsi «vantaggi dell'osservazione psicologica» ad assumere la ben diversa dicitura di: «La superficialità morale dei tedeschi». Nietzsche elimina dunque un chiaro tributo a Paul Rée, eliminando il riferimento alle *psychologische Beobachtungen* sia nel titolo che nel corpo del testo, sostituendo in entrambi i casi il termine «psychologisch» con «moralistisch». D'altra parte allo slittamento terminologico ne corrisponde uno più profondo e teorico. La psicologia infatti si presenterà, nell'aforisma conclusivo del primo

⁵³³ eKGWB/MA-34

⁵³⁴ *Ibid.*

⁵³⁵ eKGWB/JGB-1

capitolo di *Al di là del bene e del male*, come «morfologia e teoria evolutiva della volontà di potenza»⁵³⁶, qualcosa dunque di molto distante dalla raccolta di osservazioni psicologiche a cui si fa riferimento in *Umano, troppo umano*. Altrove nello stesso capitolo Nietzsche nasconde un altro esplicito riferimento a Paul Rée, trasformando l'espressione «Untersuchung von Ursprung und Geschichte der moralischen Empfindungen (indagine sull'origine e la storia dei sentimenti morali)» in «Untersuchung von Ursprung und Geschichte der **menschlichen Werthschätzungen** (indagine sull'origine e la storia dei giudizi di valore degli uomini)».⁵³⁷ Ancora una volta, il distacco da Rée si accompagna a un cambiamento di prospettiva filosofica: in *Al di là del bene e del male* non si tratta più di indagare l'origine dei sentimenti morali, espressione che a questo punto della riflessione filosofica nietzscheana sarebbe priva di significato, bensì di proporre una storia naturale della morale. È dunque il caso di soffermarsi sull'espressione «storia naturale».⁵³⁸ In *Al di là del bene e del male* il termine *Naturgeschichte* ha una sola occorrenza, nel titolo del quinto capitolo, che suona: «Per la storia naturale della morale». Nel Nachlass del filosofo, tuttavia, il termine ricorre in più occasioni, in particolare negli schemi per possibili titoli oppure negli abbozzi di indici per la nuova opera alla quale Nietzsche stava lavorando nei mesi fra l'autunno del 1885 e l'inverno del 1886. Prima di arrivare alla soluzione definitiva di una storia naturale della morale, che rappresenta una critica alla morale come scienza e al tentativo di fondare una morale, Nietzsche aveva preso in considerazione l'idea di altre possibili «storie naturali», dimostrando dunque di concepire la *Naturgeschichte* come una nozione estesa, applicabile ad ambiti e temi diversi. «Storia naturale dei dotti» (eKGWB/NF-1885,1[187]) suonava, ad esempio, una prima formulazione del titolo del sesto capitolo di *Al di là del bene e del male*, poi scartata in favore del definitivo «Noi dotti». Ma le occorrenze più frequenti dell'espressione *Naturgeschichte* - che si concentrano nel quaderno W-I-8 - sono legate al progetto di

⁵³⁶ eKGWB/JGB-23

⁵³⁷ eKGWB/MA-37

⁵³⁸ Della questione, così come del progetto di una storia naturale dello spirito libero, si è occupato Marco Brusotti nei seguenti due articoli: «Vergleichende Beschreibung versus Begründung - Das fünfte Hauptstück "zur Naturgeschichte der Moral"» in Marcus Andreas Born (hrsg.), *Friedrich Nietzsche: Jenseits von Gut und Böse*, Akademie Verlag, Berlino 2014 pp. 111-129 e «"Der schreckliche Grundtext homo natura": Texturen des Natürlichen im Aphorismus 230 von *Jenseits von Gut und Böse*» in Marcus Andreas Born, Axel Pichler (hrsg.), *Texturen des Denkens - Nietzsches Inszenierung der Philosophie in Jenseits von Gut und Böse*, de Gruyter, Berlino 2013, pp. 259-278. A questi si rimanda per le osservazioni sulla storia del concetto e il suo ruolo in *Al di là del bene e del male*.

realizzare una «storia naturale dello spirito libero» oppure, in un'altra variante, una «storia naturale degli uomini superiori».⁵³⁹ Le due frequenti varianti, peraltro, vengono prese in considerazione da Nietzsche sia come possibili titoli di singoli capitoli sia come titoli complessivi dell'opera in corso di redazione. Nel quaderno W-I-8, ad esempio, si trovano degli abbozzi di indici per *Al di là del bene e del male*. Gli appunti appartengono a una fase relativamente avanzata dell'elaborazione dell'opera, come suggerisce il fatto che il titolo vi compare già annotato nella sua forma definitiva, completa di sottotitolo. La serie di capitoli inserita da Nietzsche negli indici, inoltre, corrisponde a grandi linee alla struttura definitiva di *Al di là del bene e del male*. Le intestazioni dei singoli capitoli e il loro ordinamento subiranno ancora modifiche, ma a questo punto Nietzsche sembra già aver fissato a livello tematico le questioni filosofiche di cui intende occuparsi.⁵⁴⁰ La pagina 173 del quaderno W-I-8 risulta di particolare interesse per quel che riguarda la varietà di funzioni e significati ascrivibili alla nozione di *Naturgeschichte*. Sullo stesso foglio, infatti, Nietzsche annota: a) un indice di dieci capitoli ai quali viene aggiunto - presumibilmente in un secondo momento - il titolo generale: «Per la storia naturale degli uomini superiori - pensieri di un educatore»; b) un breve elenco non numerato di quelli che probabilmente sono ulteriori titoli di sezioni (in alcuni casi, si tratta di varianti di quelli proposti nell'indice di dieci voci subito accanto), fra i quali compare anche: «Per la storia naturale dello spirito libero»; c) in fondo alla pagina, probabilmente aggiunto in un secondo momento in quanto si sovrappone in parte all'ultima voce dell'indice in dieci punti, il titolo completo: «Al di là del bene e del male - Preludio di una filosofia dell'avvenire».⁵⁴¹ Si vede dunque chiaramente come qui coesistano, come alternative entrambe possibili, due titoli per la nuova opera in preparazione, uno dei quali avrebbe dovuto presentarla come un compendio per la storia naturale degli uomini superiori. Il fatto che *Per la storia naturale dello spirito libero* costituisse un'alternativa possibile,

⁵³⁹ Per esempio eKGWB/NF-1885,2[44] (storia naturale dello spirito libero) e eKGWB/NF-1885,2[46] (storia naturale degli uomini superiori).

⁵⁴⁰ La differenza più lampante fra questi indici e la struttura definitiva di *Al di là del bene e del male* sta probabilmente nel numero di capitoli che Nietzsche prevedeva per la sua nuova opera, che qui sono dieci, mentre nella versione definitiva saranno ridotti a nove. Il filosofo resta d'altra parte dell'idea di pubblicare un'opera in dieci parti fino a uno stadio molto avanzato della redazione, se è vero che nel proporre *Al di là del bene e del male* all'editore Heymons - ancora nell'aprile del 1886 - la presenta come uno scritto in dieci capitoli: «Il libro contiene dieci capitoli, intitolati: Dei pregiudizi dei filosofi. Lo spirito libero. Il genio religioso. La donna in sé. Per la storia naturale della morale. Noi dotti. Le nostre virtù. Popoli e patrie. Maschere. Che cos'è aristocratico? (eKGWB/BVN-1886,687)».

⁵⁴¹ DFGA/W-I-8,173

benché in ultima analisi scartata, per il titolo di *Al di là del bene e del male*, è senz'altro significativo ai fini di confermare quanto esposto in via ipotetica in apertura di questo capitolo, ovvero che *Al di là del bene e del male* può essere letta come un'opera complessivamente dedicata allo spirito libero.⁵⁴²

Se del progetto di una storia naturale dello spirito libero non resta traccia in *Al di là del bene e del male*, l'espressione sopravvive invece nel titolo del quinto capitolo dell'opera, *Per la storia naturale della morale*, che si apre con una decisa critica alla morale come scienza. Ai fallimentari tentativi di «fondazione della morale» finora condotti, da sempre risultati, in ultima analisi, nella giustificazione della morale vigente, Nietzsche contrappone «la raccolta del materiale, la formulazione e organizzazione concettuale di un regno sterminato di delicati sentimenti e differenziazioni di valore (*Werthgefühle und Werthunterschiede*) che vivono, si sviluppano, generano e periscono» (eKGWB/JGB-186). Tale raccolta, chiarisce Nietzsche, viene svolta dal filosofo al fine di realizzare una «tipologia della morale», ovvero una sua descrizione e problematizzazione basata sul confronto fra morali diverse.⁵⁴³ Se questo procedere descrittivo - al quale, per inciso, Nietzsche non si dedica sistematicamente nel capitolo in questione, fatto più di incursioni sporadiche nella morale che di una metodica raccolta di materiale - richiama il metodo storico introdotto in *Umano, troppo umano* e anticipa l'approccio genealogico che si affermerà di lì a poco, il riferimento all'organizzazione concettuale di sentimenti e differenze di valore ricorda la modifica effettuata da Nietzsche sulla sua copia di *Umano*,

⁵⁴² Per un certo periodo «Per la storia naturale dello spirito libero» sopravvive come titolo provvisorio di uno dei capitoli, tanto che alla pagina successiva del quaderno rispetto a quella sopra analizzata Nietzsche si annota un nuovo indice in dieci voci nel quale, al secondo punto, figura proprio *Zur Naturgeschichte des freien Geistes*. In cima alla pagina, di nuovo, Nietzsche aggiunge il titolo: «Per la storia naturale degli uomini superiori». Si tratta di un piano che il filosofo continuerà a tenere in considerazione, sperimentando diversi sottotitoli, secondo i quali i pensieri esposti sarebbero dovuti essere, alternativamente, «di un educatore» (eKGWB/NF-1885,2[41]), «di uno psicologo» (eKGWB/NF-1885,2[43]) o «di un ozioso» (eKGWB/NF-1885,2[46]). In definitiva la scelta di Nietzsche non ricadrà su nessuna di queste opzioni, e anzi l'unica «storia naturale» di cui si leggerà in *Al di là del bene e del male* sarà quella della morale. In *Der schreckliche Grundtext "Homo natura"*, Brusotti suggerisce che l'intento di scrivere una «storia naturale dello spirito libero» possa essere stata realizzata da Nietzsche nel ciclo di prefazioni redatte dopo la pubblicazione di *Al di là del bene e del male*. Sul rapporto fra questi scritti e la riflessione sullo spirito libero si tornerà più avanti.

⁵⁴³ eKGWB/JGB-186

troppo umano, dove aveva trasformato l'indagine sui sentimenti morali in un'indagine storica sulle *Werthschätzungen*, ovvero sugli apprezzamenti di valore.⁵⁴⁴

Tornando alla copia annotata di *Umano, troppo umano*, sopra si è visto come Nietzsche abbia modificato alcuni passaggi con il chiaro obiettivo di eliminare gli espliciti riferimenti a Paul Rée. In almeno un caso, tuttavia, gli interventi di Nietzsche sembrano servire anche a un altro scopo. Il titolo del primo aforisma del secondo capitolo di *Umano, troppo umano*, per esempio, passa da «Vantaggi dell'osservazione psicologica» a «La superficialità morale dei tedeschi». L'intervento sul titolo riflette una serie di cancellature e riscritture nel corpo del testo che ne cambiano la prospettiva da una più esplicitamente europea a un'altra più incentrata sul problema della cultura tedesca. Così, ad esempio, «questo secolo in cui almeno in Germania, anzi in Europa, la povertà di osservazione psicologica si può riconoscere da molti segni» diventa: «Questo secolo in cui almeno in Germania la miseria della morale si può riconoscere da molti segni». È probabile che le correzioni puntuali con cui Nietzsche sostituisce l'aggettivo «europeo» con «tedesco» siano da mettere in relazione con il piano di un'opera che si sarebbe dovuta intitolare proprio *I tedeschi*, alla quale il filosofo stava lavorando nell'estate nel 1885, in parallelo con il progetto di una nuova edizione di *Umano, troppo umano*.⁵⁴⁵ A proposito del persistere della questione europea nelle riflessioni di Nietzsche, tuttavia, è significativo che uno dei pochissimi aforismi al di fuori dei primi due capitoli sui quali egli apporterà delle modifiche è quello intitolato *L'uomo europeo e la distruzione delle nazioni*.⁵⁴⁶ Si tratta, come forse si ricorderà, dell'aforisma 475 di *Umano, troppo umano*, dove la figura del buon europeo fa per la prima volta la sua comparsa in un'opera pubblicata da Nietzsche. Nel lungo aforisma di *Umano, troppo umano* Nietzsche aveva auspicato il superamento dei confini nazionali e l'avvento di una stirpe di buoni europei in grado di abbattere il

⁵⁴⁴ Come osserva Brusotti, Nietzsche non è certo l'unico a lanciarsi nel programma storico-naturale. Basti pensare all'intento di Darwin nell'*Origine dell'uomo e la selezione sessuale* di dedicarsi alla questione dell'origine del sentimento morale esclusivamente da un punto di vista storico-naturale. Si possono inoltre ricordare Friedrich Anton Heller von Hellwald, presente nella biblioteca di Nietzsche con *Die Erde und ihre Völker: Ein geographisches Hausbuch*, Spemann, Stoccarda 1877-1878, ma autore anche di una *Naturgeschichte des Menschen*, del 1882. William Edward Hartpune Lecky, inoltre, aveva intitolato «La storia naturale della morale» il primo capitolo del suo *Sittengeschichte Europas von Augustus bis auf Karl den Grossen*, che Nietzsche lesse probabilmente nel 1881.

⁵⁴⁵ Sul piano per quest'opera cfr. Röllin, *Nietzsches Werkpläne vom Sommer 1885*.

⁵⁴⁶ eKGWB/MA-475

pericolo dei nazionalismi. Il compito è affidato, come si legge fra le righe in *Umano, troppo umano*, agli spiriti liberi, ovvero a quegli individui nomadi e senza patria che abitano una dimensione sovranazionale. L'obiettivo diventa dunque «non più la conservazione (*Conservirung*) delle nazioni, bensì la produzione (*Erzeugung*) di una razza mista europea quanto più possibile robusta»⁵⁴⁷ Nella sua copia dell'opera, Nietzsche interviene proprio su questa frase, modificandola come segue: «Non più la conservazione e la **fondazione** (*Conservirung und Errichtung*) delle nazioni, bensì la produzione e l'**allevamento** (*Erzeugung und Züchtung*) di una razza mista europea quanto più possibile robusta». Come si vede le aggiunte di Nietzsche introducono più che altro variazioni terminologiche, non per questo tuttavia poco significative, nella misura in cui sottolineano una persistente volontà da parte del filosofo di riprendere il progetto abbozzato in *Umano, troppo umano* anche in *Al di là del bene e del male*. E in effetti l'idea di «una razza mista europea quanto più possibile robusta» non è così aliena a quanto vedremo emergere in alcuni passaggi dell'opera in fase di gestazione. Aggiungendo i termini «*Errichtung*» e «*Züchtung*» a questo passaggio Nietzsche lo sta infatti fondamentalmente traducendo nella terminologia tipica di *Al di là del bene e del male*, confermando così di avere ancora tutte le intenzioni di percorrere questa strada, parzialmente abbandonata dopo *Umano, troppo umano*. In effetti non stupisce che il filosofo abbia sentito la necessità di intervenire proprio sull'aforisma dedicato alla figura del buon europeo, anche alla luce del ruolo di primo piano che questa figura riveste nella fase di stesura di *Al di là del bene e del male*. Sebbene il progetto di una edizione riveduta e corretta di *Umano, troppo umano* sia indubbiamente quello che ha maggiormente impegnato Nietzsche nei mesi estivi del 1885, il materiale postumo dello stesso periodo testimonia di vari altri progetti, anch'essi mai realizzati, alcuni dei quali legati alla possibilità di pubblicare un'opera sugli «Europei». Nel quaderno W-I-4, per esempio, o meglio nella versione del quaderno che è stata ricostruita da Beat Röllin nella già citata monografia sui progetti editoriali dell'estate del 1885, Nietzsche si annota il piano per un libro che si sarebbe dovuto intitolare: «Der Spiegel - Fine Gelegenheit zur Selbst-Bespiegelung für Europäer».⁵⁴⁸ *Lo specchio - un'occasione di rispecchiarsi offerta agli europei* era già comparso, come possibile titolo, in altri frammenti risalenti agli stessi mesi, senza tuttavia mai essere accompagnato da un

⁵⁴⁷ eKGWB/MA-475 Traduzione modificata.

⁵⁴⁸ Il piano occupa l'intera pagina 14 della cartella Mp-XVI-1. Il foglio strappato apparteneva originariamente, come dimostrato da Beat Röllin, al quaderno W-I-4.

indice dettagliato dei contenuti di una eventuale opera critica sulla cultura europea. D'altra parte non si può non ricordare che Nietzsche aveva preso in considerazione l'europeo, o meglio il buon europeo, come figura da inserire fra gli uomini superiori della quarta parte dello *Zarathustra*, salvo poi preferirle quella altrettanto significativa del viandante e ombra poco prima della stesura definitiva del manoscritto per la stampa. Al buon europeo sarà di nuovo assegnata una funzione cruciale in *Al di là del bene e del male*, dove si accompagna allo spirito libero quale annunciatore dei filosofi dell'avvenire. Non è dunque un caso che fra i progetti editoriali dell'estate del 1885 ci sia un'opera che fin dal titolo fa riferimento alla questione europea, che per il filosofo assume una crescente rilevanza e sarà trattata diffusamente - sebbene non in modo organico - nel capitolo di *Al di là del bene e del male* intitolato *Popoli e patrie*. In una delle prime versioni dell'indice dell'opera, peraltro, e non a caso, l'ottavo e penultimo capitolo portava proprio il titolo «Il buon europeo». ⁵⁴⁹

Il piano dell'opera intitolata *Allo specchio* che si trova negli scritti dell'estate del 1885, tuttavia, è presumibilmente da mettere in qualche modo in relazione con la seconda edizione di *Umano, troppo umano*. Un indizio in questo senso si trova nel primo dei fogli sciolti che compongono la cartella Mp-XVI-1, nel quale l'immagine dello specchio viene utilizzata come sottotitolo per il piano di una «nuova continuazione» del libro per spiriti liberi:

<u>Umano,</u>		<u>troppo</u>		<u>umano</u>
Un	libro	per	spiriti	liberi
Nuova				continuazione.

E se questo libro fosse uno specchio e di conseguenza un'opportunità di rispecchiarsi: cosa pensereste dunque voi, buoni europei, della nostra vanità? Non vi guardate anche voi volentieri - «allo specchio»?

Alla luce di questo abbozzo di titolo il nesso fra i due progetti sembrerebbe evidente. Tuttavia, la lacunosità del materiale postumo di questo periodo impedisce di avanzare ipotesi più precise sulle effettive intenzioni di Nietzsche a proposito del progetto di *Allo specchio*. Certo è che nell'indice di temi indicato dal filosofo nel quaderno W-I-4 confluiscono tanto argomenti precedentemente pensati per un'opera dal titolo *I tedeschi* - al punto che Nietzsche sembra oscillare ancora fra una critica dell'anima moderna in senso lato e una più ristretta critica della cultura tedesca - tanto questioni che coincidono con quelle elencate nell'indice per la seconda edizione di *Umano, troppo umano*.

⁵⁴⁹ A pagina 173 del quaderno W-I-8 Nietzsche cancella il titolo «Wir Europäer» e lo sostituisce con «Volker und Vaterländer».

In particolare, nel piano per *Allo specchio* Nietzsche inserisce una sezione dedicata alla domanda: «Che cosa sono gli “spiriti liberi”?». ⁵⁵⁰ Ma non è qui che il quesito compare per la prima volta, anzi, in questo caso sembrerebbe che Nietzsche abbia trasferito del materiale inizialmente previsto per la nuova edizione di *Umano, troppo umano* nel piano per la sua «critica dell’anima moderna».

Tornando alle annotazioni di Nietzsche sul volume di *Umano, troppo umano*, si è visto che, nonostante i manoscritti dell’estate 1885 pullulino di riflessioni sullo statuto degli spiriti liberi, gli aforismi dedicati a questa figura nel libro per spiriti liberi sopravvivono indenni alla rilettura di Nietzsche, che non inserisce alcuna annotazione nella sua copia dell’opera, con una sola eccezione. Il primo e unico intervento - indubbiamente minimo, ma non privo di significato - legato alla riflessione sulla libertà di spirito compare nell’ultimo aforisma dell’opera. All’aforisma 638 di *Umano, troppo umano*, con il quale si conclude il libro per spiriti liberi, è stato dedicato ampio spazio nel primo capitolo di questo lavoro. È in esso, infatti, che compare per la prima volta la figura del viandante, del *Wanderer*. Questo l’esordio dell’aforisma nella sua versione pubblicata: «Chi anche solo in una certa misura è giunto alla libertà della ragione, non può mai sentirsi sulla terra nient’altro che viandante». ⁵⁵¹ Nella sua copia di *Umano, troppo umano*, Nietzsche lo modifica come segue: «Chi anche solo in una certa misura vuole giungere alla libertà della ragione, non può mai sentirsi sulla terra nient’altro che viandante. - E non una sola volta». A distanza di quasi dieci anni dalla pubblicazione di *Umano, troppo umano*, dunque, il raggiungimento della libertà della ragione è posto non più come un obiettivo raggiunto - benché soltanto «in una certa misura» - ma come un ideale più volte raggiunto e superato. Non a caso Zarathustra, nel suo discorso sulle Isole Beate, ricordava: «Davvero, attraverso cento anime io ho camminato la mia via, e attraverso cento culle e dolori del parto. Molte volte ho già preso congedo: io conosco gli ultimi istanti che spezzano il cuore» (eKGWB/Za-II-Inseln). E proprio in questa condizione insieme di estrema sofferenza e di fecondità si trova il viandante, il cui senso di sradicamento, necessario allo scopo di mantenere la libertà di spirito, è destinato a ripetersi a ogni sua metamorfosi, a ogni suo rimettersi in cammino. La stessa condizione sarà descritta da Nietzsche nella prefazione che il filosofo scriverà per *Umano, troppo umano* nel 1886,

⁵⁵⁰ Il piano dell’opera è pubblicato fra i frammenti postumi dell’edizione Colli-Montinari: eKGWB/NF-1885,42[1]

⁵⁵¹ eKGWB/MA-638

utilizzando in parte il materiale raccolto nei mesi estivi di Sils-Maria, delineando l'immagine di uno spirito libero che non appare più soltanto diverso rispetto al proprio ambiente, ma anche impegnato in un continuo processo di autosuperamento.

2.2 Un nuovo indice per *Umano, troppo umano*

Come si è visto, la copia di Nietzsche della prima edizione di *Umano, troppo umano* contenente le annotazioni del filosofo rappresenta una fonte peculiare e preziosa che ci permette di ricostruire parte del lavoro di rielaborazione al quale egli pensava di sottoporre il suo primo libro per spiriti liberi. Altrettanto preziose a questo scopo, nonché fondamentali per mettere in luce il legame fra *Umano, troppo umano* e *Al di là del bene e del male*, sono tre pagine manoscritte risalenti ai mesi estivi di Sils-Maria. Le pagine sono conservate fra i fogli sciolti della cartella Mp-XVI (nella sua già citata monografia, Röllin ipotizza che siano state strappate dal quaderno W-I-4) e contengono un indice per la seconda edizione di *Umano, troppo umano*, sulla base del quale è possibile avanzare delle ipotesi sulla struttura e i temi che Nietzsche aveva in mente di trattare nell'edizione rivista e corretta del suo libro per spiriti liberi. L'indice in questione si estende su tre pagine manoscritte (MpXVI, fogli 15r-17r) ed è composto da una serie di titoli di capitoli a cui corrispondono un elenco di incipit, ognuno dei quali costituisce un chiaro rimando agli appunti redatti nel corso dell'estate 1885.⁵⁵² I titoli dei capitoli dell'indice corrispondono, a grandi linee, a quelli dei capitoli della prima edizione di *Umano, troppo umano*. Nel manoscritto si trovano, infatti: «Moralia», «Religiosa», «Methaphysica», «Arte», «Stato», «L'uomo nel rapporto con gli altri», «Cultura superiore», «Donna e bambino», «L'uomo con se stesso»; mentre i nove capitoli di *Umano, troppo umano* si intitolavano: «Delle prime e ultime cose», «Per la storia dei sentimenti morali», «La vita religiosa», «Dell'anima degli artisti e degli scrittori», «Sintomi di cultura superiore e inferiore», «L'uomo nella vita sociale», «La donna e il bambino», «Uno sguardo allo stato», «L'uomo con se stesso». Il progetto di Nietzsche presenta molte cancellature, dovute nella maggior parte dei casi - come evidenziato anche da Röllin - allo spostamento di un particolare incipit da un

⁵⁵² Röllin, *op. cit.*, pp. 140-147, analizza minuziosamente la composizione dell'indice, arrivando fino a indicare dove rintracciare - nei manoscritti dell'estate del 1885 - gli abbozzi di aforismi i cui incipit Nietzsche utilizza per comporre l'indice di *Umano, troppo umano*. Per gli scopi di questo lavoro, saranno presi in considerazione in particolare quelli legati allo spirito libero.

capitolo all'altro nel corso della stesura. A questo proposito è interessante osservare che alcuni incipit, evidentemente legati al tema dello spirito libero e inizialmente posizionati nel capitolo *Cultura superiore*, vengono in un secondo momento spostati da Nietzsche nell'ultimo capitolo del progetto, quello intitolato *L'uomo con se stesso*. Si ricorderà che in *Umano, troppo umano* la figura dello spirito libero compariva nel capitolo *Sintomi di cultura superiore e inferiore*. Nella prima versione di questo indice, dunque, il filosofo sembra essersi attenuto alla struttura originaria del suo primo libro per spiriti liberi. La scelta di trasferire gli incipit in questione in un diverso capitolo conclusivo intitolato *L'uomo con se stesso* deve essere intervenuta in un secondo momento, come risulta evidente da un'analisi della struttura della pagina, ricca di cancellature e aggiunte. Nietzsche aveva infatti inizialmente annotato gli incipit e i titoli degli aforismi del capitolo sulla cultura superiore nella parte alta della pagina e, più in basso, quelli di *Donna e bambino*. Il capitolo *L'uomo con se stesso* viene aggiunto in fondo alla pagina, dove manca del tutto lo spazio per procedere ordinatamente all'elenco degli argomenti da trattare, il che fa pensare che si sia trattato di un ripensamento sopraggiunto alla fine della stesura dell'indice.

Quanto al contenuto di quello che sarebbe stato il capitolo conclusivo della seconda edizione di *Umano, troppo umano*, è il caso di citare per esteso gli incipit proposti da Nietzsche:

Umano, troppo umano, L'uomo con se stesso
 L'eremita, l'uomo superiore filosofo.
 (Alla fine) Lo spirito forte
 Terzultimo: "lo spirito libero" e la solitudine
 Che molti parlano di cose in relazione alle quali
 Il pericolo negli spiriti fuori dal comune
 Un uomo che tende alla grandezza
 Nr. I A Genova
 Il ~~viandante~~: sopra: "Liberi pensatori"
 Conclusione: A Genova. Oh miei amici, comprendete voi questo *tuttavia*?

Alla luce dei temi che, secondo il piano sopra riportato, Nietzsche si proponeva di trattare nel capitolo, non stupisce che il filosofo abbia scelto di raggrupparli sotto il titolo *L'uomo con se stesso*. La serie di riflessioni qui elencate, prevalentemente dedicate ai temi della solitudine, dell'eremitaggio e della *Wanderung*, in effetti, non si sarebbero bene accordati alla questione della cultura superiore. Come ci sarà modo di vedere meglio in seguito, in realtà, nonostante la solitudine resti un tratto fondamentale dello spirito libero anche in *Al di là del bene e del male*, Nietzsche tornerà a concepire questa figura filosofica come

strumento di rinnovamento culturale.

Tornando all'indice del capitolo, Röllin osserva come molti degli incipit qui elencati siano in realtà titoli veri e propri, in alcuni casi di aforismi della prima edizione di *Umano, troppo umano*. Questo vale, ad esempio, per *A Genova* che corrisponde all'aforisma 628 di *Umano, troppo umano* - per la verità intitolato *Serietà nel giuoco* - come confermato peraltro dall'esplicito riferimento al *trotzdem* con cui si concludeva enigmaticamente l'aforisma.⁵⁵³ Lo stesso è vero anche per «Il viandante», titolo che Nietzsche cancella sostituendolo con un accenno ai liberi pensatori - la cui opposizione agli spiriti liberi diventerà essenziale in *Al di là del bene e del male* - e che corrisponderebbe all'ultimo aforisma di *Umano, troppo umano*, il 638, nel quale in effetti compare per la prima volta la figura del viandante. Un altro incipit appare di notevole interesse per gli scopi di questo lavoro: lo spirito forte, «der starke Geist». Röllin mette in relazione questa voce dell'indice con un appunto contenuto in una pagina sciolta della cartella Mp-XVI (che in realtà, secondo la ricostruzione di Röllin, sarebbe un foglietto strappato dal quaderno W-I-4). L'appunto in questione, pubblicato nell'edizione Colli-Montinari come frammento postumo 38[20], costituisce una interessante riflessione sull'ideale della passione della conoscenza e il suo valore per gli spiriti forti: «Per gli spiriti più forti invece vale quell'esigenza - di dovere essere un uomo della passione, ma anche il *signore* delle proprie passioni - anche a proposito della loro passione della conoscenza (eKGWB/NF-1885,38[20])». Riprendendo il suo ideale di *Aurora*, altra opera che pensava di rielaborare in questo periodo, Nietzsche ipotizza qui un rapporto peculiare, in un certo senso più moderato, degli spiriti forti con la passione della conoscenza. Sul retro della pagina su cui è riportato il frammento 38[20] Nietzsche aveva aggiunto, utilizzando lo stesso inchiostro violetto impiegato per stilare l'indice dei capitoli per la seconda edizione di *Umano, troppo umano*, il titolo *L'uomo con se stesso*. Questa circostanza spinge Röllin a ipotizzare (*op. cit.*, p. 146), certamente con ottime ragioni, che sia questo il testo a cui si riferisce Nietzsche quando inserisce l'incipit *Lo spirito forte* nell'elenco di temi per il capitolo *L'uomo con se stesso*. Sebbene la ricostruzione sia senz'altro ben fondata, tenendo conto della natura dell'opera alla quale il filosofo sta lavorando è forse possibile prendere in considerazione anche un'altra ipotesi. Non si può escludere, infatti, che nello stilare l'elenco in questione Nietzsche avesse in mente - oltre al frammento individuato

⁵⁵³ eKGWB/MA-I,628 Sulla complessa storia compositiva dell'aforisma e per una lettura del significato del «trotzdem» con cui si conclude, cfr. Paolo D'Iorio, *Le voyage de Nietzsche à Sorrente*, pp. 190-199.

da Röllin - anche un altro aforisma della prima edizione di *Umano, troppo umano*, intitolato proprio *Spirito forte*, anche se in traduzione francese: *esprit fort*.⁵⁵⁴ Sebbene questa interpretazione rischi apparire forzata, resta innegabile che la nozione di spirito forte comprende un numero di questioni assai variegate, al cui approfondimento Nietzsche si dedica - con interesse più o meno spiccato - fin dal suo primo libro per spiriti liberi. Nel prosieguo della trattazione ci sarà modo di soffermarsi approfonditamente sulla questione dello spirito forte e delle sue condizioni di nascita, ricostruendo lo sviluppo di questa tematica da *Umano, troppo umano* ad *Al di là del bene e del male*, dove rappresenterà uno dei nuclei fondamentali della riflessione filosofica di Nietzsche. Per il momento, tuttavia, è importante aver messo in luce che la questione dello spirito forte compare fra gli argomenti da trattare nella nuova edizione di *Umano, troppo umano* già a partire dall'estate del 1885. Sebbene un'analisi del materiale postumo, e in modo particolare dell'indice di cui si è appena parlato, offra senz'altro spunti interessanti, non permette tuttavia di farsi un'idea chiara e ben definita di quale sarebbe stato il risultato finale di una rielaborazione di *Umano, troppo umano*. Per gli scopi di questa tesi, tuttavia, è sufficiente avere attestato che la maggior parte degli appunti che comporranno la versione definitiva di *Al di là del bene e del male* fossero stati originariamente concepiti ai fini di un rimaneggiamento del libro per spiriti liberi, e che di conseguenza del nucleo originale di quest'opera faccia parte - così come era già stato per *Umano, troppo umano* - un nutrito gruppo di riflessioni su quella nozione.

⁵⁵⁴ eKGWB/MA-230

3. Al di là del bene e del male: il manoscritto per la stampa

Come ricordato nella storia redazionale, il 10 aprile 1886 Nietzsche comunica a Franz Overbeck di aver portato a termine il proprio pensum invernale, completo di trascrizione - insolitamente, e con immenso sforzo e affaticamento della vista, realizzata da solo - rilegatura e messa agli atti. Per una serie di complicazioni nella ricerca di un editore disposto a pubblicare la sua ultima fatica, però, questa potrà andare in stampa soltanto agli inizi di giugno. Ben due mesi trascorrono dunque fra la presunta messa agli atti del nuovo manoscritto e la sua effettiva pubblicazione. Se ne deve concludere che il 10 aprile Nietzsche avesse in mano esattamente la stessa versione di *Al di là del bene e del male* che manderà in stampa da Naumann agli inizi di giugno?⁵⁵⁵ L'abituale *modus operandi* di Nietzsche, avvezzo a rimaneggiare continuamente i propri scritti, aggiungendo, eliminando o spostandone dei passaggi fino a qualche giorno prima della stampa, basterebbe a sollevare un dubbio più che legittimo. Il sospetto si trasforma poi in una certezza se si prende in considerazione la già citata lettera che il filosofo, soltanto due giorni dopo aver informato Overbeck della messa agli atti del manoscritto, scrive all'editore Heymons per presentargli il contenuto dell'opera di cui chiede la pubblicazione. Riportiamo qui per comodità lo schema di *Al di là del bene e del male* che Nietzsche presenta a Heymons il 12 aprile 1886: «Il libro contiene dieci capitoli, intitolati: Dei pregiudizi dei filosofi. Lo spirito libero. Il genio religioso. La donna in sé. Per la storia naturale della morale. Noi dotti. Le nostre virtù. Popoli e patrie. Maschere. Che cos'è aristocratico? (eKGWB/BVN-1886,687)». Prescindendo dal fatto che il capitolo «Sentenze e intermezzi» si intitola qui ancora «La donna in sé», e «L'essere religioso» è presente nella variante «Il genio religioso», la differenza di gran lunga più evidente sta nel numero di capitoli. L'indice inviato a Heymons infatti ne prevede dieci, compreso un capitolo «Maschere» che scomparirà del tutto nella versione definitiva, che sarà dunque formata da nove capitoli, avendo tuttavia in più una *Prefazione* e la poesia conclusiva *Da alti monti*.

⁵⁵⁵ È la domanda alla base di un documentato e meticoloso articolo di Beat Rölli («Ein Fädchen um's Druckmanuskript und fertig?», in Marcus Andreas Born, Axel Pichler (hrsg.) *Texturen des Denkens*, pp. 47-67), al quale si farà ampiamente riferimento in seguito, dedicato a una approfondita analisi del manoscritto per la stampa di *Al di là del bene e del male*.

Il manoscritto per la stampa di *Al di là del bene e del male*, conservato nella sua interezza presso il Goethe und Schiller Archiv di Weimar⁵⁵⁶, in effetti, reca traccia di numerosi interventi e rielaborazioni da parte di Nietzsche. Utilizzando il materiale a disposizione, Beat Röllin è stato in grado di ricomporre una *Erstfassung*, ovvero una prima stesura di *Al di là del bene e del male*, formata da 308 aforismi. Si tratta, presumibilmente, della versione alla quale il filosofo si riferisce nella lettera a Heymons, ovvero quella composta da dieci capitoli invece di nove. Rispetto ai 308 aforismi che costituiscono la sua *Erstfassung*, infatti, *Al di là del bene e del male* conta, nella versione definitiva, 296 aforismi. Nietzsche dunque ha riutilizzato nell'opera pubblicata quasi tutti gli aforismi presenti nel manoscritto per la stampa, salvo qualche rara e significativa eccezione. Uno degli aspetti che saltano più all'occhio in un'analisi del manoscritto per la stampa è il continuo rimaneggiamento della numerazione degli aforismi. Le due cause principali di questa variazione, che testimoniano di un costante ripensamento della struttura dell'opera e dei singoli capitoli da parte di Nietzsche, sono il diverso numero di testi che compongono la versione definitiva rispetto a quella ricostruita da Röllin, e lo scioglimento del capitolo *Maschere* - ovvero il nono capitolo a cui il filosofo fa riferimento nella lettera a Heymons ma che non comparirà nell'opera pubblicata - e la conseguente distribuzione di quasi tutti gli aforismi che lo componevano in altri luoghi dell'opera, in particolare nel capitolo *Cos'è aristocratico?*. Tali circostanze fanno sì che tutti gli aforismi presenti nel manoscritto per la stampa risultano modificati almeno una volta, con dei tratti di penna o matita.

In teoria sarebbe possibile, come in effetti è stato fatto da Röllin nell'articolo sopra citato, ricostruire nel dettaglio tutta la genesi testuale di *Al di là del bene e del male* sulla base della numerazione che si intravede al di sotto delle correzioni di volta in volta apportate da Nietzsche, ma per gli scopi di questo lavoro ci si soffermerà in particolare sul secondo capitolo, che fin dalla prima stesura è interamente dedicato al tema dello spirito libero. Nel complesso il capitolo sullo spirito libero subisce relativamente pochi rimaneggiamenti nel manoscritto per la stampa. Gli aforismi 27 e 28 di *Al di là del bene*

⁵⁵⁶ Il manoscritto, al quale manca presumibilmente soltanto la pagina con il titolo, comprende 108 pagine, quasi sempre scritte soltanto sul fronte. Per l'esattezza si tratta in realtà di una cartellina di fogli sciolti, tagliati e poi incollati insieme utilizzando, nella maggior parte dei casi, strisce di carta. Nietzsche procedeva realizzando una trascrizione completa degli aforismi che intendeva utilizzare in un'opera, tagliando poi il foglio in corrispondenza della fine di un aforisma e utilizzando poi i diversi foglietti così ottenuti - su ognuno dei quali si trovava, quindi, un solo aforisma - per «costruire» i capitoli dell'opera.

e del male, per esempio, nei quali Nietzsche rifletteva sulla difficoltà per un autore di essere compreso e sulla difficoltà di tradurre il «tempo» dello stile da una lingua all'altra, erano originariamente numerati 265 e 266, e appartenevano dunque al capitolo «Maschere». Nello scioglimento del capitolo la cui esistenza è attestata, ancora il 12 aprile 1886, dalla lettera a Heymons, i due aforismi vengono spostati da «Maschere» a «Lo spirito libero». Lo stesso, con ogni probabilità, può dirsi anche dell'aforisma 40, il cui celebra incipit recita: «Tutto ciò che è profondo ama la maschera». ⁵⁵⁷ Quanto all'ordine in cui si succedono gli aforismi del secondo capitolo, questo resta quasi invariato, come se Nietzsche avesse da sempre avuto le idee chiare sui testi da assegnare a questa specifica parte. C'è tuttavia una significativa eccezione, sulla quale è il caso di soffermarsi per via delle sue implicazioni per il nostro tema. La numerazione originale del capitolo sullo spirito libero nel manoscritto per la stampa si interrompe bruscamente all'aforisma 30, per poi riprendere subito dopo con l'aforisma 38. ⁵⁵⁸ L'aforisma 31 si trova spostato qualche pagina più avanti nel capitolo, ma in tutto il manoscritto non si trova traccia degli aforismi 32-37, che sembrerebbero dunque essere andati persi. ⁵⁵⁹ Nietzsche può aver scelto di non inserire gli aforismi in questione nella versione definitiva ed essersi semplicemente disfatto dei fogli su cui erano stati appuntati? È possibile, senza dubbio, ma l'ipotesi di Röllin sul destino di questi aforismi «scomparsi» mi pare altrettanto plausibile e degna di nota. Lo studioso suggerisce infatti che essi siano stati espunti da Nietzsche e riutilizzati in un altro contesto, ovvero nella stesura della prefazione di *Umano, troppo umano*. ⁵⁶⁰ La comunanza di temi è naturalmente il primo indizio in questa direzione: proprio come la seconda parte di *Al di là del bene e del male*, e presumibilmente gli aforismi in questione, anche la prefazione di *Umano, troppo umano* sarà dedicata alla figura dello spirito libero. Inoltre, molto del materiale che Nietzsche utilizzerà per la prefazione può essere fatto risalire, proprio come molti degli aforismi di *Al di là del bene e del male*, ai mesi estivi del 1885 e all'inverno 1885-1886; dunque è probabile che il filosofo avesse pensato in un primo momento di

⁵⁵⁷ eKGWB/JGB-40

⁵⁵⁸ L'aforisma 30 e il 38 della *Ersfassung* corrispondono al numero 31 e 32 di *Al di là del bene e del male*.

⁵⁵⁹ Nella sua ricostruzione del manoscritto per la stampa, in realtà, Röllin sostiene che non risultino tramandati unicamente gli aforismi 32-36. Non avendo tuttavia trovato traccia dell'aforisma 37 nel materiale postumo consultato, ritengo che siano mancanti gli aforismi 32-37.

⁵⁶⁰ Röllin, *op.cit.*, p. 52. Su questo, cfr. anche l'ipotesi di Brusotti che il progetto di una «storia naturale dello spirito libero» sarà realizzato da Nietzsche nella prefazione di *Umano, troppo umano*.

utilizzare le sue riflessioni sullo spirito libero nel secondo capitolo della nuova opera in corso di stesura, decidendo poi di tenerli da parte per un altro progetto. Röllin fa anche notare che sul retro di due pagine (8v e 85v) del manoscritto per la stampa di *Al di là del bene e del male* compaiono i frammenti di una bella copia proprio della prefazione di *Umano, troppo umano*.⁵⁶¹ Si tratta di frammenti tramandati per caso, avendo Nietzsche utilizzato i fogli soltanto per avere a disposizione più carta, ma che suggeriscono tuttavia che a quello stadio esistesse già una versione successiva della *Prefazione*, la cui stesura risale peraltro - secondo la ricostruzione di Nietzsche - alla primavera del 1886. Se lo stretto rapporto testuale fra la prefazione di *Umano, troppo umano* e il secondo capitolo di *Al di là del bene e del male* può dunque essere a buona ragione ipotizzato sulla base dell'analisi genetica del manoscritto per la stampa, Röllin sostiene «dal manoscritto si può desumere unicamente *come* Nietzsche abbia apportato modifiche nel corso della composizione dell'opera, ma non *perché*». ⁵⁶² Sarà il nesso tematico fra la prefazione di *Umano, troppo umano* e il secondo capitolo di *Al di là del bene e del male*, invece, a gettare luce sulle ragioni che potrebbero aver spinto Nietzsche a decidere di trasferire parte della riflessione inizialmente concepita per *Lo spirito libero* nella *Prefazione* del 1886.

⁵⁶¹ Röllin, *ibid.*

⁵⁶² Röllin, *op.cit.*, p. 55.

4. L'aforisma 44 e la *Prefazione di Umano, troppo umano*

Negli appunti dell'estate del 1885, un nutrito gruppo di annotazioni di Nietzsche si concentra sullo spirito libero. Si tratta di una grande varietà di materiale, caratterizzato da continui interventi di riscrittura e rielaborazione: spesso gli appunti vengono presi su un quaderno per poi essere riportati in bella su un altro, e poi sottoposti a ulteriori modifiche e rimaneggiamenti. Per questa ragione seguire nel dettaglio il percorso di stesura di questi appunti sarebbe estremamente complesso e rischierebbe di portarci fuori strada. Si è pertanto deciso di analizzare il gruppo di appunti sullo spirito libero soprattutto dal punto di vista tematico-filosofico, ricorrendo alle questioni di genetica testuale nei casi in cui più significativi.

Prima di addentrarci nell'analisi di questi scritti, tuttavia, è imprescindibile una premessa sulla loro destinazione d'uso. Parte degli appunti sullo spirito libero che Nietzsche prese nell'estate del 1885 erano infatti destinati alla prefazione per la nuova edizione di *Umano, troppo umano*. Quando il progetto sembrò venire meno, tuttavia, il filosofo ne rielaborò in parte il contenuto perché comparissero nel secondo capitolo di *Al di là del bene e del male*, una scelta giustificata dalla comunanza di temi fra la progettata prefazione e il capitolo di *Al di là del bene e del male* sullo spirito libero. Eppure, come si è visto sopra, Röllin nota che nell'ultima versione del manoscritto per la stampa di quest'opera dal secondo capitolo mancano quattro aforismi che inizialmente ne facevano parte, e la cui sparizione può essere spiegata alla luce di un loro trasferimento nella prefazione di *Umano, troppo umano*. Sarebbe dunque possibile che Nietzsche avesse inizialmente previsto di rielaborare i suoi appunti per la prefazione in vista di una loro pubblicazione in *Al di là del bene e del male*, salvo poi espungere quattro degli aforismi destinati allo *Spirito libero* per riutilizzarli nella prefazione della riedizione di *Umano, troppo umano*. È opportuno ricordare che quando ci si riferisce agli appunti per la prefazione di *Umano, troppo umano* non si tratta non di appunti finalizzati alla stesura della prefazione del 1886, bensì di una serie di annotazioni che Nietzsche prese in vista del suo progetto di radicale riedizione di *Umano, troppo umano*, poi naufragato e culminato invece nella pubblicazione di *Al di là del bene e del male*. E dal momento che essi si concentrano sul tema generale dello spirito libero, si potrebbe pensare che appartengano di diritto al secondo capitolo di *Al di là del bene e del male*. A ben guardare, tuttavia, l'approccio di Nietzsche in questi scritti è diverso da quello che egli assumerà nel secondo capitolo di *Al di là del bene e del male*, e si avvicina molto di più a quello che caratterizzerà la

prefazione di *Umano, troppo umano* del 1886. In generale si potrebbe dire che l'approccio di Nietzsche nelle stesure preparatorie del 1885 appare più «autobiografico», nella misura in cui egli ripercorre il proprio percorso filosofico e proprio alla luce di questo propone una valutazione del ruolo dello spirito libero, mentre nel secondo capitolo di *Al di là del bene e del male* lo spirito libero svolge quel fondamentale ruolo di ideale che gli viene assegnato in tutta l'opera. Una differenza che, probabilmente, si spiega proprio alla luce della diversa destinazione d'uso dei testi.

È ora il caso di soffermarsi sul contenuto degli scritti in questione. Nel materiale postumo risalente all'estate del 1885, Röhlin individua due gruppi di appunti che è possibile ricondurre al progetto di una prefazione per *Umano, troppo umano*. I due gruppi presentano alcune analogie, la prima e più evidente delle quali è il ruolo di primo piano in esse assegnato allo spirito libero, e il ricorrere di tematiche a esso connesse, quali la solitudine, la malattia, la salute, la grande separazione. Per la sua rilevanza, ci concentreremo in queste pagine su uno dei due gruppi.⁵⁶³ Nel quaderno W-I-7 compare un titolo provvisorio per la prefazione: «Vorrede und Vorfrage: was sind freie Geister? (eKGWB/NF-1885,40[59])». La Vorfrage, dunque, la domanda preliminare che sta alla base della rielaborazione di *Umano, troppo umano*, è cosa siano gli spiriti liberi. Il passaggio in questione occupa diverse pagine del quaderno W-I-7, nelle quali il filosofo riporta con variazioni minime un appunto del quaderno W-I-4, che risale all'inverno di Nizza. Gli appunti destinati da Nietzsche alla prefazione - distinguibili dall'aggiunta in cima alla pagina della notazione «Zur Vorrede» - sono suddivisi in paragrafi numerati che subiscono tuttavia numerose rielaborazioni. Il secondo paragrafo, per esempio, viene cancellato e riscritto non meno di tre volte nel giro di una manciata di pagine. Il nucleo delle riflessioni contenute in queste pagine è racchiuso dal titolo proposto da Nietzsche - «Che cosa sono gli spiriti liberi?» - ma la particolare struttura e impostazione del testo dipendono dal contesto in cui questo doveva essere inserito, ovvero quello della prefazione per la nuova edizione di un'opera pubblicata anni prima. Il particolare statuto degli appunti per la prefazione di *Umano, troppo umano* del

⁵⁶³ In linea di massima, i due gruppi di appunti differiscono soprattutto per il tipo di metafora impiegata da Nietzsche. Se in quella che analizzeremo sopra tutto ruota intorno all'immagine dell'amo utilizzato per attirare possibili seguaci, in un'altra variante Nietzsche era ricorso a quella della tavola: «Chi ha i desideri di un'anima elevata e schifiltosa, e solo di rado trova la *sua* tavola imbandita, il *suo* nutrimento pronto, costui corre oggi pericoli non piccoli. Gettato in un'epoca chiassosa e plebea, con cui non ama mangiare in uno stesso piatto, può facilmente perire di fame e di sete oppure, se alla fine si decide a "servirsi", di *nausea*» (eKGWB/NF-1885,41[9]).

1885 - così come emerge dall'analisi studio del materiale postumo (non ultimo del manoscritto per la stampa) - gli assegna una posizione mediana fra quella che poi sarà la prefazione definitiva del 1886 e il capitolo dedicato allo spirito libero in *Al di là del bene e del male*, e pertanto ci impone, nel realizzare una lettura della rielaborazione filosofica del concetto di spirito libero, di muoverci continuamente fra questi tre testi. Confrontare le prime stesure della prefazione con la sua versione definitiva e con il capitolo sullo spirito libero - del quale, come indicato nell'ipotesi di Röllin, avrebbe dovuto fare parte - permetterà di mettere in luce elementi di continuità e differenze fra i diversi scritti e di determinare con più precisione il ruolo assegnato al nuovo spirito libero. Partiamo dunque dall'annotazione contenuta nel quaderno W-I-7 e pubblicata nell'edizione Colli-Montinari come frammento 40[59]. Si tratta di un lungo appunto che occupa, fra numerose cancellature e riscritture, quattro pagine del quaderno.⁵⁶⁴ Il motivo fondamentale del primo paragrafo, che si apre con una citazione di Montaigne («Un'anima in cui alberghi la saggezza renderà sano con la sua sanità anche il corpo»), è la solitudine che caratterizza la condizione dello spirito libero. Anzi, la sofferenza causata dalla *Einsamkeit* viene presentata come la ragione alla base della scelta di pubblicare *Umano, troppo umano*: «Ma soffrii tanto duramente di non aver compagni di viaggio che un bel giorno gettai l'amo per pescare altri "spiriti liberi" - con questo libro appunto, che già chiamai "un libro per spiriti liberi" (eKGWB/NF-1885,40[59])». Privato di compagni nella sua *Wanderung* filosofica e immerso in una solitudine insostenibile, Nietzsche lancia un'esca nella speranza di vedere abboccare degli spiriti a lui affini. Singolarmente, è proprio sulla piena capacità di accettare la solitudine che si gioca la scelta del modo in cui presentare la rielaborazione del libro per spiriti liberi a dieci anni di distanza dalla sua prima pubblicazione. Nell'estate del 1885 Nietzsche sembra essere ancora in dubbio su questo punto. Se il tema della solitudine funge da punto di partenza che spinge il filosofo a esplicitare la funzione di *Umano, troppo umano*, ovvero quella di un amo gettato «per pescare altri spiriti liberi», il manoscritto mette subito in luce un'esitazione di Nietzsche a questo proposito. In una prima stesura, infatti, si leggeva: «So warf ich denn eines Tages einen Angelhacken nach anderen freien Geistern aus - mit eben diesem Buche, das ich hiermit, nach zehn Jahren, zum zweiten Male "auswerfe" (Così un giorno gettai un amo per pescare altri spiriti liberi - con questo libro appunto, che oggi, dopo dieci anni, "getto"

⁵⁶⁴ DFGA/W-I-7,38-ss.

per la seconda volta)».⁵⁶⁵ Tutto lascia pensare, dunque, che Nietzsche abbia intenzione di assegnare al suo libro la stessa funzione di «amo» che gli aveva riservato nel 1876. Quest'ultima frase viene però cancellata dal filosofo, e sostituita con la versione molto più neutra che leggiamo - nella corretta lettura *letzter Hand* - nel frammento postumo dell'edizione Colli-Montinari: «Mit eben diesem Buche, das ich bereits mit Namen nannte als "ein Buch für freie Geister" (Con questo libro appunto, che già chiamai "un libro per spiriti liberi")».⁵⁶⁶ Scompare dunque, con un semplice tratto di matita, l'allusione alla possibilità di considerare la seconda edizione di *Umano, troppo umano* come un rinnovato tentativo di avvicinare a sé spiriti affini. Nulla vieterebbe di pensare che l'intervento possa essere dovuto al fallimento, per ragioni come abbiamo visto più contingenti che filosofiche, del progetto di pubblicazione di una nuova edizione di *Umano, troppo umano*, ma in realtà a ben guardare lo stesso dubbio era presente anche nella prima Nietzsche svelava subito di non essere più certo di desiderare dei compagni di viaggio. Anzi, arrivava persino a vedere nella solitudine lo strumento grazie al quale lo spirito libero sarebbe riuscito ad attingere a uno stato superiore di salute, e di conseguenza uno dei suoi tratti fondamentali: «Oggi invero - cosa non s'impara mai in dieci anni! - quasi non so più se cerco con questo libro amici e "compagni di viaggio". Nel frattempo ho imparato quello che oggi pochi intendono, a sopportare la solitudine, a "capire" la solitudine; e oggi annovererei addirittura fra i sintomi dello "spirito libero" il fatto che egli preferisca andare solo, volare solo, e qualora abbia gambe malate, persino *strisciare* da solo».⁵⁶⁷

Lo stesso motivo, benché con qualche significativa differenza, si ripresenta nella prefazione di *Umano, troppo umano* pubblicata nel 1886.⁵⁶⁸ Anche in questo caso la

⁵⁶⁵ DFGA/W-I-7,40

⁵⁶⁶ È interessante notare, tuttavia, che il motivo dell'amo sopravvive nell'opera pubblicata, comparando in apertura della quarta parte dello *Zarathustra*. Nel capitolo *Il sacrificio con il miele*, infatti, Zarathustra paragona il mondo a «un mare dai ricchi abissi» e aggiunge: «[...] un mare pieno di pesci e crostacei di tutti i colori, che potrebbe far venire anche agli dei la voglia di esserne i pescatori e di gettare in esso le loro reti: tanto il mondo è ricco di cose meravigliose, grandi e piccoli! E in particolare il mondo degli uomini, il mare degli uomini: - in *esso* io getto ora la mia lenza d'oro e dico: spalancati, abisso dell'uomo; Spalancati e gettami i tuoi pesci e luccicanti granchiolini! Con la migliore delle mie esche io voglio oggi adescare, per me, i più singolari tra i pesci umani! (eKGWB/Za-IV-Honig)».

⁵⁶⁷ eKGWB/NF-1885,40[59]

⁵⁶⁸ Da qui in poi, per comodità, ci si riferirà agli appunti del 1885 con «abbozzi di prefazione» e alla prefazione del 1886 con «prefazione di *Umano, troppo umano*».

solitudine viene presentata, già nel primo paragrafo, come la condizione che avrebbe spinto il filosofo a scrivere e plasmare in un determinato modo le sue opere:

Chi indovina qualcosa delle conseguenze che derivano da ogni profondo sospetto, qualcosa dei geli e delle angosce della solitudine, a cui ogni assoluta *diversità di sguardo* condanna chi da essa è affetto, capirà anche quanto spesso io, per riposarmi di me stesso, per obliarmi per così dire temporaneamente, abbia cercato rifugio in altro - in qualche venerazione o odio o scientificità o frivolezza o sciocchezza; e anche perché io, dove non trovai quel che mi *occorreva*, me lo sia dovuto procurare con artificio, aggiustandolo con falsificazioni e invenzioni poetiche (eKGWB/MA-I-Vorrede).

In queste pagine, in effetti, la questione della ricerca di amici e compagni si fa più ampia rispetto agli appunti del 1885, nella misura in cui Nietzsche la inserisce nel più generale contesto di una riflessione su tutta la sua produzione filosofica. Egli confessa che ciò che gli è sempre stato necessario per curarsi e ristabilirsi nel processo di creazione dei suoi scritti «del sospetto» è sempre stata la fede, la convinzione di non «essere solo a tal punto, di non *vedere* da solo, - un magico presentimento di affinità e uguaglianza nel vedere e nel desiderare, un riposare nella confidenza dell'amicizia, [...] una cecità a due» (eKGWB/MA-I-Vorrede-1). In questa lettura, il desiderio di una cecità a due, di un amico, un compagno con cui condividere e affrontare un viaggio difficoltoso, sarebbe ciò che ha spinto il filosofo a mentire a se stesso, per esempio, sul conto di Schopenhauer e di Wagner. Lo stesso bisogno, a voler seguire il ragionamento di Nietzsche, si sarebbe manifestato anche in *Umano, troppo umano*: «Così dunque una volta, quando ne ebbi bisogno, mi *inventai* anche gli “spiriti liberi”, ai quali, col titolo di *Umano, troppo umano*, è dedicato questo libro melanconico-coraggioso: di simili “spiriti liberi” non ce ne sono, non ce n'erano; ma allora, come ho detto, avevo bisogno della loro compagnia per tenermi di buonumore in mezzo a cose cattive (eKGWB/MA-I-Vorrede-2)». La prospettiva, come è evidente, è cambiata rispetto agli abbozzi di prefazione del 1885. Sebbene la solitudine resti il nucleo della riflessione di Nietzsche anche nella prefazione di *Umano, troppo umano*, infatti, non c'è più traccia della funzione quasi protettiva implicita nella metafora della pesca. Il filosofo, costretto alla solitudine dalla diversità del suo sguardo, non scrive più il suo libro per attirare a sé altri spiriti liberi, ma sostiene letteralmente di avere *inventato* (*erfunden*) gli spiriti liberi per fargli compagnia in mezzo a cose difficili. È la prima volta che Nietzsche sostiene esplicitamente che gli spiriti liberi non esistano e non siano mai esistiti, ma siano un'invenzione della sua penna dovuta a un eccesso di solitudine. Negli abbozzi di prefazione del 1885, in effetti, il punto di vista del filosofo

appariva molto diverso. Così, infatti, si apriva il secondo paragrafo di quello scritto: «Noi “spiriti liberi” viviamo sulla terra isolati e sparsi qua e là - ciò non si può cambiare; siamo pochi, e questo è giusto. Fa parte del nostro orgoglio pensare che il nostro tipo è *raro e strano*». ⁵⁶⁹ Nell'estate del 1885, dunque, gli spiriti liberi sono pochi e vivono lontani gli uni dagli altri, ma Nietzsche non accenna affatto alla possibilità che possano non esistere. Bisogna interpretare allora il passaggio della prefazione di *Umano, troppo umano* come un netto rifiuto dell'ideale dello spirito libero, considerato anche che quest'ultima risale a un periodo successivo alla pubblicazione di *Al di là del bene e del male*? Un importante aspetto da prendere in considerazione a questo proposito è che, anche quando nega l'esistenza degli spiriti liberi nella prefazione di *Umano, troppo umano*, Nietzsche non mette mai in questione il ruolo giocato dall'ideale dello spirito libero. La domanda che il filosofo si pone, infatti, è se esistano realmente, nel mondo a lui contemporaneo, spiriti liberi in carne e ossa come quelli da lui immaginati, senza tuttavia mai negare l'ideale dello spirito libero, né rinunciare a rimandarne la realizzazione in un futuro imprecisato: «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 tangibili 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» (eKGWB/MA-Vorrede-2). ⁵⁷⁰ A ben guardare, tuttavia, Nietzsche non si limita soltanto a non dubitare del futuro avvento degli spiriti liberi. In conclusione del secondo paragrafo della prefazione di *Umano, troppo umano*, infatti, sostiene apertamente: «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?». L'apparizione di spiriti liberi in carne e ossa è agli occhi di Nietzsche un evento imminente. Tra i figli futuri dell'Europa ci saranno «questi lieti e intrepidi compagni» che non possono non richiamare alla mente i filosofi dell'avvenire di cui Nietzsche parla in *Al di là del bene e del male*.

⁵⁶⁹ eKGWB/NF-1885,40[59]

⁵⁷⁰ Non è un caso, infatti, che il paragrafo successivo della prefazione di *Umano, troppo umano* inauguri poi una ricostruzione del percorso intellettuale di Nietzsche visto proprio come l'esperienza di «uno spirito in cui il tipo dello spirito libero è destinato a maturare fino all'ultima dolcezza e perfezione» (eKGWB/MA-Vorrede-3).

5. Gli spiriti liberi e «gli altri»: filosofi del futuro e liberi pensatori

Allo scopo di indagare la fondamentale questione del rapporto fra nuovi filosofi (o filosofi dell'avvenire) e spiriti liberi, è necessario prendere in considerazione un gruppo di aforismi di *Al di là del bene e del male*. L'avvento dei filosofi del futuro viene annunciato nel secondo capitolo, in particolare nei tre aforismi con cui si conclude *Lo spirito libero*. «Sta sorgendo una nuova stirpe di filosofi: oso battezzarli con un nome non esente da pericoli» scrive Nietzsche nell'aforisma 42 di *Al di là del bene e del male*, inaugurando la riflessione sui filosofi del futuro. Il nuovo nome con cui egli intende battezzare la nuova stirpe, un nome «non esente da pericoli», così come non lo era stato il nome degli spiriti liberi, è quello di *Versucher*, tentatori. E ai tentatori in una certa misura sono dedicati anche i due aforismi successivi, nei quali Nietzsche si interroga su quali saranno le caratteristiche di questi filosofi futuri. L'aforisma 44, fra i più complessi e interessanti per il nostro tema, si apre proprio con la risposta alla domanda, forse implicita, del rapporto fra spiriti liberi e filosofi dell'avvenire:

C'è bisogno, dopo tutto questo, di dire ancora espressamente che anch'essi saranno liberi, *assai* liberi spiriti, questi filosofi dell'avvenire - fermo restando che non saranno semplicemente dei liberi spiriti, ma qualche cosa di più, di più grande e di fondamentalmente diverso, che non vuol essere disconosciuto e confuso? Ma mentre vado dicendo ciò, sento verso di loro, quasi tanto quanto verso di noi, noi che siamo i loro araldi e precursori, noi spiriti liberi! - il *dovere* di soffiare lontano da noi, solidamente, un antico sciocco pregiudizio. (eKGWB/JGB-44)

I filosofi dell'avvenire saranno dunque spiriti liberi, ma anche qualcosa di più. Gli spiriti liberi appaiono qui come araldi e precursori dei «tentatori» dell'avvenire, ma le due figure non sembrano totalmente sovrapponibili. Ma è veramente così? Leo Strauss, nel suo articolo su *Al di là del bene e del male* scriveva a questo proposito: «Gli spiriti liberi, dal punto di vista di Nietzsche, sono liberi dai pregiudizi della filosofia del passato ma non sono ancora filosofi del futuro; sono araldi e precursori della filosofia del futuro. È difficile dire come si debba interpretare la distinzione fra spiriti liberi e filosofi del futuro: questi spiriti liberi sono forse più liberi dei filosofi del futuro? Possiedono un'apertura maggiore, possibile soltanto durante il periodo di transizione fra la filosofia del passato e quella del futuro?». ⁵⁷¹ Senza dubbio già nel testo di *Al di là del bene e del male*, in

⁵⁷¹ Strauss, Leo, *Note on the Plan of Nietzsche's Beyond Good and Evil* [1983]

apparenza così esplicito nel distinguere fra le due figure, i tentatori come nuova stirpe di filosofi dell'avvenire e gli spiriti liberi come loro precursori, si intravedono delle esitazioni, in parte confermate anche dal materiale postumo. È singolare, per esempio, che nell'aforisma 44 Nietzsche sostenga che la superiorità dei filosofi del futuro non voglia essere disconosciuta, quando soltanto due aforismi prima aveva individuato come uno dei tratti caratteristici della nuova stirpe il «*voler restare in qualche punto degli enigmi (eKGWB/JGB-42)*». Poco prima, in un altro celebre aforisma, aveva sostenuto che ogni spirito profondo ama la maschera. E non è questo l'unico elemento che segnala un'ambivalenza di fondo nella posizione di Nietzsche su questo punto. Gli aforismi con cui si conclude il secondo capitolo di *Al di là del bene e del male* sono quelli più legati all'elaborazione della prefazione per *Umano, troppo umano*. Per farne un esempio, l'abbozzo della prefazione in tre paragrafi risalente al 1885 e contenuto nel quaderno W-I-7 che abbiamo descritto sopra terminava con una riflessione di Nietzsche sull'appropriatezza della sua descrizione degli spiriti liberi: «Vi ho in tal modo descritti? O solo *nascosti* in un modo nuovo? Non lo so; ma voi mi dite di temere in ogni caso che io mi sia con questo nome *ingannato*? Che la designazione «spirito libero» sia prematura? Che svii? Che in base a questo nome ci si confonderà? [...] Ebbene, io vi capisco: ne volete assolutamente un altro, un nome nuovo!» (eKGWB/40[59]). L'appunto terminava senza che Nietzsche rivelasse il nuovo nome che intendeva assegnare agli spiriti liberi. Tuttavia, una possibile continuazione di quell'abbozzo di prefazione è stata individuata da Beat Röllin nel testo della dettatura a Louise Röder-Wiederhold, che si trova nel quaderno W-I-6: si tratta di una pagina i cui paragrafi sono numerati da uno a tre, ma sulla quale Nietzsche è intervenuto sovrapponendo il numero quattro alla numerazione del primo paragrafo, il che fa pensare che lo intendesse in continuità con il passaggio in cui annunciava la necessità di un nuovo nome per gli spiriti liberi. E, significativamente, l'appunto contrassegnato con il numero quattro nel testo della dettatura alla Röder-Wiederhold è una variante, una stesura preliminare di quello che diventerà poi l'aforisma 42 di *Al di là del bene e del male*, con una significativa modifica. Negli appunti dell'estate 1885, infatti, si legge: «Sta sorgendo una nuova stirpe di filosofi: oso battezzarli con un nome non esente da pericoli. Così come io li conosco, così come conosco me stesso - perché appartengo a questi venturi - questi filosofi del futuro, anche per motivi indicibili,

saranno soddisfatti di essere chiamati *tentatori*». ⁵⁷² Le prime battute dell'appunto restano invariate in *Al di là del bene e del male*: Nietzsche annuncia, tanto qui quanto nell'opera pubblicata, l'avvento di una nuova stirpe di filosofi che intende battezzare con il pericoloso nome di tentatori. Il passaggio immediatamente successivo dell'aforisma nella sua versione definitiva, però, mostra subito una differenza significativa: «Così come io li vado divinando, così come essi si lasciano divinare - giacché si addice alla loro specie *voler* restare in qualche punto degli enigmi» (eKGWB/JGB-42). È subito chiaro che Nietzsche mette subito una distanza fra sé e i filosofi del futuro, sostituendo il passaggio in cui affermava esplicitamente di appartenere «a questi venturi», di conoscerli bene quanto conosce se stesso, e dunque di ritenersi a tutti gli effetti uno di loro, con l'affermazione che si addice alla loro specie il voler restare, in ultima analisi, un mistero. Questa osservazione, se si tiene conto che anche il passaggio del manoscritto può essere letto come la continuazione del paragrafo dedicato al nuovo nome per gli spiriti liberi, lascia pensare che Nietzsche non considerasse - almeno in una prima fase redazionale - i filosofi del futuro come qualcosa di profondamente diverso dagli spiriti liberi, ma anzi come la stessa cosa battezzata con un nuovo nome. In questa direzione sembra andare anche un altro breve frammento risalente all'estate del 1885, probabilmente un appunto sulla base del quale Nietzsche procedette alla dettatura alla Röder-Wiederhold. Di nuovo viene annunciato l'avvento di una nuova stirpe di filosofi: «Vedo sorgere all'orizzonte nuovi filosofi. Come io conosco voi, amici miei, spiriti liberi, così volano tra voi anche questi uccelli "futuri", belli, superbi! (eKGWB/NF-1885,41[12])». Qui sembra ancora più evidente che Nietzsche non vede ancora negli spiriti liberi gli araldi e i precursori dei filosofi dell'avvenire, ma una stirpe all'interno della quale i futuri tentatori si nascondono. Certo, i due ideali non sembrano del tutto sovrapponibili nemmeno in questo passaggio, ma la linea di confine che separa gli spiriti liberi dai filosofi del futuro appare quanto mai labile e indefinita.

Qualche segnale in questa direzione si trova, come si è accennato sopra, anche già in *Al di là del bene e del male*. A ben guardare, infatti, sebbene l'aforisma conclusivo del secondo capitolo sia formalmente dedicato ai filosofi del futuro, Nietzsche lo utilizza in realtà per descrivere i suoi spiriti liberi e sottolinearne la differenza con i liberi pensatori

⁵⁷² In originale: «Eine neue Gattung von Philosophen kommt herauf: ich wage es sie auf einen nicht ungefährlichen Namen zu taufen. So wie ich sie kenne, so wie ich mich selber kenne - denn ich gehöre zu diesen Kommenden - werden diese Philosophen der Zukunft aus vielen Gründen, auch aus manchem unaussprechbaren Grunde, damit zufrieden sein, als Versucher bezeichnet zu werden.»

contemporanei. Lasciamo per un attimo da parte questo aspetto per concentrarci sulla parte conclusiva dell'aforisma, nella quale il filosofo si dedica a una lunga e dettagliata descrizione degli spiriti liberi. Vale la pena di citare per esteso il passaggio così come lo si legge nell'opera pubblicata:

In molte contrade dello spirito noi siamo stati di casa, o per lo meno degli ospiti; sempre di bel nuovo siamo sgattaiolati dai gradevoli muffiti cantucci in cui parevano confinarci predilezioni e odii preconcepi, giovinezza, lignaggio, semplice caso di uomini e libri, o persino la stanchezza del vagabondaggio, pieni di stizza per gli allettamenti della dipendenza che sono celati negli onori o nel danaro o negli uffici o nelle esaltazioni dei sensi; riconoscenti perfino verso le nostre penose necessità e la malattia ricca di mutamenti poiché essa ci affrancò sempre da qualsiasi regola e dal suo «pregiudizio», riconoscenti a Dio, al diavolo, alla pecora e al verme dentro di noi, curiosi fino al vizio, indagatori fino alla crudeltà, con mani senza scrupoli per l'inafferrabile, con denti e stomaco per quel che non può essere digerito, pronti a ogni mestiere che esiga perspicacia d'intelletto e di sensi, pronti a tutto osare grazie a una sovrabbondanza di "libero volere", con anime manifeste e occulte, di cui difficilmente si potrebbero scorgere le intenzioni ultime, con prosceni e quinte che nessun piede riuscirebbe a percorrere fino alla fine, nascosti sotto il mantello della luce, conquistatori anche se il nostro aspetto è simile a quello degli eredi e dei dissipatori, ordinatori e raccoglitori da mane a sera, avari della nostra ricchezza e dei nostri cassetti ricolmi, parsimoniosi nell'imparare e nel dimenticare, ingegnosi negli schemi, talvolta orgogliosi della nostra tavola di categorie, stavolta pedanti, talvolta gufi notturni del lavoro anche in pieno giorno; sì, quando ce n'è bisogno, persino spauracchi - e oggi ce n'è bisogno: giacché noi siamo dalla nascita degli amici giurati e gelosi della *solitudine*, della nostra più profonda, più notturna e più meridiana solitudine - una tale specie di uomini siamo noi, spiriti liberi! (eKGWB/JGB/44)

In questo caso è utile prendere in esame il materiale postumo allo scopo di ricostruire il percorso di questo testo, che fa la sua prima comparsa alla fine (o all'inizio, considerando che Nietzsche scriveva a partire dal fondo) del quaderno W-I-7. Si tratta, come è spesso il caso per gli appunti sullo spirito libero risalenti a questo periodo, di una pagina estremamente tormentata, sulla quale Nietzsche sembra essere intervenuto a più riprese per effettuare aggiunte o correzioni. L'incipit dell'appunto, ad ogni modo, ci permette di metterlo in relazione con uno degli abbozzi di prefazione di cui si è discusso sopra, anch'esso contenuto nello stesso quaderno, a qualche pagina di distanza. Il secondo paragrafo della prefazione annotata in quelle pagine, infatti, terminava con le parole: «In molte contrade dello spirito siamo stati di casa, etc. (DFGA/W-I-7,41)». E con le stesse parole si apre il lungo frammento che rappresenta una elaborazione preliminare dell'aforisma di *Al di là del bene e del male*. Si può pertanto affermare che il passo sopra citato fosse stato originariamente concepito come un paragrafo di un abbozzo di prefazione per *Umano, troppo umano* e che Nietzsche decise in un secondo momento di utilizzarlo per comporre uno dei più densi aforismi dedicati spirito libero della sua nuova

opera.

La lunghissima frase sopra citata è un vero e proprio condensato della concezione nietzscheana dello spirito libero, con rimandi che la ricollegano da un lato agli scritti degli anni precedenti - da *Umano, troppo umano* a *La gaia scienza* - e dall'altro anticipano quanto il filosofo affermerà nella nuova prefazione di *Umano, troppo umano*. Proviamo ad esempio a confrontare le righe sopra citate con la definizione di spirito libero proposta da Nietzsche nell'aforisma 225 di *Umano, troppo umano*. Sebbene le differenze fra i due passaggi siano senz'altro più evidenti delle analogie, anche dal punto di vista stilistico, alcune delle caratteristiche elencate in *Al di là del bene e del male* non si distanziano poi molto da quelle attribuite a questa figura dieci anni prima. All'inizio di questo passaggio, per esempio, Nietzsche accenna al fatto che «odii preconceppi, giovinezza, lignaggio, semplice caso di uomini e libri, o persino la stanchezza del vagabondaggio» possano spingere gli spiriti liberi in un «muffito cantuccio» dal quale essi successivamente fuggono. Più avanti, ancora, il filosofo accenna alla malattia come strumento necessario per emanciparsi dalla «regola», alludendo forse nemmeno tanto velatamente alla contrapposizione fra lo spirito libero come eccezione e quello vincolato come regola che dominava in *Umano, troppo umano*. La prospettiva effettivamente è mutata, ma non sembra impossibile scorgere un parallelismo con gli elementi puramente esteriori che rendevano lo spirito libero di *Umano, troppo umano* un concetto relativo. Relativo, e in tutto e per tutto determinato dall'evento della sua grande separazione, appare anche lo spirito libero di queste pagine, il quale tuttavia assume una serie di caratteristiche ulteriori che Nietzsche è andato assegnandogli negli anni successivi a *Umano, troppo umano*. L'immediata identificazione fra spirito libero e viandante, per esempio, è evidente fin dalle prime righe di questo passo, in cui si dice che egli «è di casa in molte contrade dello spirito». E il particolare rapporto dello spirito libero con la conoscenza, che in *Al di là del bene e del male* si trasforma addirittura in una forma di *Grausamkeit*, di crudeltà, rappresenta senza dubbio un'evoluzione di quanto Nietzsche aveva sostenuto a partire da *Aurora*.

Se il rapporto con le opere precedenti è ancora visibile malgrado il netto mutamento di prospettiva, tuttavia, è un altro il testo con cui questo passaggio di *Al di là del bene e del male* dimostra maggiore vicinanza, ovvero la prefazione di *Umano, troppo umano*. E non è un caso dunque che, come si è accennato sopra, la prima stesura di questa articolata risposta alla domanda «Che cosa sono gli spiriti liberi?» fosse stata inizialmente concepita da Nietzsche proprio come parte integrante della prefazione per la nuova edizione di

quell'opera. Del resto la questione intorno alla quale Nietzsche aveva concepito la prefazione era proprio cosa fossero gli spiriti liberi, e il citato passaggio di *Al di là del bene e del male* costituisce una esplicita risposta a quella domanda. Nel passaggio dalle annotazioni dell'estate di Sils-Maria all'opera pubblicata le righe in questione subiscono numerosi rimaneggiamenti da parte di Nietzsche, che non ne modificano tuttavia radicalmente il contenuto. È comunque possibile individuare alcuni interventi degni di nota: uno viene effettuato sulla prima stesura e il secondo è un appunto a matita probabilmente aggiunto in un secondo momento, come suggerisce il diverso inchiostro utilizzato (la prima correzione è stata effettuata con lo stesso inchiostro violetto della prima stesura).⁵⁷³ Il primo significativo intervento di Nietzsche consiste nell'utilizzo della prima persona plurale, che gli permette dunque di presentarsi come uno spirito libero, approccio che manterrà anche in *Al di là del bene e del male*, dove - nonostante il secondo capitolo non si intitoli «Noi spiriti liberi» diversamente dal sesto che prende il titolo di «Noi dotti» - il filosofo ricorrerà sempre al plurale per introdurre questa figura. Il secondo intervento di Nietzsche consiste nell'aggiunta del quesito con cui si concluderà l'aforisma 44 di *Al di là del bene e del male*: «- e forse siete anche voi qualcosa di simile, voi filosofi del futuro?» (DFGA/W-I-7,76). Il fatto che si tratti di un'aggiunta tarda, certamente ipotizzabile sulla base del diverso inchiostro utilizzato, è confermato anche dal punto di vista dell'evoluzione dell'argomentazione di Nietzsche. Quando scrive questo passaggio, infatti, la distinzione fra spiriti liberi e tentatori, o filosofi del futuro, è praticamente inesistente. Se si segue la numerazione dei paragrafi proposta da Nietzsche, questa lunga definizione degli spiriti liberi era seguita dal passaggio in cui il filosofo annunciava di dover assegnare loro un nuovo nome e, ancora dopo, dalla rivelazione del nome: «Tentatori». Non avrebbe dunque avuto senso chiedersi, benché retoricamente, se i filosofi del futuro fossero qualcosa di simile agli spiriti liberi, perché sarebbe risultato evidente. Solo in un secondo momento Nietzsche arriva a distinguere più nettamente queste due figure, e non a caso lo fa - tra le altre cose - sottolineando il diverso pronome: *voi* nuovi filosofi, e *noi* spiriti liberi. Apparentemente, quindi, in *Al di là del bene e del male* il filosofo sembra convinto di dover distinguere fra un noi e un voi, fra spiriti liberi esistenti e nuovi filosofi di un avvenire prossimo. Eppure non può certo sfuggire il fatto che nel momento in cui si trova a caratterizzare questi nuovi filosofi Nietzsche scelga di farlo sottolineando la loro somiglianza con gli spiriti liberi, e anzi dedichi proprio le

⁵⁷³ DFGA/W-I-7,76

pagine in cui annuncia l'avvento dei filosofi tentatori a descrivere nel dettaglio cosa siano o non siano i suoi spiriti liberi. E infatti nella prefazione di *Umano, troppo umano*, subito dopo aver annunciato, a sorpresa, che gli spiriti liberi in realtà non sono mai esistiti, Nietzsche sostiene di voler essere l'ultimo a dubitare della loro prossima venuta, tornando così almeno in apparenza a identificare gli spiriti liberi con i filosofi del futuro. Tanto i manoscritti quanto l'opera pubblicata testimoniano dunque di una esitazione da parte del filosofo, che continua a oscillare fra queste due possibilità, benché in un certo senso nella prefazione di *Umano, troppo umano* sembri tornare alla posizione da cui era partito negli appunti dell'estate del 1885.

Se si segue il testo della dettatura alla Röder-Wiederhold, in effetti, si vede chiaramente che in origine la concezione di Nietzsche dei filosofi del futuro fosse ben diversa da quella esposta in *Al di là del bene e del male*. Fin dalle prime battute, infatti, dichiarava di appartenere alla nuova stirpe di filosofi, e procedeva poi a descriverne nel dettaglio le caratteristiche, presentandole in contrasto ad altre «stirpi» di filosofi: i dogmatici, gli scettici e i critici. Dopo aver spiegato le ragioni che distinguono i tentatori da questi filosofi, sulle quali torneremo a breve, Nietzsche scrive: «Noi pensiamo *diversamente*, noi nuovi filosofi - e non vogliamo accontentarci del pensiero. Noi pensiamo più *liberamente* [...] Per il momento siamo difficili da riconoscere, e dobbiamo essere scambiati per altri. Siamo forse “liberi pensatori? (DFGA/W-I-6,11 e 13)».⁵⁷⁴ Anche qui si vede chiaramente come Nietzsche identifichi ancora una volta i nuovi filosofi con gli spiriti liberi, tanto da utilizzare un plurale che in *Al di là del bene e del male* non avrebbe più senso: *wir neuen Philosophen*, noi nuovi filosofi. La stessa ambivalenza fra filosofi del futuro e spiriti liberi è chiaramente visibile qualche pagina più avanti nella stessa dettatura, quando Nietzsche si chiede: «Dove sono dunque oggi i filosofi gli spiriti liberi? Mi si mostri oggi un filosofo uno spirito libero - Ebbene! Non parliamo a voce troppo alta! La solitudine è oggi piena di misteri e più solitudine che mai. - - In realtà nel frattempo ho imparato che lo spirito libero deve essere un eremita (DFGA/W-I-6,61)».⁵⁷⁵

⁵⁷⁴ Wir denken anders, wir neuen Philosophen - und wir wollen es nicht beim Denken bewenden lassen. Wir denken freier. [...] Einstweilen sind wir schwer zu erkennen, man muß uns verwechseln. Sind wir “Freidenker”?

⁵⁷⁵ Wo Sind denn heute Philosophen freie Geister? Man zeige mir doch heute einen Philosophen freien Geist - Nun! Reden wir nicht zu laut! Die Einsamkeit ist heute voller Geheimnisse und mehr Einsamkeit als je. - - In der That, ich lernte inzwischen, dass der freie Geist Einsiedler sein muss.

Nietzsche interviene a correggere la pagina della dettatura in un secondo momento, come emerge dal fatto che utilizza un inchiostro diverso da quello usato dalla Röder-Wiederhold, sostituendo il termine «filosofo» con l'espressione «spirito libero», il che suggerisce probabilmente un suo avvicinamento a quella che sarà la posizione sostenuta in *Al di là del bene e del male*. In un primo momento filosofi del futuro e spiriti liberi sembrano essere figure fondamentalmente sovrapponibili, e non a caso infatti Nietzsche inserisce la sua riflessione sui Freidenker inglesi proprio nel contesto in cui presenta i nuovi filosofi, per assicurarsi che essi non vengano scambiati con i liberi pensatori. Quando sposterà questa riflessione in *Al di là del bene e del male* lo farà allo stesso scopo, ma con la notevole differenza che i Freidenker saranno contrapposti agli spiriti liberi. D'altra parte anche in *Al di là del bene e del male* il confine resta piuttosto labile, e in effetti è abbastanza evidente che l'argomentazione di Nietzsche è costruita cucendo insieme elementi eterogenei. L'aforisma 44 si apre con una presentazione dei filosofi del futuro, ma in realtà, dopo aver affermato che questi saranno qualcosa di più e qualcosa di diverso rispetto agli spiriti liberi, Nietzsche dedica il resto dell'aforisma a distinguere i suoi spiriti liberi dai sostenitori delle idee moderne che si spacciano per tali. Inoltre, l'aforisma prosegue con una fitta e simbolica descrizione degli spiriti liberi, che abbiamo citato sopra, prima di concludersi come segue: «Una tale specie di uomini siamo noi, spiriti liberi! E forse siete anche voi qualcosa di simile, voi venturi? Voi nuovi filosofi?» (eKGWB/JGB-44). Di questa ambivalenza di fondo, che si intravede nell'opera pubblicata ma è ancora più evidente se si prendono in considerazione i manoscritti, si deve tenere conto nel definire il rapporto fra spiriti liberi e filosofi del futuro. Se nella dettatura del 1885 Nietzsche aveva ritenuto necessario attaccare il pregiudizio sui liberi pensatori in un contesto in cui li presentava come nuovi filosofi, in *Al di là del bene e del male* introdurrà la riflessione nel momento in cui intende mettere in luce gli elementi di contatto e i filosofi futuri. Senza dimenticare l'ambivalenza di fondo che è stata individuata in queste pagine, dunque, è il momento di affrontare più approfonditamente la questione di cosa *non* sono gli spiriti liberi. Leggiamo prima di tutto quanto Nietzsche scrive in proposito in *Al di là del bene e del male*:

In tutti i paesi d'Europa ed egualmente in America esiste oggidì qualcosa che perpetra un abuso riguardo a questo nome [spirito libero], una specie di spirito molto angusto, prigioniero, ridotto in catene, che vuole pressappoco il contrario di ciò che è nelle nostre intenzioni e istinti - per non dire poi che riguardo a quei *nuovi* filosofi sopravvenienti, essi non possono essere niente più che finestre ben chiuse e porte

sprangate. Costoro appartengono, per dirlo chiaro e tondo, ai *livellatori*, questi falsamente detti «spiriti liberi» - in quanto non sono che schiavi, loquaci e abili di penna, del gusto democratico e delle sue «idee moderne». [...] E per quel che si riferisce alla pericolosa formula «al di là del bene e del male», con la quale perlomeno ci salvaguardiamo dall'essere scambiati con altri: noi *siamo* qualcosa di diverso dai «libres-penseurs», «liberi pensatori», «Freidenker» o comunque amino chiamarsi tutti questi bravi difensori delle «idee moderne».

È la prima volta in un'opera pubblicata che Nietzsche prende formalmente ed esplicitamente le distanze da un genere di spirito libero diverso dal suo ideale. Ciò non significa che il filosofo non avesse da sempre concepito il «suo» spirito libero come un concetto fondamentalmente alternativo rispetto a quello della tradizione francese, come suggeriva la scelta di preferire la dicitura «freier Geist» a quella iniziale di «Freigeist»⁵⁷⁶ e - in modo ancora più esplicito benché confinato agli appunti che decise di non pubblicare - il più volte citato frammento in cui il filosofo lamenta l'imperfetto radicalismo dei liberi pensatori del secolo precedente.⁵⁷⁷ Come si è visto, anche nei mesi e negli anni successivi alla pubblicazione di *Umano, troppo umano* Nietzsche continuerà a riflettere sulla scelta del nome «spirito libero» e a interrogarsi sull'effettivo radicalismo della sua libertà di spirito nei confronti della morale tradizionale. Tutto questo, però, avviene sempre nei manoscritti e mantiene dunque lo status di una riflessione privata, che nel trapassa mai nell'opera pubblicata. È quindi soltanto adesso, nel passaggio appena citato, che Nietzsche arriva a esplicitare in modo plateale il netto distacco fra i suoi spiriti liberi e coloro che si fanno passare come tali, abusando del nome, un distacco che si fonda sulla pericolosa formula che dà all'opera il suo titolo: «Al di là del bene e del male». Se gli spiriti liberi di Nietzsche si situano «al di là del bene e del male», dunque, lo stesso non può dirsi di coloro che il filosofo definisce «schiavi delle idee moderne». Questi presunti spiriti liberi sono diffusi in diversi paesi d'Europa: Freidenker tedeschi, livellatori inglesi, libres penseurs francesi, liberi pensatori italiani.⁵⁷⁸ L'argomentazione più chiara e dettagliata a proposito della differenza fra gli spiriti liberi di Nietzsche e gli altri presunti liberi pensatori europei e americani si trova in un appunto risalente all'estate del 1885 e pubblicato nell'edizione Colli-Montinari come frammento

⁵⁷⁶ Cfr. V. Vivarelli, *Nietzsche und die Masken des freien Geistes: Montaigne, Pascal und Sterne*, Königshausen&Neumann, Würzburg 1998, p. 55.

⁵⁷⁷ eKGWB/NF-1876,16[55]

⁵⁷⁸ Come riportato nel *Kommentar* di Andreas Urs Sommer, p. 310, l'espressione italiana «liberi pensatori» compare soltanto in questo passaggio in tutta l'opera di Nietzsche. Anche in Italia i liberi pensatori si erano organizzati in una sorta di movimento apolitico. Nel 1865 a Milano, per esempio, era stata fondata la Società dei liberi pensatori, mentre a partire dal 1866 - sempre a Milano - iniziò a uscire la rivista *Il libero pensiero. Giornale dei razionalisti*.

postumo 36[17]. Nel frammento Nietzsche si identifica apertamente con i filosofi del futuro («Noi nuovi filosofi, noi sperimentatori, pensiamo altrimenti - né vogliamo starcene paghi al solo pensiero») e arriva poi a chiedersi: «Siamo liberi pensatori?».⁵⁷⁹ La risposta che Nietzsche propone in queste pagine non potrebbe suonare più chiara: «In tutti i paesi d'Europa, e del pari nel Nord America, ci sono ora “liberi pensatori”: sono dei nostri? No, signori miei: voi volete a un dipresso il *contrario* di quanto sta negli intenti di quei filosofi che io chiamo sperimentatori (eKGWB/NF-1885,36[17])». I liberi pensatori vogliono dunque il contrario degli spiriti liberi (o anche dei tentatori, a seconda di quale lettura si voglia privilegiare), ma come si configura nel dettaglio la contrapposizione fra due tipi che rischiano costantemente di essere confusi? Nietzsche riconosce, in effetti, di avere in comune con i liberi pensatori il rifiuto di alcuni pregiudizi della filosofia del passato: la credenza nell'anima, nell'unità della personalità, nella conoscenza pura, e naturalmente la negazione dell'esistenza di Dio, con la quale - osserva ironicamente il filosofo - «oggi alcuni probi inglesi presumono di dare un'enorme prova di libertà di spirito (*ibid.*)». Sono proprio questi punti di contatto a causare la confusione che Nietzsche ritiene di dover chiarire con queste righe e poi con la rielaborazione che ne proporrà in *Al di là del bene e del male*. L'elemento decisivo è quello di cui si legge subito dopo: «Ciò che mi separa da loro sono i *giudizi di valore*, perché essi fanno tutti quanti parte del movimento democratico e vogliono la parità di diritti per tutti, vedono nelle forme della vecchia società, quale è stata finora, le cause dei difetti e delle degenerazioni dell'uomo, si entusiasmano per la rottura di queste forme: e per il momento sembra loro di fare la cosa più umana possibile, elevando tutti gli uomini al loro grado di “libertà” spirituale. In una parola, fanno parte dei “*livellatori*”, di quella specie di uomini che peccano per me grossolanamente, in ogni rispetto, contro il gusto e ancor più contro la ragione». È proprio questo il punto di svolta, l'elemento che distingue lo spirito libero di *Al di là del bene e del male* non soltanto da tutti gli altri presunti liberi pensatori occidentali ma anche dalle precedenti versioni di questo ideale negli scritti di Nietzsche. Il problema della gerarchia, la questione che attraversa l'intera opera per esplodere nell'ultimo capitolo - «Che cos'è aristocratico?» - pone Nietzsche in esplicito contrasto con le idee moderne. Lo spirito libero Nietzsche, infatti, non si limita a constatare ed esporre l'effettiva esistenza di una differenza di valore fra gli uomini, ma desidera anche che questa

⁵⁷⁹ eKGWB/1885,36[17]

differenza non venga colmata. All'operazione di livellamento e appianamento delle differenze auspicata dai difensori delle idee moderne allo scopo di ottenere la felicità della massa Nietzsche contrappone un desiderio diverso: «Insegnare l'estraniamento in ogni senso, [scavare] abissi come non ce ne sono mai stati, vogliamo che l'uomo diventi più cattivo di quanto sia mai stato».

5.1 Gli spiriti liberi e «gli altri»: dogmatici, scettici e critici

Come si è visto, negli ultimi aforismi del secondo capitolo di *Al di là del bene e del male* annuncia ai suoi lettore l'avvento di una nuova stirpe: i filosofi del futuro, o *Versucher*. A ben guardare, lungi dal proporre una definizione positiva della nuova stirpe di filosofi, Nietzsche la definisce quasi per contrasto, ovvero confrontandola con altre figure ideali. Nel paragrafo precedente abbiamo trattato il confronto fra filosofi del futuro e spiriti liberi, mettendo in luce gli elementi contraddittori di tale contrapposizione. Lo stesso può dirsi degli altri tipi filosofici che Nietzsche sceglie di accostare ai suoi filosofi del futuro in *Al di là del bene e del male*. Se mi riferisco qui all'opera nella sua interezza e non unicamente al secondo capitolo c'è una ragione. Se infatti nella dettatura alla Röder-Wiederhold Nietzsche aveva condensato le sue riflessioni al riguardo in quella che sembrava una prefazione dell'opera, presentando i nuovi filosofi e procedendo poi alla loro sistematica contrapposizione con i dogmatici, i critici e gli scettici, nel corso del lavoro al manoscritto per la stampa finirà per spostare alcuni dei passaggi in questione in altri luoghi, molto significativi, dello scritto. Usiamo come filo conduttore per orientarci all'interno dell'argomentazione di Nietzsche il testo della dettatura contenuta nel quaderno W-I-6. Come abbiamo visto, lo scritto si apre con l'annuncio dell'avvento di una nuova stirpe di filosofi, annuncio che Nietzsche rielaborerà in misura minima - ovvero eliminando la formulazione che prevedeva l'uso della prima persona plurale - e pubblicherà in *Al di là del bene e del male* come aforisma 42. Nel manoscritto, Nietzsche proseguiva, dopo aver lasciato qualche riga di spazio, con un'affermazione perentoria: «Wir sind keine Dogmatiker». Noi, filosofi tentatori, non siamo dogmatici. Ci sono due cose da osservare subito, che sottolineano la differenza fra la prima concezione del filosofo della nuova stirpe di tentatori e quella che compare poi in *Al di là del bene e del male*, che è stata già messa ampiamente in luce finora. Nel testo della dettatura alla Röder-Wiederhold, infatti, Nietzsche utilizza la forma plurale *wir* e il presente *sind*, laddove nell'opera pubblicata preferirà la forma impersonale *es* e il futuro

werden. Seppure in un mutamento di prospettiva, tuttavia, resta salda l'intenzione di contrapporre i filosofi del futuro ai dogmatici, un'operazione che risulta tanto più significativa se si tiene a mente il ruolo che la critica alla filosofia dogmatica gioca nella prefazione di *Al di là del bene e del male*. I più grandi errori della filosofia del passato, sostiene Nietzsche, sono stati causati dall'atteggiamento dogmatico, dall'interpretare la verità come qualcosa di definitivamente e universalmente valido.⁵⁸⁰ Sulla base di questa constatazione egli auspica, in queste pagine inaugurali del suo scritto: «La filosofia dei dogmatici è stata, vogliamo sperarlo, soltanto una promessa per i secoli a venire (eKGWB/JGB-Vorrede)». Una promessa, dunque, uno stadio preliminare, una caricatura alla quale in futuro farà seguito una nuova filosofia. Il rapporto con la verità così diverso da quello dei dogmatici - denunciato come erroneo nella prefazione di *Al di là del bene e del male* - è il primo tratto che caratterizza i nuovi filosofi, tanto nel manoscritto dell'estate 1885 quanto nella versione pubblicata dell'opera. I nuovi filosofi, spiega infatti Nietzsche, saranno amanti della verità senza essere dogmatici, ovvero seguiranno e ricercheranno verità e conoscenza senza la pretesa che essa debba essere valida per tutti. «Bisogna liberarsi del cattivo gusto di voler andare d'accordo con molti», chiosa il filosofo nell'aforisma 43 di *Al di là del bene e del male*. L'immagine del filosofo del futuro continua a costruirsi in negativo, almeno nella dettatura alla Röder-Wiederhold, nella quale Nietzsche prosegue contrapponendo i suoi nuovi filosofi ai critici e agli scettici. Per continuare a seguire l'argomentazione di Nietzsche in *Al di là del bene e del male*, però, bisogna lasciare il secondo capitolo. Tutta la riflessione su elementi in comune e differenze fra i filosofi del futuro da un lato e gli scettici e i critici dall'altro, infatti, viene affrontata nel sesto capitolo dell'opera, «Noi dotti».⁵⁸¹ Nello specifico, la questione compare in una serie di aforismi che in una prima

⁵⁸⁰ L'esempio massimo dell'atteggiamento dogmatico per Nietzsche è naturalmente Platone. In un significativo frammento postumo risalente alla primavera del 1885, il filosofo greco viene affiancato a Dante: «Uomini dogmatici come Dante e Platone [...] dimorano in una casa della conoscenza acconciamente fabbricata e saldamente creduta (eKGWB/NF-1885,34[25])». Alla struttura salda e incrollabile della conoscenza dogmatica Nietzsche contrappone - nello stesso frammento - una dimensione diversa: «Occorrono una forza e una mobilità del tutto diverse per mantenersi in un sistema incompiuto, con prospettive libere e non ristrette». Il dogmatismo, con le sue opinioni ritenute indubitabili, crea un'apparenza di forza, laddove un sistema privo di verità fissate richiede invece un tipo diverso di forza e di sguardo aperto.

⁵⁸¹ Proprio a una lettura di questo capitolo è dedicato l'articolo di Andreas Urs Sommer *Philosophen und philosophische Arbeiter*, contenuto nella raccolta su *Al di là del bene e del male* curata da Born. Nell'articolo Sommer segue l'argomentazione di Nietzsche nel sesto capitolo di *Al di là del bene e del male*, sottolineando come questo rappresenti un tentativo di definire in

versioni del manoscritto per la stampa il filosofo aveva inserito nel capitolo sullo spirito libero.

Appurato che i filosofi del futuro non saranno dogmatici, Nietzsche esclude anche che essi possano essere considerati scettici. Nei frammenti postumi della primavera-estate 1885, in effetti, Nietzsche individuava nello scetticismo dilagante uno dei mali della sua epoca: «La nostra epoca è scettica nei suoi istinti più essenziali: scettici sono anche quasi tutti gli studiosi e gli artisti più sottili [...] La scepri è l'espressione di una certa struttura *psicologica* che si forma necessariamente a un grande incrocio di molte razze; le molte valutazioni ereditate sono in lotta tra loro, disturbano a vicenda la loro crescita. La forza che qui si perde di più è la *volontà*» (eKGWB/NF-1885,34[67]). Un'epoca in cui il rifiuto dello scetticismo è guardato con sospetto, osserverà Nietzsche nell'aforisma 208 di *Al di là del bene e del male*, è un'epoca in cui impera una malattia della volontà. Alla luce della presa di distanza dall'atteggiamento dei dogmatici nei confronti della verità, potrebbe sorprendere che Nietzsche non abbracci la visione scettica. Naturalmente egli non la rifiuta in toto, anzi, ammette anche che «nell'immagine dei filosofi dell'avvenire un qualche tratto fa indovinare che dovranno forse essere degli scettici (eKGWB/JGB-210)». Tuttavia, seppur prezioso per mitigare certi tratti di fanatismo tipici del dogmatismo e necessario a favorire una visione maggiormente prospettica della verità, lo scetticismo nasconde in sé un pericolo: «Il fatto è che lo scettico, questa delicata creatura, si spaventa anche troppo facilmente: la sua coscienza ha imparato a sussultare a ogni no, anzi perfino a ogni risoluto e duro sì e a sentirsi come rimordere (eKGWB/JGB-208)». Il rifiuto delle verità universalmente valide, se spinto all'eccesso, si trasforma secondo Nietzsche in una malattia della volontà. Ed è per questa ragione che egli riconosce ai suoi filosofi del futuro alcuni tratti tipici di quella «nuova e più pericolosa specie» di scetticismo che introduce nell'aforisma 209 di *Al di là del bene e del male*. A dire il vero in questo contesto Nietzsche non sembra intenzionato a illustrare con chiarezza in cosa consista questa forma nuova e più vigorosa di scetticismo né esattamente in che modo essa dovrebbe favorire lo sviluppo della «nuova età guerriera» in cui riteneva fosse entrata l'Europa, e

negativo i filosofi del futuro, riconoscendo anche il carattere vago di tale definizione. Sommer evidenzia inoltre uno stretto legame fra i primi due capitoli dell'opera e *Noi dotti*: «Il sesto capitolo è una coda del primo e del secondo, nei quali si illustrava cosa il filosofo del futuro non sarebbe stato, ovvero né un filosofo vecchio stile né un puro spirito libero, così come era stato concepito fino a quel momento (p. 39)». Nulla da eccepire al riguardo, e anzi si può aggiungere che tale lettura è corroborata da un'analisi dei manoscritti, dalla quale risulta in effetti in una prima stesura gli aforismi conclusivi del secondo capitolo erano seguiti direttamente da alcuni dei più significativi aforismi del sesto.

decide pertanto di farlo utilizzando un'immagine esemplare, ovvero quella di Federico il Grande. Qualche indizio in più sullo scetticismo energico che egli attribuisce ai filosofi del futuro si può forse evincere dal prosieguo dell'aforisma, dove si legge che dei suoi tratti farebbero parte: «Intrepidezza di sguardo, coraggio e spietatezza di mano nel suo lavoro di scomposizione, volontà tenace di rischiosi viaggi di scoperta, di spirituali spedizioni artiche sotto desolati e perigliosi cieli (eKGWB/JGB-209)». È evidente che questa serie di caratteristiche avvicina molto lo scettico qui descritto allo spirito libero tratteggiato nel già citato passaggio dell'aforisma 44, e di conseguenza al filosofo del futuro. È anche il caso di notare che l'argomentazione di Nietzsche sembra procedere in modo speculare a quella con cui si concludeva il secondo capitolo di *Al di là del bene e del male*. In quel caso i filosofi del futuro mostravano alcune caratteristiche in comune con lo spirito libero, ma non nel senso in cui questo è generalmente inteso dall'opinione comune del suo tempo, ragion per cui Nietzsche si dilunga, come abbiamo visto, a sottolineare le differenze fra i suoi spiriti liberi e quelli erroneamente ritenuti tali. Qui il filosofo procede in maniera analoga. Riconosce ai filosofi del futuro qualche tratto in comune con gli scettici ma, anche in questo caso, non con gli scettici così come essi sono comunemente intesi nella sua epoca. Non a caso, infatti, il penultimo aforisma del capitolo in questione si apre con una significativa constatazione: «Sono sempre più indotto a credere che il filosofo, come uomo *necessario* del domani e del dopodomani, si sia trovato in ogni tempo in contraddizione con il suo oggi: il suo nemico fu ogni volta l'ideale dell'oggi (eKGWB/JGB-212)». Ma il confronto di Nietzsche fra filosofi del futuro e altri filosofi non è ancora terminato. Egli sente ancora il bisogno, infatti, di mettere a paragone i *Versucher* con i cosiddetti filosofi critici. Così scrive a questo proposito Nietzsche nell'aforisma 210 di *Al di là del bene e del male*:

Con lo stesso diritto potrebbero [i filosofi dell'avvenire] essere chiamati critici; e sicuramente saranno uomini sperimentatori. Attraverso il nome con cui ho osato battezzarli ho già sottolineato espressamente l'esperimtare e il piacere dello sperimentare: si deve ciò al fatto che costoro, critici come sono del corpo e dell'anima, amano servirsi dell'esperimento in un senso nuovo, forse più ampio, forse più pericoloso? Forse che essi, nella loro passione per la conoscenza, devono procedere con uno sperimentare temerario e doloroso più lontano di quanto possa essere consentito al gusto tenero e infrollito di un secolo democratico? - Non v'è dubbio: se non altro, questi uomini prossimi ad apparire non potranno fare a meno di quelle severe e non innocue caratteristiche per cui il critico si stacca dallo scettico: alludo alla sicurezza delle misure di valore, alla cosciente applicazione di una unità metodica, all'accorto coraggio, allo stare isolati e al sapersi dare una giustificazione; sì, essi riconoscono in sé un *piacere* nel dire di no e nello smembrare, nonché una

certa accorta crudeltà che sa usare il coltello con sicurezza ed eleganza, anche quando il cuore sanguini.⁵⁸²

Come è evidente dal passaggio appena citato - che presenta peraltro numerosi spunti di interesse - l'argomentazione di Nietzsche continua a seguire lo stesso schema. In primo luogo, infatti, egli mette in luce gli elementi in comune fra i nuovi filosofi e i loro predecessori, per passare poi soltanto in un secondo momento a indicarne le differenze. Se si confronta il passaggio appena citato con quello in cui il filosofo spiega in cosa consisterà effettivamente la differenza fra critici e filosofi dell'avvenire, però, è evidente che in questo secondo momento dell'argomentazione Nietzsche è molto meno chiaro che nel primo, con il risultato che quasi sempre - e in alcuni casi in particolare - è più facile rilevare cosa i filosofi del futuro abbiano in comune con i loro predecessori che definire con precisione cosa li differenzierà da loro. Non a caso, infatti, nell'aforisma conclusivo del sesto capitolo, Nietzsche confesserà che: «È difficile imparare che cosa sia un filosofo, non essendo ciò un qualcosa che possa essere insegnato: lo si deve “sapere” per esperienza (eKGWB/JGB-213)». A proposito dei critici, per esempio, dopo aver dissertato a lungo su come lo sperimentare senza timore dolore e conseguenze sia un tratto tipico tanto dei filosofi critici quanto di «questi uomini prossimi ad apparire», quando si tratta invece di spiegare in che senso i nuovi filosofi saranno diversi dai critici Nietzsche scrive: «Questi filosofi dell'avvenire non si limiteranno a esigere da se stessi una disciplina critica [...]: potrebbero altresì ostentarla come la loro specie di ornamento (eKGWB/JGB-210)». È senza dubbio lecito chiedersi cosa intenda esattamente Nietzsche in questo passaggio, una domanda che non necessariamente trova risposta in questo aforisma. In altre parole, da un lato la posizione del filosofo è molto chiara, nella misura in cui egli afferma che i filosofi del futuro non saranno soltanto filosofi critici; o meglio, lo saranno in quanto adotteranno la disciplina critica come consuetudine finalizzata alla purezza nelle cose dello spirito, ma non per questo saranno disposti ad assumerne in nome. Dall'altro, tuttavia, Nietzsche resta estremamente vago riguardo a ciò che i filosofi del futuro avranno in più rispetto ai critici. Lo stesso discorso, come si è visto, era applicabile alla distinzione fra spiriti liberi e filosofi del futuro proposta da Nietzsche nell'aforisma 44 di *Al di là del bene e del male*. Anche in quell'occasione, infatti, Nietzsche si era limitato ad affermare che i secondi sarebbero stati qualcosa di diverso e qualcosa in più rispetto ai primi, senza però scendere nel dettaglio o dilungarsi a spiegare

⁵⁸² eKGWB/JGB-210

in cosa sarebbe consistita tale differenza. Leggermente diverso è invece il caso dei dogmatici e degli scettici, per i quali - come si è visto - il filosofo illustra con maggiore chiarezza in che senso i filosofi dell'avvenire si differenzieranno da loro. A volerla considerare nel suo complesso, in effetti, l'argomentazione per contrasto di Nietzsche costruisce l'immagine dei filosofi del futuro in una sorta di procedimento a catena, il cui punto di partenza si può individuare nella critica al dogmatismo, alla quale non a caso è dedicata anche la prefazione di *Al di là del bene e del male*. La filosofia del futuro si configura come il risultato - dai contorni definiti in modo vago - di un processo in cui il dogmatismo viene mitigato dallo scetticismo, lo scetticismo «curato» dal criticismo, il criticismo elevato dalla libertà di spirito. Il che significa, nel concreto, che i nuovi filosofi condivideranno alcuni tratti con quelli precedenti, ma non saranno del tutto identificabili con essi. Saranno amanti della verità come i dogmatici, per esempio, ma tale apparente dogmatismo sarà mitigato da un atteggiamento scettico, ovvero dal rifiuto di credere nell'universale validità delle proprie verità e dei propri giudizi (JGB 44). Lo scetticismo, nel quale Nietzsche individua l'origine della malattia della volontà tipica della sua epoca, è a sua volta mitigato e in certo senso dunque «curato» da alcuni aspetti del criticismo, ovvero: «la sicurezza delle misure di valore, la cosciente applicazione di una unità di metodo, l'accorto coraggio, lo stare isolati e il sapersi dare una giustificazione (JGB 210)». Ma il percorso non può ancora dirsi terminato. Anche il criticismo, infatti, deve essere superato: «I critici sono strumenti dei filosofi e appunto perciò, in quanto strumenti, sono ancora ben lontani dall'essere essi stessi filosofi! (JGB 210)». La filosofia, Nietzsche ne appare convinto in queste pagine, non può essere ridotta alla critica. Gli operai della filosofia non possono e non devono più essere scambiati per filosofi. Ed è così che, nell'aforisma 211 di *Al di là del bene e del male*, Nietzsche arriva a riassumere efficacemente il procedimento che abbiamo descritto finora:

Può darsi che per l'educazione del vero filosofo sia necessario che anche lui si sia arrestato una volta su tutti questi gradini ai quali i suoi servitori, gli operai scientifici della filosofia, restano inchiodati - *devono* restare inchiodati; forse deve essere stato anche un critico e uno scettico e un dogmatico e uno storico, e oltre a ciò un poeta e un raccoglitore e un viaggiatore e un divinatore di enigmi e un moralista e un veggente e uno "spirito libero", quasi ogni cosa, per percorrere la gerarchia dei valori e dei sentimenti di valore umani e per *potere* scrutare, con diversi occhi e diverse coscienze, dall'alto verso ogni lontananza, dagli abissi verso ogni altitudine, dal cantuccio verso ogni nuovo orizzonte (eKGWB/JGB-211).

Subito dopo, mostrandosi finalmente esplicito circa il ruolo e il compito dei suoi filosofi del futuro, Nietzsche scrive: «Ma tutte queste sono soltanto condizioni preliminari del

suo compito: questo stesso compito vuole qualcosa di diverso - esige che egli *crei* valori (eKGWB/JGB-211)». Qui si vede chiaramente come i filosofi critici, dogmatici, scettici e gli spiriti liberi vengano visti come stadi preliminari e in un certo senso dunque tutti come precursori, più o meno vicini alla meta, dei filosofi del futuro. In questa prospettiva lo spirito libero rappresenta il gradino più vicino ai filosofi dell'avvenire, fin quasi al punto da poter essere scambiato con essi, circostanza che è possibile arguire dall'opera pubblicata e di cui si trova ulteriore conferma se si tiene conto dei manoscritti. Un'accurata analisi delle diverse fasi di lavorazione dell'opera, infatti, rivela che fino a uno stadio di stesura molto avanzato Nietzsche continuò a considerare spiriti liberi e filosofi del futuro sinonimi a tutti gli effetti, pur avendo già iniziato sistematicamente a mettere per iscritto le differenze fra questi ultimi e i filosofi dogmatici, critici e scettici. La scelta di spostare l'avvento dei nuovi filosofi in un futuro imminente ma imprecisato e di distinguerli dunque - seppur vagamente - dagli spiriti liberi, subentra in un secondo momento e, è il caso di osservare, non si manterrà a lungo. Già nella prefazione di *Umano, troppo umano* redatta nel 1886, infatti, Nietzsche sembra essere ritornato a identificare i filosofi del futuro con gli spiriti liberi. Questo spiegherebbe da un lato la sorprendente affermazione per cui gli spiriti liberi non sarebbero mai esistiti, che significherebbe dunque che non sono mai esistiti nella forma in cui Nietzsche ne auspica l'imminente avvento, e dall'altro perché dopo *Al di là del bene e del male* l'espressione *Versucher* non compare più nell'opera pubblicata, mentre agli spiriti liberi - anche nella locuzione *freigewordener Geister* che comparirà nell'*Anticristo* - Nietzsche continuerà a fare riferimento fino a *Ecce Homo*. Quanto agli ulteriori indizi di tale ambivalenza presenti in *Al di là del bene e del male* e distinguibili già nell'opera pubblicata, essi dipendono ancora in gran parte dallo stretto legame fra il secondo e il sesto capitolo, ovvero quello dedicato allo spirito libero e *Noi dotti*. Si è già visto, infatti, che nell'aforisma 44 di *Al di là del bene e del male* Nietzsche assegna esplicitamente agli spiriti liberi il ruolo di «araldi e precursori» dei filosofi del futuro, onore che non riconosce a nessun altro degli stati attraverso cui ogni filosofo deve essere passato nel suo percorso. È inoltre possibile stabilire un parallelo fra l'ultimo aforisma del secondo capitolo di *Al di là del bene e del male* e il penultimo aforisma del capitolo sesto. Pur partendo da due prospettive differenti, infatti, in entrambi i luoghi Nietzsche perviene a una radicale critica delle idee moderne. Nel primo caso, come abbiamo visto, il filosofo contrapponeva gli spiriti liberi - e di conseguenza anche i filosofi del futuro - a tutti i rappresentanti delle idee moderne e democratiche e difensori

dell'uguaglianza.⁵⁸³ Nell'aforisma 212 Nietzsche ritorna sulla questione, ampliandola. Alla fine del secondo capitolo, infatti, il problema principale era distinguere fra spiriti liberi (e di conseguenza filosofi del futuro) e rappresentanti delle idee moderne, ma con una determinazione temporale ben precisa. Le «idee moderne» a cui si riferisce Nietzsche in quel passaggio sono le idee dell'epoca contemporanea. L'affermazione con cui si apre l'aforisma 212 di *Al di là del bene e del male*, invece, delinea un quadro più vasto: «Sono sempre più indotto a credere che il filosofo, come uomo *necessario* del domani e del dopodomani, si sia trovato e si sia *dovuto* trovare in ogni tempo in contraddizione con il suo oggi: il suo nemico fu ogni volta l'ideale dell'oggi (eKGWB/JGB-212)». Questa definizione del filosofo, che affonda il suo coltello in quelle che di volta in volta sono considerate virtù del proprio tempo e ne rivela l'ipocrisia, ricorda in una certa misura quella di spirito libero in *Umano, troppo umano*. Si tratta infatti, in entrambi i casi, di una condizione relativa: lo spirito libero era tale in relazione alle opinioni dominanti del proprio tempo, così come il filosofo viene qui riconosciuto come colui che - in ogni epoca - si oppone allo «ideale dell'oggi». Si vede dunque nuovamente quanto sia difficile distinguere fra spirito libero e filosofo, e come le due figure siano in larga misura sovrapponibili. Ogni epoca ha avuto degli spiriti inattuali, dunque, ma in cosa consiste l'inattualità al tempo di Nietzsche? È nella risposta a questa domanda che l'argomentazione dell'aforisma 212 converge verso quella dell'aforisma 44. Riflettendo sul ruolo del filosofo nella modernità, dominata dall'ideale dell'uguaglianza, dall'appiattimento, dagli specialismi e dalla malattia della volontà, Nietzsche aveva osservato, già in un appunto risalente alla primavera di Sils-Maria: «Si possono concepire i filosofi come coloro che fanno lo sforzo più grande per *provare* fino a che punto può *elevarsi* l'uomo [...] fino a che punto giunge la sua forza (eKGWB/FP-1885,34[74])». In una modernità dominata da ideali democratici, allora, il ruolo del filosofo è quello di interrogarsi sulle condizioni di possibilità della grandezza e dell'elevazione umana. O meglio, per dirlo nei termini scelti da Nietzsche nell'aforisma conclusivo del secondo capitolo di *Al di là del bene e del male*: il filosofo si è creato «uno sguardo e una coscienza aperta per il problema del dove e come sia cresciuta fino a oggi più vigorosa in altezza la *pianta uomo* (eKGWB/JGB-44)». Tale indagine filosofica sulle condizioni già

⁵⁸³ A ben guardare, contro i «predicatori dell'eguaglianza» si era già scagliato Zarathustra nel discorso *Delle tarantole*, arrivando ad affermare: «Con questi predicatori dell'eguaglianza io non voglio essere confuso e scambiato. Perché così parla a me la giustizia: "gli uomini non sono eguali" (Za-II-Taranteln)».

favorevoli per la nascita e lo sviluppo dell'uomo forte ha prodotto come risultato il rifiuto in blocco degli ideali moderni, poiché questi rappresentano l'esatto opposto di ciò che sarebbe in grado di elevare l'uomo. «Più grande tra tutti sarà colui che può essere il più solitario, il più nascosto, il più diverso, l'uomo al di là del bene e del male, il signore delle proprie virtù, ricco quant'altri mai di volontà; questo appunto deve chiamarsi grandezza: poter essere tanto multiforme quanto intero, tanto esteso quanto colmo» scrive Nietzsche in conclusione dell'aforisma 212. 584

Ognuna delle caratteristiche qui riconosciute all'uomo grande, ma si potrebbe dire anche forte, ne richiama una attribuita allo spirito libero. È il caso, naturalmente, della solitudine, di cui nell'aforisma 44 gli spiriti liberi vengono detti «amici giurati», così come dell'essere al di là del bene e del male e diversi, ovvero eccezionali rispetto alla norma. Sembra allora che più un individuo si distanzia dalla norma, qualunque essa sia, più egli è solitario invece che gregario, vasto invece che specializzato, più egli può essere considerato grande. Da un certo punto di vista, dunque, si potrebbe dire che il perfetto spirito libero rappresenterebbe per Nietzsche al tempo stesso anche l'uomo più grande. Il filosofo sembra avere le idee estremamente chiare a proposito delle caratteristiche da attribuire all'uomo forte, degli ideali che questi deve rifiutare. Eppure, l'aforisma 212 di *Al di là del bene e del male* si chiude con un quesito che Nietzsche sottolinea apertamente di aver già posto in precedenza: «E ancora una volta domandiamo: è oggi - possibile la grandezza?». E proprio alla complessa declinazione di questo tema vogliamo dedicarci adesso.

⁵⁸⁴ eKGWB/JGB-212 L'ampiezza delle prospettive, la capacità di accogliere la multiformità di stimoli esteriori tipici della modernità restando "interi", ovvero senza lasciarsene sopraffare, restano temi che Nietzsche non abbandonerà nel prosieguo della sua riflessione. Nella *Genealogia della morale*, l'uomo della conoscenza viene definito come colui che «sa utilizzare, per la conoscenza, la diversità delle prospettive e delle interpretazioni affettive» (eKGWB/GM-III-12). La caratterizzazione dell'uomo forte nell'aforisma 212 di *Al di là del bene e del male* - definito «multiforme quanto intero, tanto esteso quanto colmo» - ricorda inoltre un frammento dell'estate 1887 in cui la grandezza di Goethe veniva significativamente riassunta nel suo essere «l'uomo più vasto possibile, ma non per questo caotico» (eKGWB/NF-1887,9[179]). Cfr. Giuliano Campioni, *Verso qual meta si deve viaggiare - Lettura dell'aforisma 223 da Opinioni e sentenze diverse*, in *Studia Nietzscheana*, <http://www.nietzschesource.org/SN/campioni-2014>.

6. Che cos'è uno spirito forte?

Si è visto come in *Al di là del bene e del male* Nietzsche si interroghi sulla possibilità di uno spirito forte. Prima di vedere come la questione, certamente complessa, venga affrontata in quest'opera, può essere utile fare un passo indietro e ricapitolare come il tema si sia sviluppato a partire dal suo primo manifestarsi in *Umano, troppo umano*. In tal modo si mostrerà, da un lato, in che senso la posizione di Nietzsche al riguardo subisca un ribaltamento, e dall'altro sarà possibile mettere in luce lo stretto legame tra la figura dell'uomo (o dello spirito) forte e quella dello spirito libero. Come si ricorderà, in *Umano, troppo umano* Nietzsche aveva definito lo spirito libero come «*colui che pensa diversamente da come, in base alla sua origine, al suo ambiente, al suo stato e ufficio o in base alle opinioni dominanti del tempo, ci si aspetterebbe che egli pensasse* (eKGWB/MA-I-225)». Appena qualche aforisma più tardi, tuttavia, il filosofo metteva in relazione il particolare rapporto di questa figura filosofica con la verità, e soprattutto con il sentire comune del tempo, con una certa forma di debolezza: «Paragonato a colui che ha la tradizione dalla sua parte e non ha bisogno di ragioni per il suo agire, lo spirito libero è sempre debole, specialmente nell'agire (eKGWB/M-I-230)». Ad avere la tradizione dalla loro parte sono gli spiriti vincolati, le cui azioni abituali e conformi alle regole garantiscono loro forza e fermezza di carattere. Al contrario lo spirito libero, incapace di accettare modi di vita e di azione senza riflettere e senza mettere in dubbio motivi e punti di vista, finisce per risultare inevitabilmente debole e incerto.⁵⁸⁵ Sebbene la posizione di Nietzsche in *Umano, troppo umano* sia indubbiamente mitigata da un certo grado di ironia, resta innegabile che a questo stadio della sua riflessione filosofica il distacco dai valori tradizionali da parte dello spirito libero rappresenti una causa effettiva di debolezza e sofferenza. Vale a dire che, dal momento che non condivide i valori della società in cui vive né le opinioni comuni del suo tempo, lo spirito libero finisce per condurre una vita solitaria e isolata, e addirittura tormentata dai rimorsi di coscienza.

Tale prospettiva, tuttavia, va gradualmente modificandosi già a partire dai successivi scritti di Nietzsche - poi confluiti in quello che diventerà il secondo volume di *Umano,*

⁵⁸⁵ Non a caso, infatti, il titolo dell'aforisma in questione nel manoscritto per la stampa suonava «Freigeist selten esprit fort (spirito libero raramente esprit fort)». Per una discussione del significato dell'espressione francese *esprit fort* e dell'ironica presa di distanza di Nietzsche dai suoi presunti predecessori transalpini si rimanda alle pagine dedicate alla questione nel primo capitolo di questo lavoro.

troppo umano - e soprattutto in *Aurora*. Se nel libro per spiriti liberi l'amore di questa figura filosofica per la conoscenza arrivava a rappresentare la radice della sua debolezza, *Aurora* è l'opera che esalta senza riserve la «passione della conoscenza». Proprio nelle pagine dell'opera sui pregiudizi morali, infatti, la *Erkenntnis* si trasforma in un ideale indispensabile, in una meta da inseguire a qualunque costo. A fronte di un notevole sviluppo negli uomini dell'istinto della conoscenza, per il filosofo non è più possibile concepire la felicità senza conoscenza. Anzi, persino l'ipotesi di una umanità che perisce a causa della passione della conoscenza non è ritenuta insostenibile: «Forse potrà anche darsi che l'umanità perisca per questa passione della conoscenza - ma anche questo pensiero non ha alcun potere su di noi. [...] Sì, noi odiamo la barbarie - piuttosto che retroceda la conoscenza noi tutti preferiamo che l'umanità perisca! E infine, se l'umanità non trova per una passione la sua distruzione, la troverà per una sua *debolezza*: che cosa si preferisce? (eKGWB/M-429)». Di conseguenza a essere debole non è più lo spirito libero che abbraccia la passione della conoscenza e non ha paura di navigare nei mari aperti di un sapere che si distacca dalla tradizione, ma, al contrario, la debolezza è propria di chi si sottrae all'istinto della conoscenza. L'amore per la conoscenza dello spirito libero passa così, nel giro di pochi anni, dall'essere fonte di debolezza a rappresentare il nucleo profondo della sua forza.⁵⁸⁶

Ricapitolata per sommi capi l'evoluzione delle nozioni di forza e debolezza in relazione allo spirito libero, è adesso il caso di esaminare nel dettaglio in che modo la questione venga affrontata in *Al di là del bene e del male*. In *Aurora* sopravviveva ancora l'idea che, alla luce di un sempre più deciso affermarsi dell'istinto della conoscenza, fosse impossibile per l'uomo apprezzare del tutto la felicità senza conoscenza. Da ciò emerge che, anche nell'aforisma in cui la passione della conoscenza veniva presentata come un ideale da perseguire anche a costo di veder perire, a causa sua, l'intera umanità, il filosofo la accosta ancora a una certa idea di felicità. Ben diverso è invece quanto avviene in *Al di là del bene e del male*, dove non solo Nietzsche non sembra più sentire il bisogno di affiancare la felicità alla conoscenza, ma anzi il connubio viene esplicitamente scardinato. Per indagare più a fondo questo aspetto può essere utile analizzare le pagine del quaderno W I 6 che contengono una prima stesura dell'aforisma 230 di *Al di là del bene e del male*.

⁵⁸⁶ Nuovamente, per una trattazione più dettagliata di questo mutamento di prospettiva si rimanda al secondo capitolo di questo lavoro, dedicato ad *Aurora* e alla *Gaia scienza*.

La pagina più interessante (DFGA/W-I-6,17), sottoposta da Nietzsche a numerosi rimaneggiamenti in tutte le sue parti, titolo compreso, testimonia di una tormentata riflessione del filosofo sul tema in esame. Le proposte di titolo che il filosofo inserisce in cima alla pagina con diversi inchiostri sono tutte in qualche modo legate al problema del rapporto fra lo spirito libero e la conoscenza, e suonano: «Problema della verità», poi cancellato e sostituito con «Perché la conoscenza?»; più in alto ancora, il tema viene condensato nella domanda «Che cosa sono gli spiriti liberi?». A metà pagina, gli interrogativi ritornano in una nuova forma: «Warum Erkenntnis? Was will ein freier Geist? Was will ein starker Geist? (Perché la conoscenza? Cosa vuole uno spirito libero? Cosa vuole uno spirito forte?)». Benché nessuna di queste domande sopravviva, almeno non in questa forma, in *Al di là del bene e del male*, alcune osservazioni sono d'obbligo. Individuando nei quesiti sopra esposti il cuore della riflessione contenuta in queste pagine, che confluirà in un aforisma tutt'altro che secondario di *Al di là del bene e del male* che prenderemo in considerazione a breve, Nietzsche mette esplicitamente in relazione il problema della conoscenza e della verità con quello dello spirito libero e anzi, addirittura, dello spirito forte, recuperando un'espressione tipica di *Umano, troppo umano*. In secondo luogo, il fatto stesso che il filosofo si interroghi sullo scopo della conoscenza (*Warum Erkenntnis?*) suggerisce un radicale mutamento di prospettiva rispetto agli scritti precedenti.

Esaminiamo adesso più nel dettaglio in che termini la questione del rapporto fra spirito libero e conoscenza approdi nell'opera pubblicata, ovvero come la riflessione di Nietzsche al riguardo confluisca nell'aforisma 230 di *Al di là del bene e del male*. Il filosofo individua qui un peculiare atteggiamento dello spirito che si mostra del tutto antitetico rispetto a quello dell'uomo della conoscenza:

Una risoluzione all'ignoranza, al volontario isolamento, un serrare le proprie finestre, un intimo dir di no a questa o quella cosa, un non lasciarsi avvicinare, una sorta di condizione difensiva contro quel molto che può essere conosciuto, un contentarsi dell'oscuro, dell'orizzonte che rinchiude, un dir di sì e un consentire all'ignoranza: e tutto ciò è necessario a seconda del grado di forza appropriativa, della propria "capacità di digestione", per dirla con un'immagine - e in realtà lo spirito è per lo più simile anche a uno stomaco (eKGWB/JGB-230).

La metafora dello stomaco va indubbiamente riportata all'ambito della conoscenza. Se lo spirito può essere paragonato a uno stomaco, allora il suo grado di forza dipende dalla sua capacità di assimilazione di ciò che gli è estraneo. Esistono stomaci, e dunque spiriti, che tendono a isolarsi e a chiudersi, che si arrestano alla superficie e sono incapaci di digerire

alcuni bocconi del «mondo esterno». «*Contro questa* volontà di apparenza» scrive allora Nietzsche «di semplificazione, di maschera, di mantello, insomma di superficie [...] agisce quella sublime inclinazione dell'uomo della conoscenza, la quale prende e *vuole* prendere le cose in profondità, nella loro multiformità, alle loro radici: quella sorta di crudeltà della coscienza e del gusto intellettuale, che ogni ardimentoso pensatore riconoscerà in se stesso». La questione della conoscenza viene tradotta nella dimensione semantica della crudeltà, alla quale Nietzsche aveva ampiamente attinto quando si era trattato di delineare il gelo e le difficoltà derivanti dal distacco dalle verità comunemente accettate. E in effetti, nonostante egli sembri ritenere auspicabile che un giorno si possa riconoscere nella tendenza degli spiriti liberi alla crudeltà una forma di «illimitata rettitudine (*ausschweifende Redlichkeit*)» (eKGWB/JGB-230), Nietzsche sceglie proprio questo aforisma di *Al di là del bene e del male* per disconoscere la validità di alcune espressioni che pure avevano trovato posto negli scritti precedenti, e per invitare dunque alla cautela:

Onestà, amore per la verità, amore per la saggezza, abnegazione per la conoscenza, eroismo del vero - c'è qualcosa, in esse, che fa gonfiare di orgoglio. Ma noi eremiti e marmotte ci siamo persuasi da un pezzo, nel fondo più segreto della nostra coscienza di eremiti, che anche codesto venerabile sfarzo di parole appartiene al vecchio abbigliamento, ciarpame e dorata polvere di menzogne dell'inconsapevole vanità umana e che anche sotto siffatta lusinga di colori deve essere ancora riconosciuto il terribile testo fondamentale *homo natura*.

È significativo che la rilettura critica e amoralistica di tali altisonanti espressioni sia affidata da Nietzsche proprio ai suoi spiriti liberi.⁵⁸⁷ Come si è visto nella sezione dedicata allo *Zarathustra*, infatti, lo statuto problematico della *Redlichkeit* come virtù caratteristica dello spirito libero era emersa già nel materiale postumo di quel periodo, dove Nietzsche si era annotato a scopo autocritico le ragioni per cui riteneva che la sua libertà di spirito non potesse considerarsi del tutto scevra da pregiudizi morali.⁵⁸⁸ La cieca fede nell'onesta, ovvero nella *Redlichkeit*, come virtù, figurava in cima alla lista delle cause

⁵⁸⁷ eKGWB/JGB-229 Che il «noi» impiegato qui da Nietzsche sia da intendere come «noi spiriti liberi» risulta evidente da quanto il filosofo scriveva esplicitamente soltanto poche righe prima: «a noi - noi liberi, *assai* liberi spiriti».

⁵⁸⁸ eKGWB/NF-1882,6[1] In realtà, come dimostrato da Brusotti in *Die Leidenschaft der Erkenntnis*, pp. 438 ss., Nietzsche aveva messo in guardia contro una ricaduta nella morale già nella *Gaia scienza*, aggiungendo all'ultimo momento - ovvero al momento della correzione delle bozze per la stampa - l'aforisma 107 in conclusione del secondo libro: «Sarebbe per noi una *ricaduta*, incappare proprio con la nostra suscettibile onestà nel pieno della morale e per amore di esigenze più che severe, poste a questo punto in noi stessi, diventare anche noi dei mostri e spauracchi di virtù. Dobbiamo poter sovrastare anche la morale» (eKGWB/FW-107).

per cui il filosofo riteneva di essersi soltanto «illuso di essere al di là del bene e del male», seguita da coraggio, giustizia e amore. Presumendo che anche il coraggio, la giustizia e l'amore cui Nietzsche faceva riferimento in quel contesto afferissero alla sfera della conoscenza, mi sembra che tutte le caratteristiche lì enumerate trovino un corrispettivo nell'aforisma 230 di *Al di là del bene e del male*, dove Nietzsche le etichetta come belle parole pompose ridicibili, in ultima analisi, a una forma di vanità di cui liberarsi. Al problema della *Redlichkeit* come virtù propria degli spiriti liberi Nietzsche aveva dedicato anche l'aforisma 227 di *Al di là del bene e del male*, che si apriva però con l'esplicita ammissione di un dubbio: «Ebbene - ammesso che sia questa, l'onestà, la nostra virtù, da cui noi, spiriti liberi, non possiamo liberarci - vogliamo attendere a essa con tutta la nostra malizia e il nostro amore, senza stancarci mai di “perfezionarci” nella *nostra* virtù, che è la sola a esserci rimasta» (eKGWB/JGB-227). E in conclusione dell'aforisma, il dubbio introdotto all'inizio si trasformava in un vero e proprio avvertimento: «La nostra onestà...noi spiriti liberi - guardiamo che non diventi la nostra vanità, il nostro sfarzoso ornamento, il nostro limite, la nostra stupidità!» (*ibid.*). Alla luce di tutto questo, dunque, si chiede Nietzsche ancora una volta in conclusione di questo aforisma, a che scopo conoscere? Privata del suo legame con la felicità e persino delle espressioni altisonanti che sapevano riempire d'orgoglio l'uomo della conoscenza, la ricerca della verità finisce per apparire «un compito stravagante e insensato», per quanto per il filosofo sia innegabile che si tratti di un compito. Sebbene Nietzsche ammetta, in conclusione dell'aforisma, di non essere in grado di fornire una risposta migliore alla domanda «perché conoscere?», una possibile chiave di lettura si trova a mio parere in uno dei temi fondamentali che emergono in questo aforisma. L'atteggiamento dell'individuo nei confronti della verità, infatti, sembra risultare da una particolare inclinazione, che spinge per esempio l'uomo della conoscenza ad analizzare le cose in profondità, portando al contrario spiriti dotati di una diversa capacità di assimilazione ad arrestarsi alla superficie, a restringere, a semplificare. Su questo aspetto Nietzsche si esprime in un altro passaggio fondamentale di *Al di là del bene e del male*, evidentemente legato a quello appena analizzato. L'aforisma 39, infatti, prende le mosse dalla constatazione di una incompatibilità di fondo tra conoscenza e felicità, o meglio del fatto che l'utilità e il benessere del singolo non possano essere considerati argomenti e criteri di verità. La felicità non può essere considerata un argomento quando si tratta di stabilire se una cosa sia o meno vera, e pertanto deve essere slegata dallo scopo della conoscenza. Più avanti Nietzsche estende tale assunto,

affermando: «Una cosa potrebbe essere vera pur essendo dannosa e pericolosa in massimo grado; anzi, persino appartenere alla costituzione fondamentale dell'esistenza il fatto che chi giunge alla perfetta conoscenza incontri l'annullamento (*an seiner völligen Erkenntniss zu Grunde gienge* eKGWB/JGB-39). L'affermazione conclusiva, con la quale il filosofo ipotizza che - nella sua versione più riuscita - la conoscenza possa avere come conseguenza il totale annullamento del soggetto conoscente, riprende quasi letteralmente il passaggio di *Aurora* dedicato alla passione della conoscenza che abbiamo ricordato sopra. Nel precedente scritto, infatti, Nietzsche aveva preso in considerazione la possibilità che l'umanità potesse andare incontro alla distruzione a causa della passione della conoscenza, formulandola quasi negli stessi termini: «Forse potrà anche darsi che l'umanità perisca per questa passione della conoscenza (*an dieser Leidenschaft der Erkenntniss zu Grunde geht*)».⁵⁸⁹ È la risposta che Nietzsche propone rispetto a questa possibilità a gettare luce sullo slittamento di prospettiva fra le due opere. In *Aurora*, infatti, egli aveva affermato che il rischio di una potenziale fine dell'umanità non esercita alcun potere sull'uomo della conoscenza. In altri termini, è come se in quest'ultimo l'istinto della conoscenza fosse insopprimibile. Su questo punto specifico Nietzsche non sembra aver cambiato idea in *Al di là del bene e del male*, se è vero, come abbiamo visto sopra, che la risposta alla domanda «perché conoscere?» risiede, in ultima analisi, in una particolare inclinazione dell'uomo della conoscenza. Nell'aforisma 39 di quest'opera, però, constatata una incompatibilità di fondo fra conoscenza e felicità, Nietzsche si concentra ancora più esplicitamente sul singolo individuo, arrivando così a definire le caratteristiche di quello che egli considera uno spirito forte. Se in *Aurora* l'atteggiamento dell'uomo della conoscenza non mutava nemmeno di fronte alla prospettiva della fine dell'umanità, in *Al di là del bene e del male* la capacità di digerire una verità crudele diventa a tutti gli effetti misura della forza spirituale. Vale la pena citare per intero (e in parte di nuovo) il passaggio:

Una cosa potrebbe essere vera pur essendo dannosa e pericolosa al massimo grado: anzi potrebbe perfino appartenere alla costituzione fondamentale dell'esistenza che chi giunge alla perfetta conoscenza incontri l'annullamento - cosicché il vigore di uno spirito si misurerebbe appunto da quanta verità sia riuscito ancora a sopportare, o, più chiaramente, dal grado fino al quale *abbia avuto bisogno* di assottigliarla, dissimularla, addolcirla, smussarla, falsificarla (eKGWB/JGB-39).

⁵⁸⁹ eKGWB/M-429

Più è in grado di accettare la verità in toto, in tutta la sua profondità e le sue molteplici sfumature, meno sente il bisogno di rendersela più semplice, più superficiale, più accettabile, più uno spirito può essere considerato forte. Qui appare evidente che è avvenuto un totale ribaltamento rispetto a quanto sostenuto da Nietzsche in *Umano, troppo umano*. Partendo dall'idea di una debolezza insita nello spirito libero, e di conseguenza dalla concezione di uno spirito forte reso tale dalla fiducia incondizionata nelle proprie convinzioni, Nietzsche approda a una concezione di forza diametralmente opposta. Forte non è più lo spirito che può contare sulla tradizione e le prospettive ristrette, ma quello che è in grado di accogliere la multiformità e persino la crudeltà della verità senza avvertire la necessità di rendersela più malleabile. La stessa idea si ritrova, in una formulazione in cui appare ancora più esplicito il legame con la figura dello spirito libero, anche nel quinto libro della *Gaia scienza*. Questo libro conclusivo fu aggiunto da Nietzsche fra la primavera e l'estate del 1886. Dopo la pubblicazione di *Al di là del bene e del male* l'estate precedente, il filosofo si era dedicato alla stesura delle nuove prefazioni per i suoi vecchi scritti e, con l'aiuto del fidato Peter Gast, procedette ad aggiungere alla *Gaia scienza*, oltre che una nuova prefazione, anche un quinto e ultimo capitolo.⁵⁹⁰ E non può dunque stupire, inoltre, una certa vicinanza tematica fra *Al di là del bene e del male* e questo libro conclusivo della *Gaia scienza*. Un caso esemplare, mi sembra, è rappresentato dall'aforisma 347 di quest'ultimo scritto. Nel quadro di una più ampia riflessione sulla fede, infatti, Nietzsche osserva: «La quantità di fede di cui una persona ha bisogno per prosperare, la proporzione di “stabilità” a cui non vuole che siano recate scosse, poiché è a esse che *si sostiene* - costituiscono una misura del livello della sua forza (o detto più chiaramente, della sua debolezza)». ⁵⁹¹ Si tratta, come è ovvio, della stessa idea apparsa nell'aforisma 39 di *Al di là del bene e del male*, seppur affrontata da un punto di vista diverso, ovvero a partire da ciò che è da considerarsi debole e non, come nell'altro caso, dagli elementi che connotano uno spirito forte. Il nucleo della questione resta tuttavia invariato. Il bisogno di fede e stabilità, la necessità di un punto fisso a cui sostenersi, dimostrano una incapacità di muoversi negli orizzonti

⁵⁹⁰ Il materiale a cui Nietzsche attinse, tanto per le prefazioni quanto per la stesura del quinto libro, è grossomodo lo stesso da cui era stato tratto *Al di là del bene e del male*. La citazione posta in esergo al quinto libro della *Gaia scienza*, per esempio - «*Carcasse, tu trembles? Tu tremblerais bien davantage, si tu savais où je te mène*» (La frase proviene da una lettera di Ximénès Doudan a Paul de Broglie, contenuta nella raccolta *Lettres*, 4 voll., Parigi 1879, che Nietzsche lesse nel 1884) - compariva già fra gli appunti di Sils-Maria del 1885, quando Nietzsche pianificava una nuova opera la cui natura non era ancora ben definita.

⁵⁹¹ eKGWB/FW-347

aperti spalancati dall'istinto alla conoscenza. Privi della possibilità di fronteggiare tale situazione, e vivendo anzi nel costante bisogno di un sostegno, tali spiriti sono dominati da un «istinto di debolezza» che li contrappone nettamente agli spiriti liberi: «Quando un uomo giunge alla convinzione fondamentale che a lui *devono* essere impartiti ordini, diventa “credente”; inversamente, si potrebbe pensare un piacere e un'energia dell'autodeterminazione, una *libertà* del volere, in cui uno spirito prende congedo da ogni fede, da ogni desiderio di certezza, adusato come è a sapersi tenere su corde leggere e su leggere possibilità, a danzare perfino sugli abissi. Un tale spirito sarebbe lo *spirito libero par excellence* (eKGWB/FW-347)». Con queste parole la prospettiva che si era aperta in tono ironico con *Umano, troppo umano* viene definitivamente ed esplicitamente capovolta. Dalla concezione di uno spirito libero reso debole dalla propria condotta nei confronti della verità, Nietzsche passa ad affermare che lo spirito libero per eccellenza è proprio colui che trova la propria forza nel prendere congedo da ogni desiderio di certezza. Tale atteggiamento, che inizialmente era considerato causa di continui dubbi, tentennamenti e dunque di una debolezza di carattere si trasforma nel presupposto di ogni agile danza sugli abissi, al punto che la forza di uno spirito si misura dalla sua possibilità di mantenere gli orizzonti aperti.

6.1 Le condizioni di realizzazione dello spirito forte

Nel precedente paragrafo sono stati brevemente ricostruiti i diversi modi in cui Nietzsche ha concepito il rapporto dello spirito forte con la verità nel corso del suo sviluppo filosofico. Una volta assodato che lo spirito forte (o libero) per eccellenza è per il filosofo colui che non ha bisogno di «assottigliare, dissimulare, addolcire, smussare, falsificare» la verità, resta tuttavia da chiedersi da cosa dipenda questa particolare disposizione, o meglio - per dirlo con una terminologia più vicina a quella di Nietzsche - quali siano le condizioni favorevoli alla realizzazione di uno spirito forte.

L'indagine sulle condizioni ideali di fioritura e sviluppo di uno spirito forte si inserisce tuttavia nel più ampio contesto del rinnovato interesse per una diagnosi della cultura e della società del suo tempo che Nietzsche manifesta in *Al di là del bene e del male*. Tale tendenza era stata dominante, come è evidente, nel periodo delle *Considerazioni inattuali* e poi, sebbene in misura ridotta, di *Umano, troppo umano*, per poi subire una battuta d'arresto negli scritti più individualistici del periodo «illuminista» e ritornare in auge con

la grande diagnosi della modernità di *Al di là del bene e del male*. Il quinto capitolo di *Umano, troppo umano*, nel quale come si è visto compariva - per la prima volta in un'opera pubblicata - la figura dello spirito libero, era un chiaro esempio dell'indagine storico-psicologica che Nietzsche intendeva condurre sulla cultura del suo tempo al fine di tracciarne un quadro ampio e completo e di individuare eventuali elementi critici. In quelle pagine allo spirito libero, per definizione in grado di pensare in modo diverso rispetto al proprio ambiente, era riconosciuta la capacità di inoculare il seme della novità e del progresso nella società, mentre agli spiriti vincolati era assegnato il compito di «conservare» tradizioni e convenzioni, garantendo così la stabilità della comunità. 592

Nella costante dialettica fra progresso e necessario mantenimento di una forma comunitaria stabile, lo spirito libero doveva rappresentare per Nietzsche l'eccezione e non la regola. «Le nature più forti *conservano* il tipo, quelle più deboli aiutano a *perfezionarlo* (Die stärksten Naturen halten den Typus fest, die schwächeren helfen ihn fortbilden)» osserva Nietzsche nello stesso aforisma, dalla tipica prospettiva di *Umano, troppo umano* per la quale, come si è visto, i concetti di forza e debolezza appaiono ribaltati. Perché si realizzi il progresso della comunità sono necessari entrambi gli elementi, ovvero la novità introdotta dagli spiriti d'eccezione deve potersi innestare su un terreno sufficientemente stabile da accoglierla senza disgregarsi. Altrove, il filosofo aveva assegnato ai suoi spiriti liberi il compito - in parte paragonabile a quello sopra esposto - di spazzare via «tutte le barriere che si frappongono a una fusione degli uomini: religioni, Stati, istinti monarchici, illusioni dei ricchi e dei poveri, pregiudizi igienici e di razza, ecc.». ⁵⁹³ Se l'esplicita messa in relazione dello spirito libero con la missione di una fusione delle culture resta in un certo senso relegata alle annotazioni personali del filosofo, nell'opera pubblicata la nascita di una nuova «razza mista, quella dell'uomo europeo» viene vista come uno

⁵⁹² eKGWV/M-I-224 Per una più approfondita trattazione della questione si rimanda al primo capitolo. In Henning Ottmann, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, de Gruyter, Berlino-New York 1987, p. 239, si legge: «La tarda filosofia di Nietzsche si differenzia da quella dello spirito libero in un punto essenziale. L'apolitica dello spirito libero non è più l'ideale di Nietzsche». Sebbene uno dei presupposti fondamentali della libertà dello spirito libero fosse in effetti il distacco dalla politica e dagli impegni «pubblici», mi sembra difficile sostenere che l'apolitica potesse essere il suo ideale. Il compito dello spirito libero, al quale Nietzsche assegna la missione di realizzare un superamento delle nazioni e il progresso dell'umanità già in *Umano, troppo umano*, è infatti da sempre politico in senso lato.

⁵⁹³ eKGWB/NF-1876,17[55] Si tratta di un frammento postumo risalente all'epoca di redazione di *Umano, troppo umano*.

strumento fondamentale per l'uscita dalla barbarie. ⁵⁹⁴

Lo scopo ultimo di queste riflessioni sulle dinamiche delle comunità è inequivocabile: si tratta della *Fortbildung*, ovvero di quel perfezionamento e progresso intellettuale dell'umanità su cui il filosofo tornerà a interrogarsi in *Al di là del bene e del male* e che rappresenta la cornice di riferimento di ogni diagnostica della cultura. La questione del progresso, oltretutto, si accompagna da sempre nella riflessione di Nietzsche a quella educativa. In *Umano, troppo umano* il tema dell'istruzione era condensato nell'idea del convento per spiriti liberi. Prima ancora di assumere un significato metaforico, l'immagine corrispondeva a un progetto concreto che Nietzsche intendeva avviare con il sostegno della sorella e della comunità riunitasi a Sorrento nell'inverno del 1876. I piani erano poi naufragati, spingendo Nietzsche a rinunciare anche al contenuto metaforico assunto nelle sue annotazioni dalla parola *Kloster*, che non compare nella versione pubblicata di *Umano, troppo umano* e la cui rilevanza è testimoniata unicamente dagli appunti postumi e da alcuni accenni nell'epistolario. Significativamente, però, il convento ricompare proprio - dopo una lunga assenza - negli scritti risalenti al periodo di stesura di *Al di là del bene e del male*. Alla luce dello stretto e comprovato legame fra le due opere, che si riflette tanto a livello di struttura che di contenuto, per cui si può dire che in *Al di là del bene e del male* Nietzsche riproponga le stesse problematiche sollevate in *Umano, troppo umano*, ricollocandole in una prospettiva diversa e proponendo diverse soluzioni, la ripresa dell'immagine del convento come metafora di un preciso intento educativo non è del tutto sorprendente. Come si è avuto modo di vedere, gli appunti del filosofo risalenti al periodo di stesura di *Al di là del bene e del male* abbondano di progetti più o meno dettagliati per l'opera in corso di preparazione, spesso completi di titolo provvisorio e suddivisione in capitoli, o di liste degli argomenti da trattare. Il frammento 1[3], contenuto nel taccuino N-VII-2 e databile alla primavera del 1886, è un elenco per punti dei temi che il filosofo si riprometteva di affrontare in un'opera intitolata *Lo specchio*. Uno degli ultimi elementi, aggiunto a matita da Nietzsche in fondo alla pagina del taccuino, è il seguente: «Mancanza di un'educazione del carattere. Mancanza dei conventi superiori».⁵⁹⁵ L'immagine del convento compare di nuovo nello stesso taccuino, qualche pagina più avanti, sempre in una lista - in questo caso più vaga - di argomenti da trattare: «I conventi e gli eremitaggi

⁵⁹⁴ eKGWB/M-I-475

⁵⁹⁵ eKGWB/NF-1886,1[3]

della cultura (eKGWB/NF-1886,1[172])). È interessante osservare che, come si evidenzia anche da questi brevi accenni, Nietzsche sembra assegnare ai conventi la stessa funzione che avrebbero avuto in *Umano, troppo umano*, ovvero una funzione formativa ed educativa. Così come in *Umano, troppo umano* il ritorno alla forma del convento era visto come una misura da opporre all'ingiustificato discredito in cui la modernità stava gettando la dimensione contemplativa, la necessità di «conventi superiori» in questo frammento postumo dell'epoca di *Al di là del bene e del male* è associata alla constatazione di una mancanza nell'educazione del carattere. Anche il destino di questa immagine mantiene un parallelismo con *Umano, troppo umano*: come nell'opera del 1876, infatti, anche in questa occasione il convento non trova posto nello scritto pubblicato. La sua ripresa negli appunti del filosofo, tuttavia, vale la pena di essere messa in luce in quanto sottolinea non soltanto la persistenza dell'immagine stessa, ma anche e soprattutto del filone tematico della *Fortbildung*, a essa strettamente legato.⁵⁹⁶ E in effetti, come si è avuto modo di accennare anche prima, una delle dimensioni in cui si muove la riflessione filosofica di Nietzsche in *Al di là del bene e del male* è quella della plasmazione educativa dell'umanità: «Il filosofo come lo intendiamo noi, spiriti liberi -, come l'uomo che ha la responsabilità più vasta e per cui il completo sviluppo dell'umanità (*Gesamt-Entwicklung des Menschen*) è un fatto di coscienza: questo filosofo si servirà delle religioni per la sua opera di plasmazione culturale ed educativa, allo stesso modo con cui utilizzerà le condizioni politiche ed economiche del momento (eKGWB/JGB-61)». Il riferimento alle religioni come strumento nelle mani dello spirito libero si spiega alla luce del posizionamento dell'aforisma nel capitolo dedicato all'*Essere religioso*, ma ciò che di questo passaggio più interessa per gli scopi di questo lavoro è il fatto che Nietzsche attribuisce al filosofo così come esso è inteso dagli spiriti liberi, e dunque - forzando forse un po' il significato - agli spiriti liberi stessi, la responsabilità del completo sviluppo dell'umanità. La stessa idea di un'opera di addestramento e di formazione degli uomini compare in conclusione del quinto capitolo dell'opera, *Per la storia naturale della*

⁵⁹⁶ A questo proposito, cfr. l'articolo di Volker Gerhardt, *Ein alter Begriff für eine neue Zukunft*. Nel ricostruire in breve l'evoluzione del concetto di spirito libero, Gerhardt osserva giustamente come Nietzsche avesse, nel periodo di stesura di *Umano, troppo umano*, accarezzato l'idea di fondare moderni conventi per spiriti liberi che fungessero anche da centri formativi per il miglioramento dell'umanità. Di tutto questo, sostiene Gerhardt, «dopo [*Umano, troppo umano*] non si parla più». Abbiamo visto invece come, sebbene certamente non nella forma di un progetto concreto, l'immagine del convento ritorni con tutto il suo portato metaforico anche negli appunti del 1886. D'altronde, come Gerhardt non manca di riconoscere, non si può certo dire che «nello *Zarathustra*, in *Al di là del bene e del male* e nella *Genealogia della morale* le aspettative politico-culturali vengano abbandonate».

morale, dove è significativamente messa in relazione con un necessario ribaltamento dei valori operato da un non meglio definito «noi» dietro il quale si celano, nemmeno troppo nascostamente, gli spiriti liberi. Qui il progetto di un'elevazione dell'umanità è strettamente legato al riconoscimento dei moderni valori democratici come opposti e contrari a uno sviluppo e a un rafforzamento dell'uomo. In questo forse si vede la grande differenza di prospettiva fra *Al di là del bene e del male* e *Umano, troppo umano*. Nell'opera più tarda la visione di Nietzsche si fa più ampia, l'analisi e la grande raccolta del materiale morale che il filosofo annuncia all'inizio del quinto capitolo diventano uno strumento diagnostico grazie al quale il filosofo individua due principali tendenze nella morale: «Vagabondando tra le molte morali, più raffinate e più rozze, che hanno dominato fino a oggi o dominano ancora sulla terra, ho rinvenuto certi tratti caratteristici, periodicamente ricorrenti e collegati tra loro: cosicché mi si sono finalmente rivelati due tipi fondamentali e ne è balzata fuori una radicale differenza. Esiste una *morale dei signori* e una *morale degli schiavi* (eKGWB-JGB-262)». La prima ha come tratto distintivo l'apprezzamento di valori quali nobiltà, forza e fierezza d'animo, laddove la seconda esalta la pietà, l'agire altruistico e il disinteresse. Benché Nietzsche appaia consapevole che tratti delle due morali possano anche coesistere, seppur in modo conflittuale, nella stessa epoca, cultura, o persino nello stesso uomo, appare evidente che ai suoi occhi la morale dominante nell'epoca a lui contemporanea sia quella degli schiavi. In altri termini, tutti i caratteri tipici della morale aristocratica sono del tutto estranei, e anzi contrari, a quelle idee moderne contro le quali Nietzsche si esprime in più passaggi di *Al di là del bene e del male*. In che modo tutto questo si leghi alla questione educativa e al compito di una complessiva elevazione dell'umanità è evidente fin dalle prime battute del capitolo conclusivo di *Al di là del bene e del male*: «Ogni elevazione del tipo “uomo” è stata, fino a oggi, opera di una società aristocratica - e così continuerà sempre a essere: di una società, cioè, che crede in una lunga scala gerarchica e in una differenziazione di valore tra uomo e uomo (eKGWB/JGB-257)». L'osservazione e la raccolta di materiale morale, dunque, permettono a Nietzsche di concludere che le condizioni esterne ideali per il realizzarsi di un tipo umano più elevato siano quelle offerte da una società aristocratica.

6.1.1 La *contrainte*: fra Voltaire e Galiani

Il problema delle condizioni di origine e di sviluppo di uno spirito umano più elevato si era presentato già in *Umano, troppo umano*, dove si inseriva nel contesto di una

riflessione sulla nascita del genio. Dopo aver constatato, come si è ricordato sopra, la debolezza insita nell'atteggiamento dello spirito libero, Nietzsche si domandava se fosse possibile concepire uno spirito che fosse al tempo stesso libero e relativamente forte. Per l'esattezza, il filosofo si domandava: «Ma quali mezzi ci sono per renderlo *relativamente forte*, sicché si facci almeno valere e non perisca senza lasciare traccia? Come nasce lo spirito forte (*esprit fort*)? È questa, in un particolare caso, la questione circa il prodursi del genio» (eKGWB/MA-I-230). L'aforisma successivo di *Umano, troppo umano*, in effetti, è dedicato proprio alla nascita del genio. Come si è visto nel primo capitolo, Nietzsche non arrivava tuttavia, in quelle pagine, a una soluzione del tutto soddisfacente. L'aforisma 231 di *Umano, troppo umano*, in effetti, propone una serie di «accenni generali sulla nascita del genio», introdotti sfruttando tre diverse immagini metaforiche: quella del prigioniero rinchiuso in un carcere, il cui bisogno di liberarsi eccitato all'estremo lo induce a sfruttare ogni mezzo a sua disposizione; quella dell'uomo smarrito in un bosco che riesce a trovare un sentiero nuovo e sconosciuto a chiunque altro; e infine quella di un organo che conosce uno sviluppo eccezionale per compensare la malformazione di un altro. Tali metafore, spiegava Nietzsche, «possono insegnare a quali mezzi ricorra a volte la natura per produrre il genio (una parola che prego di intendere senza nessun sapore mitologico o religioso)». ⁵⁹⁷ Tutte le immagini evocate da Nietzsche alludono evidentemente a una circostanza di costrizione esterna che spinge l'individuo a cercare una soluzione innovativa sfruttando ogni mezzo a propria disposizione. I vincoli, naturali o culturali che siano, eccitano le capacità umane creando le condizioni favorevoli per il prodursi e del genio, che si manifesta primariamente in circostanze di necessità. In *Umano, troppo umano* tale riflessione ha a che fare soprattutto con il problema del genio artistico e si inserisce nel particolare contesto di una presa di distanza dalla teoria dell'arte ispirata a Schopenhauer e Wagner ed esposta da Nietzsche nella *Nascita della tragedia*. Non a caso, infatti, il filosofo si premura di ricordare ai suoi lettori che il termine genio va inteso «senza nessun sapore mitologico e religioso». E in effetti, dopo aver criticato l'illusione di una «miracolosa istantaneità» dell'opera d'arte nell'aforisma 145 di *Umano, troppo umano*, Nietzsche tornerà sulla questione della costrizione esterna come presupposto fondamentale della produzione artistica anche nel celebre aforisma del *Viandante e la sua ombra* nel quale compare l'immagine di derivazione volterriana della danza in catene: «Di fronte ad ogni artista, poeta e scrittore greco, si deve chiedere: qual

⁵⁹⁷ eKGWB/MA-I-231

è la *nuova costrizione* che egli si impone [...]? Giacché ciò che si chiama “invenzione” (nella metrica per esempio) è sempre un tale vincolo imposto a se stesso. “Danzare in catene”, farsi le cose difficili e poi stendervi sopra l’illusione della facilità. Questa è l’abilità che essi ci vogliono mostrare». ⁵⁹⁸ Poiché ogni presunta invenzione si presenta come una risposta a una costrizione esterna, il poeta - o più in generale il genio - arriva ad autoimporsi i vincoli per poi superarli in una «scuola di educazione».

Se l’orizzonte di riferimento di queste riflessioni in *Umano, troppo umano* è soprattutto quello di un distacco dalle precedenti concezioni sull’arte, in *Al di là del bene e del male* Nietzsche tratterà invece un parallelo fra la costrizione imposta dallo stile e quella della morale:

L’elemento sostanziale e inestimabile di ogni morale sta nel fatto che essa è una lunga costrizione: per comprendere lo stoicismo o Port-Royal o il puritanesimo si richiami alla mente la costrizione grazie alla quale ogni linguaggio ha raggiunto forza e libertà - la costrizione del metro, la tirannide della rima e del ritmo [...] è tuttavia curioso il fatto che tutto quanto esiste o è esistito sulla terra di libero, di sottile, di ardimentoso, di danzante e di magistralmente sicuro, sia nel pensiero stesso che nel governare o nel discorrere e persuadere, nelle arti come nei costumi etici, si è sviluppato in virtù della “tirannide di tali leggi arbitrarie”.

In *Al di là del bene e del male*, dunque, la riflessione sulla costrizione stilistica viene ricollocata in una prospettiva più ampia: a questo punto non sono più soltanto i vincoli stilistici, ma qualsiasi condizione di oppressione, o meglio di *contrainte* (che Nietzsche traduce in tedesco con *Zwang*), a rappresentare uno strumento e anzi quasi un presupposto per l’affinamento dello spirito. E in effetti, se il punto di riferimento di Nietzsche su questi temi era stato Voltaire, almeno fino al *Viandante e la sua ombra*, all’epoca *Al di là del bene e del male* è un altro autore a offrire al filosofo abbondante materiale sul tema della costrizione come esercizio che stimola alla sottigliezza e alla flessibilità: l’abate Ferdinando Galiani. ⁵⁹⁹ Per Nietzsche si trattò di una scoperta tarda, probabilmente resa possibile dalla riscoperta editoriale dell’economista e letterato napoletano in Francia. Di Galiani, nella biblioteca

⁵⁹⁸ eKGWB/WS-140 A proposito dell’immagine della danza in catene e della sua derivazione volterriana, di cui si è già trattato nel primo capitolo, si veda Guillaume Métayer, *Nietzsche et Voltaire - de la liberté de l’esprit et de la civilisation*, Flammarion, Parigi 2011, in particolare il secondo capitolo, *La maître de la danse de Nietzsche* e Giuliano Campioni, *Nietzsche-Aufklärung*, pp. 81-82.

⁵⁹⁹ Sul ruolo della figura di Galiani in questa fase della filosofia nietzscheana e il suo rapporto con Voltaire cfr. Vivetta Vivarelli, *Il pensiero in catene: Nietzsche tra Voltaire e l’abate Galiani*, in «Nietzsche, illuminismo, modernità», (a cura di) Carlo Gentili, Volker Gerhardt, Aldo Venturelli, pp. 191-208.

del filosofo, sono conservate le *Lettres à Madame d'Épinay* (nell'edizione Charpentier del 1882), i cui due volumi recano entrambi numerose tracce di lettura. È inoltre possibile far risalire una prima lettura del carteggio agli inizi del soggiorno a Nizza nel 1884, basandosi su una frase di Galiani che Nietzsche cita in una lettera alla madre per lamentarsi della insoddisfacente compagnia di Paul Lanzky («*il m'ôte la solitude, sans me donner la compagnie* (mi toglie la solitudine senza farmi compagnia)»).⁶⁰⁰ Benché tarda, la scoperta sembra essere stata una vera e propria rivelazione per Nietzsche, tanto che fra l'estate del 1884 e il marzo del 1888 il nome di Galiani ricorre più di trenta volte nei suoi scritti. Così come le *Lettres Choisies* di Voltaire avevano caratterizzato il periodo antecedente alla composizione di *Umano, troppo umano*, la corrispondenza dell'abate Galiani con Madame d'Épinay rappresenta il punto di riferimento del periodo di rielaborazione del libro per spiriti liberi.⁶⁰¹ Ed è pertanto significativo che Nietzsche accosti esplicitamente le due figure in aforisma di *Al di là del bene e del male* - peraltro nel capitolo sullo spirito libero - definendo l'abate «l'uomo più profondo, più acuto e forse più sporco del suo secolo», e aggiungendo: «Egli era assai più profondo di Voltaire e quindi anche notevolmente meno loquace». ⁶⁰² Alla volterriana danza in catene dell'epoca di *Umano, troppo umano* fanno eco, nel periodo di stesura di *Al di là del bene e del male*, le irriverenti riflessioni di Galiani sulla censura e la libertà di stampa, alle quali Nietzsche fa riferimento negli appunti di quei mesi. In un frammento postumo del 1885, per esempio, si legge: «La libertà di stampa manda in rovina lo stile e alla fine anche lo spirito: questo lo sapeva già Galiani 100 anni fa». ⁶⁰³ Nello stesso gruppo di frammenti postumi, senza però citare apertamente Galiani, il filosofo torna sullo stesso

⁶⁰⁰ È stato Montinari a rilevare che si trattava in realtà di una formula con cui Galiani si lamentava dei suoi parenti napoletani con Madame d'Épinay. Cfr. Mazzino Montinari, *Nachbericht zur siebenten Abteilung. Zweiter Halbband*, p. 40.

⁶⁰¹ «Aux *Lettres Choisies* de Voltaire dévorées avant *Humain, trop humain* répondent les *Lettres de l'abbé Galiani*, annotées avec la même passion dix ans plus tard» osserva Guillaume Métayer nella voce dedicata all'abate Galiani nel *Dictionnaire Nietzsche* a cura di Daniel Astor.

⁶⁰² eKGWB/JGB-26 Pur avendo messo in luce alcuni elementi che accomunano Voltaire e Galiani, Nietzsche in realtà riconosce all'abate napoletano il merito di essere del tutto privo dei residui di «umanitarità» che ancora rimprovera a Voltaire in *Al di là del bene e del male* (eKGWB/JGB-35). Cfr. Vivetta Vivarelli, *Il pensiero in catene: Nietzsche tra Voltaire e l'abate Galiani*, pp. 195-196.

⁶⁰³ eKGWB/NF-1885,34[65] Queste le parole di Galiani nella lettera da Napoli a Madame d'Épinay del 24 settembre 1774: «Dio vi preservi la vostra libertà di stampa [...] niente contribuisce in misura maggiore a rendere una nazione volgare, a distruggere il gusto, imbastardire l'eloquenza e ogni sorta di spirito. Conosce la mia definizione di *sublime oratorio*? È l'arte di dire tutto senza essere messi alla Bastiglia [...] La costrizione della decenza e della stampa sono state causa del perfezionamento dello spirito, del gusto e della lingua presso i francesi».

tema: «Si vede subito come nella nostra epoca democratica, con la libertà di stampa, il pensiero diventi goffo. I Tedeschi hanno inventato la polvere - ogni rispetto! Ma poi si sono rimessi in pari: hanno inventato la stampa» (eKGWB/NF-1885,34[92]). E la conseguenza di questa totale assenza di vincoli si traduce per Nietzsche, che qui cita quasi letteralmente le parole di Galiani, nella «massima degenerazione, l'inzotichimento e imbarbarimento dello spirito». Nel già citato aforisma 44 di *Al di là del bene e del male*, Nietzsche riconosce la stessa incompatibilità di fondo fra ideali democratici ed elevazione dello spirito messa in luce in queste annotazioni, nel più vasto contesto del progetto di una diagnostica culturale che funga da presupposto per la ricerca delle condizioni ideali di elevazione dell'uomo. Dopo aver sottolineato la differenza fra i suoi spiriti liberi e i liberi pensatori sostenitori delle idee democratiche moderne e dunque dell'uguaglianza fra gli uomini, Nietzsche afferma che la «pianta uomo» è sempre cresciuta con il massimo vigore in condizioni di avversità, ovvero in condizioni opposte a quelle propagandate dai rappresentanti delle moderne idee di uguaglianza e libertà.

Ciò a cui essi mirerebbero con tutte le loro forze è l'universale verde felicità-dapascolo delle greggi, con sicurezza, assenza di pericoli, benessere, alleggerimento della vita per ognuno [...] Noi che siamo fatti a rovescio, noi che ci siamo creati uno sguardo e una coscienza aperta per il problema del dove e del come sia cresciuta fino a oggi più vigorosa in altezza la pianta "uomo", riteniamo che ciò si sia sempre verificato sotto condizioni opposte e che per questo la pericolosità della sua situazione dovette aumentare in misura semplicemente enorme, la sua forza inventiva e dissimulatrice (il suo «spirito») svilupparsi, sotto una lunga oppressione e costrizione, in sottigliezza e temerarietà [...]. (eKGWB/JGB-44)

Per Nietzsche è compito del filosofo, o per meglio dire degli spiriti liberi, di coloro che «sono fatti a rovescio», valutare in quali condizioni l'uomo, al pari di una pianta, cresca più forte e possa prosperare al meglio. Su questo punto la contraddizione fra gli ideali ugualitari e democratici moderni e la nascita di un individuo superiore, ovvero di uno spirito forte, è assoluta. Se da un lato la modernità esalta la bontà, il disinteresse e l'uguaglianza, la pianta uomo cresce tanto più forte quanto più opprimente, pericolosa e avversa è il contesto in cui si trova, in quanto proprio tali condizioni stimolano la sua forza inventiva, la sua adattabilità e agilità spirituale.⁶⁰⁴

6.1.2 La pianta uomo

⁶⁰⁴ Cfr. eKGWB/JGB-44

L'immagine dell'uomo pianta - significativamente condensata nel titolo dell'opera di Julien La Mettrie, *L'homme plante* - compare a più riprese negli scritti di Nietzsche, già a partire dal 1884. Più che La Mettrie, ad ogni modo, la fonte del filosofo per questa metafora è Stendhal, che cita a sua volta un'espressione di Vittorio Alfieri.⁶⁰⁵ Stendhal cita Alfieri in due passaggi di *Rome, Naples et Florence*, uno dei quali viene sottolineato da Nietzsche nella sua copia dell'opera: «La pianta uomo nasce più robusta in Italia che in qualunque altra terra».⁶⁰⁶ Grazie alla mediazione di Stendhal, la metafora viene poi adottata da Taine, che la utilizza del suo *Voyage en Italie* e da Bourget, che vi fa riferimento nel saggio su Stendhal nei suoi *Essais de psychologie contemporaine*. Si tratta, in tutti i casi, di autori e opere con cui Nietzsche è certamente entrato in contatto e nelle quali dunque visto riproporre questo motivo, facendolo proprio.⁶⁰⁷ Benché la metafora della pianta umana venga originariamente collocata da Stendhal nel contesto di una riflessione sulla superiorità culturale del Rinascimento e sulla forza «meridionale» degli individui che lo popolavano⁶⁰⁸, Nietzsche se ne appropria e la inserisce nel suo progetto di raccolta di materiale morale, sfruttandola per esemplificare la ricerca delle condizioni ideali di nascita e sviluppo di un individuo superiore. Nel frammento postumo 27[59], per esempio, si legge: «Le morali sono l'espressione di gerarchie, localmente delimitate in questo molteplice mondo degli istinti: sicché l'uomo non va in rovina per le loro contraddizioni. [...] L'uomo superiore avrebbe la massima pluralità degli istinti, e li avrebbe anche nell'intensità relativamente maggiore che può essere sopportata. In realtà: dove la pianta uomo si dimostra forte, si trovano potenti istinti contraddittori (per esempio Shakespeare), ma repressi».⁶⁰⁹ Il frammento mostra diversi elementi in comune con altri passaggi dell'opera di Nietzsche di cui ci siamo precedentemente occupati in questo lavoro. La molteplicità degli istinti e la capacità di mantenerla senza disgregarsi, per esempio, era una delle qualità che Nietzsche aveva riconosciuto allo spirito libero e che attribuirà poi, nel 1887, a Goethe. La forza dello spirito che si misura in base all'intensità massima degli stimoli che è in grado di

⁶⁰⁵ Sulle fonti di questa metafora resta imprescindibile il lavoro di Giuliano Campioni, *Les lectures françaises de Nietzsche*, PUF, Parigi 2001, in particolare pp. 145-153.

⁶⁰⁶ Stendhal, *Rome, Naples et Florence*, Lévy, Parigi 1854, p. 383. L'opera si trova anche nella biblioteca di Nietzsche, e il passaggio in questione risulta sottolineato. Stendhal cita la frase di Alfieri anche in un altro passo della sua opera, p. 345.

⁶⁰⁷ Sommer, cfr. *Kommentar zur Jenseits von Gut und Böse*, p. 310, suggerisce che Nietzsche avrebbe potuto imbattersi nella metafora anche nel *Childe Harold's Pilgrimage* di Byron.

⁶⁰⁸ Per un approfondimento di questo aspetto si rimanda al citato lavoro di Giuliano Campioni.

⁶⁰⁹ eKGWB/NF-1884,27[59]

sopportare riecheggia la riflessione sul grado massimo di verità che un individuo è in grado di sostenere che si trova nel quinto libro della *Gaia scienza* (eKGWB/FW-347). Vi si trova, inoltre, l'idea della morale come gerarchia localmente delimitata, il che apre teoricamente alla possibilità di un confronto fra morali diverse. E proprio al rapporto fra le diverse morali e la riflessione sui mezzi necessari per elevare e rendere più forte l'uomo è dedicato un altro frammento postumo in cui compare l'immagine della pianta uomo:

Nel meditare sui mezzi necessari per rendere l'uomo più forte e profondo che non sia stato finora, mi son fermato a pensare prima di tutto con l'aiuto di quale morale ciò è stato fatto finora. La prima cosa che ho capito è stata che, a tal fine, non si può usare la morale abituale in Europa [...] perché questa morale è il vero istinto del gregge, che non fa altro che desiderare comodità, sicurezza, facilità di vita [...] Ma chi riflette su dove e come la pianta uomo cresca più bella e robusta, apprende - in contrasto con la morale del gregge e la falsificazione storica europea - dalla storia tanto quanto basta a fargli capire che, a tal fine, la pericolosità della situazione dell'uomo dev'essere accresciuta, il suo spirito inventivo e simulativo dev'essere sfidato da una lunga pressione e costrizione, e che quindi oggi c'è bisogno di crudeltà, di silenzio, di scomodità, di disuguaglianza dei diritti, di guerra, di scosse d'ogni specie, insomma del contrario di tutti gli ideali del gregge. (eKGWB/NF-1884,34[176])

Si tratta, come è evidente, di una stesura preliminare del già analizzato aforisma 44 di *Al di là del bene e del male*. I due testi appaiono in effetti in larga misura sovrapponibili, senonché la versione che leggiamo nell'opera pubblicata si presenta più condensata e, di conseguenza, meno chiara su certi aspetti. Nel frammento postumo sopra citato Nietzsche si mostra quanto mai chiaro sullo scopo della sua riflessione sulla morale. La raccolta del materiale morale che il filosofo annuncia in apertura del quinto capitolo di *Al di là del bene e del male* è finalizzato a realizzare un prospetto delle morali disponibili - o potremmo dire, delle diverse gerarchie locali - con lo scopo ultimo di individuare quella più adatta a rendere l'uomo più forte e profondo di quanto non fosse mai stato prima di allora. Ed è su questo sfondo che si colloca una ulteriore ramificazione del motivo della pianta umana.

Proprio sul parallelismo fra uomo e pianta, infatti, si basa un'altra fortunata immagine, ovvero quella della «serra». La fonte, in questo caso, è lo storico e critico letterario francese Hyppolite Taine, che nel suo romanzo *Vita e opinioni di M. Thomas Graindorge*, Taine paragonava Parigi a una «serra surriscaldata».⁶¹⁰ La capitale francese è dunque

⁶¹⁰ Hyppolite Taine, *Notes sur Paris. Vie et opinions de M. Frédéric Thomas Graindorge*, Hachette, Parigi 1877, p. 133. Sulla lettura nietzscheana di Taine, soprattutto per quel che riguarda

concepita come un ambiente in cui è in teoria possibile riprodurre in condizioni artificiali diverse tipologie di piante umane, circostanza che ne fa il terreno ideale per una raccolta del materiale psicologico necessario a realizzare una diagnostica della modernità. In *Al di là del bene e del male* Nietzsche aveva riconosciuto agli «psicologi francesi» il merito di possedere una «antica, multiforme cultura *moralistica*, la quale fa sì che persino nei piccoli *romanciers* delle gazzette e negli occasionali *boulevardiers de Paris* si trova, in media, una eccitabilità e una curiosità psicologiche delle quali in Germania, per esempio, non si ha la minima idea». ⁶¹¹ È proprio a questa «multiforme» cultura moralistica francese che Nietzsche attingerà a piene mani per la sua raccolta di materiale psicologico e morale. Non sono soltanto le letture filosofiche, pertanto, a contribuire a questa impresa. Se da un lato resta innegabile il ruolo giocato dagli utilitaristi inglesi e, in parte, dalla filosofia tedesca contemporanea, a partire dal primo inverno a Nizza il filosofo scopre una Francia fatta di romanzieri e fini psicologi. ⁶¹² Se Montaigne e Stendhal restano senz'altro punti di riferimento essenziali, in questi anni Nietzsche legge, fra gli altri, i romanzi dei fratelli Goncourt e di Flaubert, di Guy de Maupassant, di Paul Bourget e di Anatole France. ⁶¹³ L'interesse per queste letture è animato in primo luogo dall'idea che il romanzo contemporaneo francese rappresenti a tutti gli effetti uno strumento di ricerca psicologica, una miniera di informazioni sui costumi della modernità, persino uno strumento

l'immagine della pianta uomo, si veda Giuliano Campioni, *Les lectures françaises de Nietzsche*, PUF, Parigi 2001, in particolare il capitolo quarto *Le Midi et la Renaissance : la végétation humaine y est plus forte*. ⁶¹⁰ Come osserva Campioni, *op.cit.*, p. 239, l'accostamento fra Parigi e la serra compare anche nella prefazione del romanzo *La Faustin* di Edmond de Goncourt, in cui si legge che lo scritto è concepito come uno «studio psicologico e fisiologico di una ragazza, cresciuta ed educata nella *serre chaude* di una capitale».

⁶¹¹ eKGWB/JGB-254

⁶¹² Per una visione d'insieme sulle letture filosofiche di Nietzsche nei diversi periodi della sua vita, tuttavia, resta prezioso il lavoro di Thomas Brobjer, *Nietzsche's Philosophical Context*, University of Illinois Press, Chicago 2008. Per un approfondimento sulle letture inglesi, si vedano invece Thomas Brobjer, *Nietzsche and the English*, Humanity Books 2007; e Maria Cristina Fornari, *La morale evolutiva del gregge - Nietzsche legge Spencer e Mill*, ETS, Pisa 2008.

⁶¹³ Delle opere di Guy de Maupassant e di Anatole France, nonostante entrambi vengano nominati fra «gli psicologi più curiosi e al tempo stesso più delicati» in *Ecce Homo*, non si trova traccia nella biblioteca di Nietzsche, che deve essersi dunque procurato i loro scritti in altro modo. Di Flaubert la biblioteca del filosofo conserva le *Lettres à George Sand* (precedute, in effetti, da uno studio firmato da Maupassant), che recano numerose tracce di lettura. Il primo contatto con Bourget avverrà attraverso i suoi *Saggi di psicologia contemporanea*, che legge nell'inverno del 1883 a Nizza, per scoprire poi soltanto in un secondo momento la sua produzione di romanzi. Dei fratelli Goncourt sono conservate numerose opere nella biblioteca di Nietzsche, tutte recanti numerose tracce di lettura. È documentata la lettura del romanzo *Manette Salomon* nella primavera del 1884, mentre alla primavera-estate del 1885 risale la lettura della raccolta di pensieri *Idées et sensations*, che anticipa molti temi del celebre *Journal*, anch'esso posseduto e letto da Nietzsche.

diagnostico dei mali della società e della grande città. Per Nietzsche, succube dello stereotipo che vedeva in Parigi una sorta di condensato estremo della decadenza europea, l'immagine della serra risulta particolarmente congeniale. D'altra parte già in *Umano, troppo umano*, dunque ben prima di preoccuparsi del problema della decadenza, il filosofo aveva sostenuto che le epoche della cultura potessero essere paragonate a diverse zone climatiche, laddove diversi climi davano origine, per quanto Nietzsche non si esprimesse ancora in questi termini, a tipi umani differenti.⁶¹⁴ Nel libro per spiriti liberi, tuttavia, le diverse zone climatiche erano destinate a susseguirsi, vale a dire che non sembrava esserci spazio per un ritorno all'epoca «tropicale» appena conclusasi. Nella artificialità della serra moderna, al contrario, è possibile ricreare contemporaneamente diverse condizioni e coltivare, al tempo stesso, varietà diverse di piante umane e sperimentare nuovi valori.

E proprio da questo punto di vista la metafora assume un altro significato fondamentale. Perché se per i romanzieri francesi la serra è un luogo privilegiato di osservazione psicologica, per Nietzsche diventa anche e soprattutto un luogo in cui è possibile coltivare alcune specie di piante umane. *Züchtung*, il termine che tanto spesso compare nelle pagine di *Al di là del bene e del male*, infatti, e tradotto in italiano con l'espressione «allevamento», in tedesco indica infatti anche la «coltivazione». E alla possibilità di «coltivare» la pianta umana, o almeno di ricreare le condizioni che da sempre l'hanno resa più forte, Nietzsche crede fermamente in questa fase della sua produzione. Ai teorici del *milieu* pronti a inchinarsi alle condizioni esterne e a visitare la serra cittadina al solo scopo di osservarne i prodotti, il filosofo contrappone la convinzione che sia possibile - in una certa misura - coltivare quella pianta a patto di conoscere le condizioni in cui essa cresce nel modo migliore. Sullo stesso tema, e sempre facendo ricorso all'immagine della serra, Nietzsche insisterà in un significativo frammento postumo risalente al 1887: «Ciò che in parte il bisogno, in parte il caso hanno qua e là raggiunto, ossia le condizioni per la produzione di una *specie più forte*: tutto questo possiamo ora comprenderlo e volerlo consapevolmente; possiamo creare le condizioni in cui un tale potenziamento sia possibile. [...] una serra per piante speciali e scelte (*Treibhaus für sonderbare und ausgesuchte Pflanzen*)».⁶¹⁵ Nello stesso appunto Nietzsche riassumeva inoltre i mezzi necessari a questo scopo, a proposito dei quali non si distacca molto da quanto sostenuto

⁶¹⁴ eKGWB/JGB-26

⁶¹⁵ eKGWB/NF-1887,9[153]

nei passaggi di *Al di là del bene e del male* che abbiamo preso in esame finora: «I mezzi sarebbero quelli che la storia insegna: l'*isolamento* attraverso interessi di conservazione opposti a quelli che sono oggi correnti; l'esercitarsi in giudizi di valore opposti; la distanza come *pathos*; la coscienza libera in ciò che oggi è più sottovalutato e vietato» (*ibid.*).

Una condizione esterna di costrizione, pericolo e difficoltà appare dunque un elemento imprescindibile per l'affermarsi di una specie umana più forte. Sotto questo aspetto Nietzsche non sembra essersi distaccato molto da quanto sostenuto già in *Umano, troppo umano*, dove la possibilità di nascita di un individuo forte veniva esplicitamente messa in relazione con particolari condizioni di costrizione e difficoltà (MA 231). Tuttavia, l'aforisma 242 di *Al di là del bene e del male*, sembra contraddire apertamente quest'idea. Il filosofo, infatti, osserva: «Le stesse nuove condizioni, sotto le quali si verrà a formare un livellamento medio e un mediocrizzarsi dell'uomo [...] sono idonee in sommo grado a ingenerare uomini d'eccezione, della più pericolosa e ammaliante qualità (eKGWB/JGB-242)». L'affermarsi delle idee democratiche e di un generale livellamento dell'umanità, contro il quale Nietzsche si era scagliato a più riprese, non mancando di sottolineare come fossero le condizioni diametralmente opposte a favorire lo sviluppo di un tipo umano superiore, appare qui sorprendentemente idoneo a «ingenerare uomini d'eccezione». Si tratta, come osserva il filosofo di un risultato sul quale «vorrebbero contare il meno possibile i suoi ingenui promotori e laudatori, gli "apostoli delle idee moderne"» (*ibid.*) e che Nietzsche riassume come segue: «Volevo dire che la democratizzazione dell'Europa è al tempo stesso un'involontaria organizzazione per l'allevamento di *tiranni* - intendendo questa parola in ogni senso, anche in quello più spirituale» (*ibid.*). Nella misura in cui esso è favorisce un processo di omogeneizzazione degli europei («la lenta ascesa di un tipo umano essenzialmente sovranazionale e nomade»), il tanto vituperato movimento democratico europeo finisce per realizzare un risultato del tutto inatteso: «In certi casi isolati ed eccezionali, l'uomo *forte* dovrà risultare più forte e più ricco di quanto forse lo sia mai stato fino a oggi» (*ibid.*). La terminologia a cui Nietzsche fa ricorso in questo contesto richiama evidentemente quella utilizzata in *Umano, troppo umano*: una costante opposizione fra la regola che caratterizza il maggior numero - quelli che nel 1878 erano gli spiriti vincolati - e i casi isolati ed eccezionali che da sempre, per il filosofo, sono gli spiriti liberi. Le stesse condizioni esterne, dunque, possono dare origine a tipi umani opposti. Dopo

aver dedicato un cospicuo numero di aforismi alla ricerca delle condizioni ideali per la crescita vigorosa della pianta umana, Nietzsche sembra star tornando sui suoi passi. In realtà, però, le due posizioni non sono in contraddizione. Il filosofo può ben sostenere che ci siano condizioni esterne particolarmente favorevoli allo sviluppo di una certa specie umana, e al tempo stesso che le stesse condizioni esterne possano dare origine a tipi umani opposti. D'altronde, si può immaginare che la condizione di costrizione e difficoltà che Nietzsche ritiene ideale per l'allevamento di spiriti forti risulterebbe deleteria per alcuni, così come il processo di livellamento che egli ritiene responsabile di un generale infiacchimento dell'umanità può dare origine, in casi unici e isolati, a uomini eccezionalmente forti.

Per sostenere questa posizione, naturalmente, il filosofo deve negare l'assoluto determinismo dell'ambiente esterno. A tal proposito Nietzsche si esprime chiaramente in un frammento postumo risalente all'epoca di stesura di *Al di là del bene e del male*, nel quale si legge: «NB. Contro la teoria dell'influenza dell'ambiente e delle cause esterne: la forza interna è infinitamente superiore; [...] Esattamente gli stessi ambienti possono venire interpretati e sfruttati in modi opposti: non ci sono fatti. - Un genio *non* lo si spiega in base a tali condizioni di origine (eKGWB/NF-1885,2[175])». Il bersaglio polemico di Nietzsche in questo appunto è la più celebre teoria del francese Hyppolite Taine, del quale il filosofo aveva una opinione generalmente più che positiva. Secondo la concezione di Taine, alla quale Bourget dedica un intero paragrafo del suo capitolo sullo storico nei *Saggi di psicologia contemporanea*⁶¹⁶, ogni espressione umana - artistica o psicologica - è determinata dall'ambiente. Taine stabilisce un rapporto necessario fra le condizioni esterne da un lato, che egli individua in razza, ambiente sociale e momento storico, e la creazione artistica - o i fenomeni psicologici - dall'altro. Allo strapotere riconosciuto dallo storico francese all'ambiente nel determinare ogni fenomeno psicologico e creazione artistica, Nietzsche contrappone l'idea di una forza interna «infinitamente superiore».⁶¹⁷ Benché alcune condizioni esterne risultino particolarmente favorevoli per la crescita vigorosa della pianta umana e il prosperare di nature superiori, infatti, un ambiente in tutto e per tutto determinante non darebbe conto della nascita di questi individui

⁶¹⁶ A proposito della conoscenza di Nietzsche di alcune teorie di Taine, fra cui quella del *milieu*, attraverso la mediazione di Paul Bourget, cfr. *Décadence. Saggi di psicologia contemporanea*, Aragno, Torino 2007, in particolare l'introduzione a cura di Giuliano Campioni.

⁶¹⁷ Per le fonti di questa posizione di Nietzsche cfr. Andrea Orsucci, *Nachweise aus Johann Carl Friedrich Zöllner, Wilhelm Roux, Friedrich Albert Lange, Ernst Haeckel, Carl von Nägeli und Karl Semper*, Nietzsche-Studien 22 (1993), pp. 371-388.

eccezionali. L'importanza attribuita da Nietzsche alle forze esterne, o meglio sui limiti e le costrizioni esterne necessarie alla nascita dell'uomo forte, deve comunque essere mitigata dalla constatazione di una infinita superiorità delle forze interne, ovvero delle singole configurazioni individuali in grado di relazionarsi con l'ambiente esterno dando origine a un singolo individuo forte. Così, per sfruttare uno degli esempi offerti da Nietzsche in *Umano, troppo umano*, non basterebbe il ritrovarsi chiuso in un carcere per trasformare qualunque individuo in un uomo forte capace di liberarsi, ma è la forza interna del singolo a determinare se quella condizione esterna innescherà un affinamento del suo spirito e del suo ingegno o si rivelerà, invece, letale.

7. Il problema dello spirito libero

La rilevanza delle differenze individuali si avverte con particolare efficacia in una delle nozioni più note di *Al di là del bene e del male*, quella del diverso «assetto gerarchico (*Rangordnung*)» (JGB-221) che caratterizza i singoli individui. La differenza di rango viene messa esplicitamente in relazione con la possibilità di un avanzamento dell'umanità all'inizio dell'ultimo capitolo di *Al di là del bene e del male*:

Ogni elevazione del tipo "uomo" è stata fino a oggi opera di una società aristocratica - e così continuerà sempre a essere: di una società, cioè che crede in una lunga scala gerarchica e in una differenziazione di valore tra uomo e uomo (JGB-257).

La «raccolta del materiale» storico e morale ha permesso a Nietzsche di individuare uno specifico tipo di società in grado realizzare al meglio l'innalzamento del tipo umano: si tratta della società aristocratica, che riconosce e non appiattisce le differenze di valore fra gli uomini. La consapevolezza di tali differenze si concretizza nella nozione di *pathos della distanza*:

Senza il *pathos della distanza*, così come nasce dalla incarnata diversità delle classi, dalla costante ampiezza e altezza di sguardo con cui la casta dominante considera sudditi e strumenti, nonché dal suo altrettanto costante esercizio nell'obbedire e nel comandare, nel tenere in basso e a distanza, senza questo *pathos* non potrebbe neppure nascere quel desiderio di un sempre nuovo accrescersi della distanza all'interno dell'anima stessa, l'elaborazione di condizioni sempre più elevate, più rare, più lontane, più cariche di tensione, più vaste, insomma l'innalzamento appunto del tipo "uomo". (JGB-257)

Niente di più lontano, naturalmente, dalle idee democratiche diffuse nella società contemporanea, e di cui Nietzsche aveva denunciato l'inefficacia in altri luoghi della sua opera. Appiattare le differenze, livellare, democratizzare significa in ultima analisi non

riconoscere nelle diversità individuali il motore del progresso collettivo. E a ben guardare è proprio su questo terreno che si definisce la peculiarità degli spiriti liberi di Nietzsche rispetto ai liberi pensatori seguaci delle idee moderne. Il filosofo lo afferma esplicitamente nel frammento postumo 36[17] del 1885. Si tratta di una delle tante versioni preliminari di quello che diventerà l'aforisma 44 di *Al di là del bene e del male*, la stesura del quale - come abbiamo visto - è strettamente legata a quella della prefazione per *Umano, troppo umano*. In questa variante Nietzsche è più che mai esplicito sugli elementi che accomunano i suoi spiriti liberi ai liberi pensatori e quelli che invece li differenziano. Vediamo prima i punti di contatto:

Il fatto che per me non sia più necessario credere nelle «anime», che io neghi la «personalità» e la sua pretesa unità e trovi in ogni uomo la materia per diversissime «*personae*» (e maschere), che per me lo «spirito assoluto» e il «puro conoscere» siano cose favolose, dietro cui mal si cela una *contradictio in adjecto* - in tutto ciò mi trovo forse sulla stessa strada di molti tali «liberi pensatori», anche a prescindere dalla negazione di Dio.⁶¹⁸

AmMESSO questo, tuttavia, Nietzsche rivela subito quale sia l'elemento fondamentale che distanzia lui e i suoi spiriti liberi dai «liberi pensatori»:

Ciò che mi separa da loro sono i *giudizi di valore*, perché essi fanno tutti quanti parte del movimento democratico e vogliono la parità di diritti per tutti [...] Ma noi, nuovi filosofi, non cominciamo solo con l'espone l'effettiva gerarchia e diversità di valore degli uomini, ma vogliamo anche l'esatto opposto di un rassomigliare, di un equiparare: vogliamo insegnare l'estraniamento in ogni senso, scaviamo abissi come non ce ne sono ancora stati, vogliamo che l'uomo diventi più cattivo di quanto sia mai stato. (*Ibid.*)

Se anche i liberi pensatori sono senz'altro consapevoli dell'esistenza di differenze fra gli uomini, e anzi proprio per questa ragione sostengono la necessità di un livellamento in nome di ideali ugualitari, i nuovi filosofi di Nietzsche non si limitano a riconoscere le differenze ma desiderano anche un contesto che le esalti, invece di appiattirle. Sul tema Nietzsche tornerà, infine, nella prefazione di *Umano, troppo umano*, un testo che come abbiamo visto è strettamente legato a quello appena citato. Nel testo della prefazione il filosofo delinea il percorso del tipo dello spirito libero. Si tratta evidentemente di una rilettura del proprio percorso filosofico letto come quello di «uno spirito, nel quale il tipo dello "spirito libero" sia destinato a maturare fino all'ultima dolcezza e perfezione» (MA-I-Vorrede-3). L'evento decisivo di un tale spirito viene individuato nella *grande separazione* che gli consente il distacco da tutto ciò che in

⁶¹⁸ eKGWB/NF-1885,36[17]

precedenza lo aveva tenuto più saldamente legato (MA-I-Vorrede-3) L'impulso al distacco, il desiderio di abbandonare il proprio cantuccio per aprirsi prospettive più ampie che trasforma lo spirito libero in un viandante solitario non è che la prima tappa del suo viaggio. «Da questo morboso isolamento, dal deserto di tali anni di esperimenti, ancora lunga è la via per giungere a quell'enorme, straripante sicurezza e salute» che Nietzsche definirà, qualche riga più avanti, «la *grande salute*» (MA-I-Vorrede-4). Ma a che scopo tutto questo, si chiede lo spirito libero Nietzsche? A che scopo tutta la sofferenza, la solitudine, il dolore di abbandonare ogni volta il conforto di ciò che è noto? A questo punto, nel sesto paragrafo della *Prefazione*, egli è pronto a darsi una risposta:

Dovevi diventare padrone di te stesso, padrone anche delle tue virtù. [...] Dovevi imparare a comprendere ciò che appartiene alla prospettiva in ogni giudizio di valore: lo spostamento, la deformazione e l'apparente teleologia degli orizzonti e ogni altra cosa che fa parte della prospettiva. [...] Dovevi guardare in faccia il problema della *gerarchia*, e vedere come forza e diritto e comprensività della prospettiva crescano insieme in altezza.

E proprio questo rappresenta, dunque, l'ultimo stadio del cammino dello spirito libero nietzscheano, un percorso che si origina dall'evento della grande separazione, si snoda attraverso il recupero delle *cose prossime* e la ricerca della grande salute e culmina nel riconoscimento del problema la cui soluzione costituisce la sua missione, il suo scopo. Rileggendo all'indietro il suo percorso filosofico, lo spirito libero Nietzsche riconosce in ogni tappa una manifestarsi di un compito, che «agisce fra e nelle sue vicende particolari come un'inconsapevole gravidanza» (MA-I-Vorrede-7), prima ancora che si sia in grado di dargli un nome. Ed è così che suona il manifesto dello spirito libero, finalmente giunto in fondo al suo percorso:

Posto che sia *il problema della gerarchia* quello di cui possiamo dire che è il *nostro* problema, di noi spiriti liberi: solo ora, nel meriggio della nostra vita, noi comprendiamo quanti preparativi, giri e rigiri, prove, tentativi e travestimenti il problema dovesse attraversare, prima di *poter* sorgere davanti a noi, e come noi dovessimo prima sperimentare nell'anima e nel corpo gli stati di miseria e di felicità più vari e contraddittori, come avventurieri e circumnavigatori di quel mondo interno che si chiama «uomo», come misuratori di tutto quel complesso di valutazioni: «questo è più alto» oppure «questo è superiore a quello», che si chiama parimenti «uomo» - spingendoci in ogni dove, quasi senza paura, nulla sdegnando, nulla perdendo, tutto assaggiando, tutto purificando e per così dire setacciando dal casuale - per poter infine dire, noi spiriti liberi: «Ecco - un *nuovo* problema! Ecco una lunga scala, sui cui gradini noi stessi ci siamo seduti e siamo saliti, che noi stessi una volta siamo *stati*! Ecco un «più alto», un «più profondo», un «sotto di noi», uno sterminato, lungo ordinamento, una gerarchia, che noi *vediamo*: ecco - il *nostro* problema!»... (MA-I-Vorrede-7)

Non sottovalutiamo questo fatto: *noi stessi*, noi liberi spiriti, siamo già una «trasvalutazione di tutti i valori», una *viva e vera* dichiarazione di guerra e di vittoria a tutti gli antichi concetti di «vero» e «non vero». *Anticristo*, 13

Conclusione

La pubblicazione di *Al di là del bene e del male* e, poco più tardi, delle prefazioni del 1886, segna il compimento di un percorso all'esito del quale l'ideale nietzscheano dello spirito libero ha subito un radicale mutamento.

Nella rilettura a posteriori fornita in *Ecce Homo* Nietzsche propone la seguente interpretazione dei primi passi di questo itinerario filosofico:

[*Umano, troppo umano*] dice di essere un libro per spiriti *liberi*: quasi ogni frase vi esprime una vittoria - con quel libro mi sono liberato di ciò che *non apparteneva* alla mia natura [...] Qui il termine «spirito libero (*freier Geist*)» deve essere inteso solo in un senso: uno spirito *diventato libero* (*freigewordener Geist*), che ha ripreso possesso di se stesso.⁶¹⁹

Stando a Nietzsche quindi, o meglio al Nietzsche del 1888, in *Umano, troppo umano* la libertà di spirito costituirebbe in primo luogo un distacco da norme e convinzioni ormai percepite come oppressive e inadeguate. In altri termini, la libertà di spirito di *Umano, troppo umano* era il risultato di quella che il filosofo definiva - nella prefazione alla stessa opera pubblicata nel 1886 - una «grande separazione».⁶²⁰

Liberatosi degli elementi estranei alla propria natura e trasformatosi in un'eccezione (*Ausnahme*) rispetto alla norma rappresentata dagli spiriti vincolati, nelle opere successive a *Umano, troppo umano* lo spirito libero di Nietzsche fa del superamento della morale e dei pregiudizi morali la propria missione. Così facendo, il *freier Geist* cessa di essere uno spirito reso debole dalla propria eccezionalità rispetto alla norma e si trasforma - in *Aurora* e *La gaia scienza* - in coraggioso esploratore dei territori sconosciuti del sapere nel nome della passione della conoscenza.

⁶¹⁹ eKGWB/EH-MA-1

⁶²⁰ eKGWB/MA-I-Vorrede-3

E tuttavia proprio al termine del periodo che Nietzsche definirà, in retrospettiva, i suoi sei anni di *Freigeisterei*, abbiamo individuato una prima battuta d'arresto. Pubblicata la *Gaia scienza* e inaugurata la stesura dello *Zarathustra*, infatti, Nietzsche realizza di non aver portato a compimento la missione del superamento della morale che aveva assegnato allo spirito libero. Come si è visto, fin dai tempi di *Umano, troppo umano* Nietzsche aveva criticato negli spiriti liberi della tradizione illuminista un insufficiente radicalismo che li aveva portati a preservare alcuni ideali umanitari e una certa fiducia nelle verità scientifiche. Nell'inverno del 1882, tuttavia, egli realizza che anche ai suoi spiriti liberi poteva essere mossa la stessa accusa: la sua versione della libertà di spirito, esattamente come quella di stampo illuminista, aveva il difetto di essere rimasta attaccata ad alcuni residui della tradizione, tanto da poter essere considerata - ancora - «un'azione morale». ⁶²¹ Alla rilettura effettuata in quei mesi la convinzione di essere approdato a un «al di là del bene e del male» si sgretola, rivelando la sua natura illusoria. Ed è con questa consapevolezza che Nietzsche decide di intraprendere quella sostanziale revisione di *Umano, troppo umano* che culminerà nella pubblicazione di *Al di là del bene e del male*. Lo spirito libero a cui è dedicata la seconda parte di quest'opera, pertanto, non si contrappone soltanto agli spiriti liberi della tradizione o ai liberi pensatori sostenitori delle idee moderne fatti oggetto di polemica in queste pagine, ma anche all'ideale dello spirito libero così come era stato delineato nel periodo della *Freigeisterei* di Nietzsche. ⁶²²

Con *Al di là del bene e del male* il persistere di un certo sistema di valori e la fede nella passione della conoscenza vengono definitivamente archiviati. Nietzsche, come si è mostrato alla fine del precedente capitolo, individua un altro problema come elemento caratterizzante del suo nuovo spirito libero: il problema della *Rangordnung*, della gerarchia. ⁶²³

Si è scelto di concludere lo studio proposto in questo lavoro di tesi con l'analisi del ruolo dello spirito libero in *Al di là del bene e del male* perché la natura stessa di quest'opera

⁶²¹ eKGWB/NF-1882,6[1]

⁶²² Nell'articolo *Is there a free spirit in Nietzsche's late writings?*, in Rebecca Bamford (a cura di), *Nietzsche's Free Spirit Philosophy*, Rowman & Littlefield International, Londra 2015, pp. 253-265, al quale si farà assiduo riferimento in questo paragrafo conclusivo, Andreas Urs Sommer sottolinea come lo spirito «diventato libero» degli scritti tardi di Nietzsche si distacchi al tempo stesso sia dallo spirito libero di tradizione illuminista sia dallo spirito libero della produzione nietzscheana del 1886-1882. Egli sembra individuare il momento di svolta negli scritti del 1888, nei quali compare l'espressione *freigewordener Geister* in luogo della prima più frequente *freier Geister*. Sulla base di quanto argomentato nel capitolo precedente, tuttavia, mi sembra di poter collocare la svolta in questione già in *Al di là del bene e del male*.

⁶²³ MA-I-Vorrede-7

autorizza a considerarla il punto culminante di un percorso inaugurato da *Umano, troppo umano*. In altri termini, se si è scelto di iniziare la ricerca da *Umano, troppo umano* perché si tratta del «libro per spiriti liberi» per eccellenza nonché la prima opera in cui il concetto di spirito libero fa la sua comparsa in quanto ideale propriamente nietzscheano, è coerente che un'analisi dell'evoluzione del concetto di spirito libero si concluda proprio con lo scritto che di *Umano, troppo umano* rappresenta una rielaborazione e un ripensamento, ovvero *Al di là del bene e del male*. Non se ne deve però dedurre, come forse si potrebbe essere tentati a fare, che lo spirito libero scompaia dall'opera di Nietzsche dopo *Al di là del bene e del male*. Sebbene un'analisi dettagliata e approfondita del ruolo dello spirito libero nell'ultima fase della produzione nietzscheana non rientri negli scopi di questa tesi, in queste pagine conclusive cercheremo di attestare l'effettiva presenza dello spirito libero negli scritti del 1888, mettendo in luce come esso si muova nella direzione indicata in *Al di là del bene e del male* e aprendo così a possibili prospettive di ricerca future.⁶²⁴

Pur non costituendo un tema preminente, almeno in termini di frequenza delle occorrenze, lo spirito libero è rappresentato anche nelle opere tarde di Nietzsche, più spesso nella variante *freigewordner Geister*, che però non soppianta mai completamente la più consueta versione *freier Geister*.⁶²⁵

Al di là delle occorrenze specifiche del termine, tuttavia, mi sembra quantomeno significativo che, ancora nella primavera del 1888, Nietzsche si annoti quanto segue a proposito di quello che aveva caratterizzato come problema distintivo dello spirito libero:

Ciò che mi interessa è il problema della gerarchia all'interno della specie uomo. Io non credo nell'avanzamento di questa specie nel suo complesso; il mio problema è quello della gerarchia tra i tipi umani, che ci sono sempre stati e sempre ci saranno. Io distinguo tra un tipo di vita ascendente e un altro di decadenza, di decomposizione, di debolezza.

Chi crederebbe che la questione del bando tra questi due tipi è ancora da porre?... Questo tipo più forte è già esistito moltissime volte: ma come caso fortunato, come eccezione; mai come qualcosa di *voluto*. Proprio esso piuttosto è stato specialmente combattuto, è stato *impedito*: esso ha avuto sempre il grande numero, l'istinto di ogni specie di mediocrità e, più ancora, l'astuzia, la raffinatezza, lo spirito dei deboli, e - per conseguenza - anche la virtù, conto di sé... esso è stato fino a oggi la cosa da temere per eccellenza: e prendendo le mosse dal timore è stato voluto, allevato *raggiunto* il tipo opposto, l'animale domestico, l'animale gregario, il cristiano...⁶²⁶

⁶²⁴ A questo scopo mi sono avvalsa, come accennato sopra, del prezioso articolo di Andreas Urs Sommer dedicato proprio alla questione dello statuto dello spirito libero nelle opere tarde di Nietzsche.

⁶²⁵ Entrambe le versioni compaiono nel *Crepuscolo degli idoli*, in *Ecce Homo* e nell'*Anticristo*.

⁶²⁶ eKGWB/NF-1888,15[120]

A due anni dalla prefazione di *Umano, troppo umano* in cui gli spiriti liberi riconoscevano quello della gerarchia come il loro problema fondamentale, Nietzsche ritorna sulla questione nei suoi appunti, affrontandola per giunta in termini più chiari ed espliciti.

Da un lato è degno di nota che il tipo di vita ascendente venga presentato come un'eccezione (*Ausnahme*), un caso fortunato al quale si è da sempre opposta la mediocrità del grande numero; una caratterizzazione che ricorda quella dello spirito libero in *Umano, troppo umano*, in quanto eccezione che destava il sospetto e il disdegno degli spiriti vincolati. Dall'altro l'appunto sopra citato contiene degli elementi che permettono di delineare meglio l'approccio di Nietzsche al problema della gerarchia e, di conseguenza, il ruolo dello spirito libero. La gerarchia fra tipi umani, sostiene il filosofo, è sempre esistita e continuerà a esistere, e con essa anche le nature forti ed eccezionali: il problema, dunque, risiede nel fatto che queste siano sempre state eccezioni e casi fortunati, mai volute e cercate consapevolmente. Questo spiega perché Nietzsche possa senza contraddizioni proporre numerosi esempi di individui forti e ben riusciti e porsi al tempo stesso la loro formazione come obiettivo da proiettare in un futuro indefinito. Il cuore della questione sta infatti nel rendere il «tipo di vita ascendente» lo scopo ultimo di un progetto consapevole e non, come Nietzsche teme sia stato finora, il risultato di un caso fortuito. È a questo che mirava tutta la riflessione sulle condizioni ideali di fioritura della «pianta uomo», così come questa è presumibilmente la missione dello spirito libero diventato consapevole della centralità del problema della *Rangordnung*.

A mio parere queste considerazioni possono inoltre essere messe in relazione con il progetto della trasvalutazione di tutti i valori, realizzata allo scopo di fondare una morale che non vada a detrimento della vita. Nell'*Anticristo*, opera nella quale Nietzsche ritiene di aver portato a compimento tale progetto, gli spiriti liberi vengono caratterizzati - sulla scia di quanto emerso in *Al di là del bene e del male* e nella prefazione a *Umano, troppo umano* - come coloro che hanno ripristinato la fondamentale contrapposizione fra valori aristocratici e valori cristiani:

I valori *cristiani* - i valori *nobili*: siamo stati i soli, noi spiriti *divenuti liberi*, ad aver ripristinato questa contrapposizione di valori, la più grande che esista! - -⁶²⁷

⁶²⁷ eKGWB/AC-37

Ormai liberi dai residui di moralismo e umanitarismo, gli spiriti liberi prendono attivamente posizione a favore di un preciso ideale aristocratico che ritengono condizione necessaria per il formarsi di individui d'eccezione. Il tutto con l'idea che questi ultimi non rappresentino più dei casi fortunati, ma siano voluti, consapevolmente ricercati. E forse è alla luce del fatto che gli spiriti liberi hanno il merito di aver ripristinato quello che per Nietzsche è il più grande contrasto di valori che il filosofo può scrivere:

Non sottovalutiamo questo fatto: *noi stessi*, noi liberi spiriti, siamo già una «trasvalutazione di tutti i valori», una *viva e vera* dichiarazione di guerra e di vittoria a tutti gli antichi concetti di «vero» e «non vero».⁶²⁸

La trasvalutazione di tutti i valori, dunque, è già contenuta nell'ideale di spirito libero così come Nietzsche lo delinea a partire da *Al di là del bene e del male*, ovvero dello spirito libero che ha riconosciuto come fondamentale il problema della gerarchia e si è posto, oltre che come distruttore della precedente scala di valori, anche come tentatore e sperimentatore di valori nuovi.

Benché il momento costruttivo dell'impresa filosofica di Nietzsche, che egli ritiene di aver realizzato con *l'Anticristo*, risulti in ultima analisi nebuloso e indefinito - un po' come tale si presentava il profilo dei filosofi del futuro in *Al di là del bene e del male* - un elemento fondamentale resta invariato. Alla svolta costruttiva del pensiero nietzscheano, infatti, non corrisponde un eccessivo radicalizzarsi delle sue convinzioni: le «convinzioni sono carceri» afferma il filosofo nell'*Anticristo*, anni dopo aver sostenuto - in *Umano, troppo umano* - che esse fossero nemiche della verità più pericolose delle menzogne.⁶²⁹ E così, in un contesto in cui anche verità e non verità sono state deprivate del loro valore assoluto, per Nietzsche sono ancora la capacità di mantenere gli orizzonti aperti e la libertà di uno spirito a determinarne la forza. Saper mettere in dubbio, rielaborare, ripensare, esercitare la scepsti - essere, in altri termini, di spirito libero - rimane per il filosofo lo strumento indispensabile per misurare la propria forza e il presupposto irrinunciabile di ogni possibile grandezza:

Uno spirito che vuole un qualcosa di grande, e che vuole anche i mezzi per ottenerlo, è necessariamente uno scettico. La libertà da ogni specie di convinzioni il *saper* guardare liberamente, è *parte integrante* della forza...⁶³⁰

⁶²⁸ eKGWB/AC-13

⁶²⁹ eKGWB/AC-54; eKGWB/MA-I-483

⁶³⁰ eKGWB/AC-54

Opere consultate

Opere di Nietzsche

Friedrich Nietzsche, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, De Gruyter, Berlino - New York 1967 sgg. Trad. it. *Opere di Friedrich Nietzsche*, Adelphi, Milano 1964 sgg.

Friedrich Nietzsche, *Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*, De Gruyter, Berlino - New York 1975 sgg. Trad. it. *Epistolario di Friedrich Nietzsche*, Adelphi, Milano 1972 sgg.

Opere complete di Friedrich Nietzsche, edizione italiana diretta da Giorgio Colli e Mazzino Montinari, testo critico originale stabilito da Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Adelphi, Milano 1964 sgg.

Epistolario di Friedrich Nietzsche, edizione italiana diretta da Giorgio Colli e Mazzino Montinari, testo critico originale stabilito da Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Adelphi, Milano 1977 sgg.

Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken, Heidelberger Akademie der Wissenschaften, de Gruyter, Berlino 2012 sgg.

Letteratura secondaria

Abbey, Ruth, *Nietzsche's Middle Period*, Oxford University Press, Oxford 2000

Abel, Günter, *Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, de Gruyter, Berlino - New York 1984

Andler, Charles, *Nietzsche, sa vie et sa pensée* (6 vol.), Gallimard, Parigi 1920-1931

Andler, Charles, *La liberté de l'esprit selon Nietzsche*, in «Union pour la vérité», Parigi 1910

Andreas-Salomé, Lou, *Friedrich Nietzsche in seinen Werken*, Vienna 1894; trad. it. *Vita di Nietzsche*, Editori Riuniti, Roma 1998

Ansell-Pearson, Keith, *Nietzsche's Search for Philosophy: On the Middle Writings*, Bloomsbury, Londra 2018

Astor, Dorian (a cura di), *Dictionnaire Nietzsche*, Bouquins, Parigi 2017

Barbera, Sandro, *Goethe versus Wagner : le changement de fonction de l'art dans "Choses humaines, trop humaines"*, in D'Iorio, Paolo; Ponton, Olivier (a cura di), *Nietzsche : philosophie de l'esprit libre : études sur la genèse de "Choses humaines, trop humaines"*, Editions Rue d'Ulm, Parigi 2004, pp. 37-60

- Barbera, Sandro; Campioni, Giuliano (a cura di), *Il genio tiranno : ragione e dominio nell'ideologia dell'ottocento: Wagner, Nietzsche, Renan*, ETS, Pisa 2010
- Cantoni, Remo, *La figura del 'Freigeist' nella filosofia di Nietzsche*, in *Mito e Storia*, Mondadori, Milano 1953, pp. 142-183
- Bamford, Rebecca (a cura di), *Nietzsche's free spirit philosophy*, Rowman&Littlefield, Londra - New York 2015
- Benne, Christian; Georg, Jutta (a cura di), *Friedrich Nietzsche: Die fröhliche Wissenschaft*, de Gruyter, Berlino - New York 2015
- Bernoulli, Carl Albrecht, *Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche, eine Freundschaft*, Diederichs, Jena 1908
- Born, Marcus Andreas (a cura di), *Friedrich Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse*, de Gruyter, Berlino 2014
- Born, Marcus Andreas; Pichler, Axel (a cura di), *Texturen des Denkens. Nietzsches Inszenierung der Philosophie in „Jenseits von Gut und Böse“*, de Gruyter, Berlino 2013
- Born, Marcus Andreas; Pichler, Axel, *Vom Nachlass nichts Neues? Fragen zum Umgang mit Nietzsches Notaten*, in «Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft» 22 (2015), pp. 115–125
- Bourget, Paul, *Essais de Psychologie Contemporaine*, Lemerre, Parigi 1883; trad. it. *Décadence. Saggi di psicologia contemporanea*, Aragno, Torino 2007
- Brobjer, Thomas H., *Nietzsche's Reading and Private Library, 1885–1889*, in «Journal of the History of Ideas» 58 (1997), pp. 663–693
- Brobjer, Thomas H., *Nietzsche's Philosophical Context. An Intellectual Biography*, University of Illinois Press, Chicago 2008
- Brobjer, Thomas H., *Nietzsche and the English - the influence of British and American thinking on his philosophy*, Humanity Books, Amherst 2008
- Brücker, Tobias, *Auf dem Weg zur Philosophie - Friedrich Nietzsche schreibt «Der Wanderer und sein Schatten»*, Wilhelm Fink Verlag, Monaco 2019
- Brusotti, Marco, *Die Leidenschaft der Erkenntnis*, de Gruyter, Berlin-New York 1997
- Brusotti, Marco, *"Europäisch und über-europäisch": Nietzsches Blick aus der Ferne*, in «Tijdschrift voor filosofie», 66 (2004), pp. 31-48

Brusotti, Marco, *Conoscenza come passione: il percorso filosofico di Nietzsche tra "Aurora" e "La gaia scienza"*, in Gentili, Carlo; Gerhardt, Volker, Venturelli, Aldo (a cura di), *Nietzsche, illuminismo, modernità*, Olschki, Roma 2012, pp. 47-63

Brusotti, Marco, *"Der schreckliche Grundtext homo natura" : Texturen des Natürlichen im Aphorismus 230 von "Jenseits von Gut und Böse"*, in Born, Marcus Andreas; Pichler, Axel (a cura di), *Texturen des Denkens : Nietzsches Inszenierung der Philosophie in "Jenseits von Gut und Böse"*, de Gruyter, Berlino 2013, pp. 259-278

Brusotti, Marco, *Vergleichende Beschreibung versus Begründung : das fünfte Hauptstück: "zur Naturgeschichte der Moral"*, in Born, Marcus Andreas (a cura di), *Friedrich Nietzsche : "Jenseits von Gut und Böse"*, de Gruyter, Berlino 2013, pp. 111-130

Brusotti, Marco, *"Unsere letzte Dankbarkeit gegen die Kunst". Die Druckbogen der "Fröhlichen Wissenschaft" und Nietzsches Abschied von seiner 'Freigeisterei'*, in Grätz, Katharina; Kaufmann, Sebastian, *Nietzsche zwischen Philosophie und Literatur : von der "Fröhlichen Wissenschaft" zu "Also sprach Zarathustra"*, Universitätsverlag Winter, Heidelberg, 2016, pp. 199-219

Campioni, Giuliano; Venturelli, Aldo (a cura di), *La biblioteca ideale di Nietzsche*, Guida Editori, Napoli 1992

Campioni, Giuliano, *Von der Auflösung der Gemeinschaft zur Bejahung des «Freigeistes»*, in «Nietzsche-Studien» 5 (2000), 83-112

Campioni, Giuliano, *Les lectures françaises de Nietzsche*, PUF, Parigi 2001

Campioni, Giuliano; D'Iorio, Paolo; Fornari, Maria Cristina; Fronterotta, Francesco; Orsucci, Andrea (a cura di), *Nietzsches persönliche Bibliothek*, de Gruyter, Berlino - New York 2003

Campioni, Giuliano, *Renaissance néo-latine, esprit français et renaissance germanique chez Nietzsche et Wagner*, in D'Iorio, Paolo; Merlio, Gilbert (a cura di), *Nietzsche et l'Europe*, Parigi 2006, pp. 95–114

Campioni, Giuliano, *Nietzsche: la morale dell'eroe*, ETS, Pisa 2008

Campioni, Giuliano *Der französische Nietzsche*, de Gruyter, Berlino - New York 2009

Campioni, Giuliano, *Nietzsche-Aufklärung: cartografia di un tema controverso*, in Lossi, Annamaria; Zittel, Claus (a cura di), *Nietzsche scrittore: saggi di estetica, narratologia, etica*, ETS, Pisa 2014, pp. 69-88

Campioni, Giuliano, *"Espírito livre" e nihilismo: acerca de uma composição poética de Nietzsche*, in Marton, Scarlett; Branco, Maria João, Constâncio, João (a cura di), *Sujeito decadence e arte: Nietzsche e a modernidade*, Tinta da China, Lisbona 2014, pp. 345-365

Campioni, Giuliano, *"Verso qual meta si deve viaggiare": Lettura dell'aforisma 223 da "Opinioni e sentenze diverse" di Friedrich Nietzsche*, in «Studia Nietzscheana», Nietzsche Source, 2014

Clark, Maudemarie, *Nietzsche on Truth and Philosophy*, Cambridge University Press, 1990

Denat, Céline; Wotling, Patrick, *Dictionnaire Nietzsche*, Ellipses, Parigi 2013

Denis Diderot, Jean-Baptiste D'Alibert, *Encyclopedie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Briasson-David-Le Breton-Durand, Parigi 1751-1772

D'Iorio, Paolo; Ponton, Olivier (a cura di), *Nietzsche. Philosophie de l'esprit libre. Études sur la genèse de «Choses humaines, trop humaines»*, Éditions rue d'Ulm, Parigi 2004

D'Iorio, Paolo, *Système, phases, chemins, strates: modèles et outils pour l'étude d'une philosophie en devenir*, in D'Iorio, Paolo; Ponton, Olivier (a cura di), *Nietzsche. Philosophie de l'esprit libre. Études sur la genèse de «Choses humaines, trop humaines»*, Éditions rue d'Ulm, Parigi 2004, pp. 21-36

D'Iorio, Paolo; Merlio, Gilbert (a cura di) *Nietzsche et l'Europe*, Maison Des Sciences De L'homme, Parigi 2005

D'Iorio, Paolo, *Le voyage de Nietzsche à Sorrente – Genèse de la philosophie de l'esprit libre*, CNRS, Parigi 2012

D'Iorio, Paolo, *Ontologia e gnoseologia nell'estate del 1881 - La svolta costruttivista di Nietzsche*, in «Studia nietzscheana», Nietzsche Source 2014

Donnellan, Brendan, *Nietzsche and Montaigne*, in «Colloquia Germanica» 19 (1986), pp. 1-20

Donnellan, Brendan, *Nietzsche and the French Moralists*, Bouvier, Bonn 1982

Emerson, Ralph Waldo *Representative Men: Seven lectures*, Harvard University Press, Cambridge 1996

Emerson, Ralph Waldo, *Versuche*, Carl Meyer, Hannover 1858

Fornari, Maria Cristina, *La morale evolutiva del gregge. Nietzsche legge Spencer e Mill*, ETS, Pisa 2006

Fornari, Maria Cristina, *I libri di Friedrich Nietzsche : vicende di una biblioteca d'autore*, in «Le opere dei filosofi e degli scienziati: filosofia e scienza tra testo, libro e biblioteche»; atti del convegno di Lecce (7-8 febbraio 2007), Firenze 2011, pp. 205-219

Figal, Günter, *Nietzsche. Eine philosophische Einführung*, Stoccarda 2004

Gerhardt, Volker, *Die Funken des freien Geistes. Neuere Aufsätze zu Nietzsches Philosophie der Zukunft*, de Gruyter, Berlino 2011

Gerhardt, Volker, *Ein alter Begriff für eine neue Zukunft: das zweite Hauptstück: "der freie Geist"*, in Marcus Andreas Born (a cura di) *Friedrich Nietzsche: "Jenseits von Gut und Böse"*, de Gruyter, Berlino 2014, pp. 47-67

Gentili, Carlo, Gerhardt, Volker, Venturelli, Aldo (a cura di), *Nietzsche, illuminismo, modernità*, Olschki, Roma 2012

Gentili, Carlo, *Was ist aus Nietzsches Ideal des „guten Europäers“ geworden?*, in «Nietzsche-Studien» (43), de Gruyter, Berlino - New York 2014

Gerratana, Federico; Venturelli, Aldo (a cura di), *Centauren-Geburten. Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*, de Gruyter, Berlino 1994

Giametta, Sossio, *Commento allo Zarathustra*, Bruno Mondadori, Milano 1996

Gilman, Sander L., *Begegnungen mit Nietzsche*, Bouvier, Bonn 1981

Gori, Pietro; Stellino, Paolo, *Il buon europeo di Nietzsche oltre nichilismo e morale cristiana*, in «Giornale critico della filosofia italiana», Firenze 2016, pp. 98-124

Grätz, Katharina; Kaufmann, Sebastian (a cura di), *Nietzsche zwischen Philosophie und Literatur. Von der Fröhlichen Wissenschaft zu Also sprach Zarathustra*, Heidelberg 2016

Grätz, Katharina, *Zarathustra als fiktive Figur*, in Grätz, Katharina; Kaufmann, Sebastian (a cura di), *Nietzsche zwischen Philosophie und Literatur. Von der Fröhlichen Wissenschaft zu Also sprach Zarathustra*, Heidelberg 2016, pp. 357-376

Grésillon, Almuth, *Éléments de critique génétique*, PUF, Paris 1994

- Groddeck, Wolfram, *"Vorstufe" und "Fragment" : zur Problematik einer traditionellen textkritischen Unterscheidung in der Nietzsche-Philologie*, in «Textkonstitution bei mündlicher und bei schriftlicher Überlieferung», Tubinga 1991, pp. 165-175
- Groddeck, Wolfram, *Werkkomposition und Textgenese: Betrachtungen zur 'Varianz' von Nietzsches Nachlaß*, in Jansohn, Christa; Plachta, Bodo (a cura di), *Varianten - Variants - Variantes*, de Gruyter, Berlino 2005, pp. 189-199
- Halévy, Daniel, *La vie de Frédéric Nietzsche*, Calmann-Lévy, Parigi 1909
- Heller, Peter, *"Von den ersten und letzten Dingen" - Studien und Kommentar zu einer Aphorismenreihe von Friedrich Nietzsche*, de Gruyter, Berlino - New York, 1972.
- Herzen, Aleksandr Aleksandrovič, *La physiologie de la volonté*, Librairie Germer Baillière, Parigi 1874
- Janz, Curt Paul, *Friedrich Nietzsche. Biographie* (3 volumi), Carl Hanser Verlag, Monaco 1978
- Krummel, Richard Frank, *Nietzsche und der deutsche Geist* (4 volumi), de Gruyter, Berlino - New York 1974-2006
- Leiter, Brian, *Nietzsche on Morality*, Routledge, New York 2002
- Lichtenberg, Georg Christoph, *Vermischte Schriften: Neue Original Ausgabe. Mit dem Portrait, Facsimile und einer Ansicht des Geburtshauses des Verfassers*, Dieterich, Gottinga 1867
- Lossi, Anna Maria, Zittel, Claus (a cura di), *Nietzsche scrittore. Saggi di estetica, narratologia, etica*, ETS, Pisa 2004
- Large, Duncan, *Nietzsche and the Figure of Columbus*, in «Nietzsche-Studien» (24), de Gruyter, Berlino - New York 1995, pp. 162-183
- Large, Duncan, *Nietzsche's Helmbrecht, or: How to philosophise with a Ploughshare*, in «Studia Nietzscheana», Nietzsche Source 2014
- Lupo, Luca, *Sulle tracce dello "spirito libero" - Nietzsche: libertà come conoscenza, conoscenza come libertà*, in: «OU. Riflessioni e provocazioni», n.1, 1996, pp. 70-79
- Lupo, Luca, *Ombres. Notes pour une interprétation du dialogue de Nietzsche dans Le Voyageur et son ombre*, in D'Iorio, Paolo; Ponton, Olivier (a cura di), *Philosophie de l'esprit libre: études sur la genèse de Choses humaines, trop humaines*, Rue d'Ulm, Parigi 2004, pp. 99-112

Métayer, Guillaume, *Nietzsche et Voltaire: De la liberté de l'esprit et de la civilisation*, Flammarion, Parigi 2011

Meyer, Matthew, *Nietzsche's Free Spirit Works - A Dialectical Reading*, Cambridge University Press, Cambridge 2019

Meysenbug, Malwida von, *Memoiren einer Idealistin*, Ulrike Helmer Verlag, Königstein/Taunus 1998

Meysenbug, Malwida von, *Der Lebensabend einer Idealistin*, Schuster&Loeffler, Berlino 1899

Montaigne, Michel de, *Saggi*, trad. it. Fausta Garavini, Adelphi, Milano 1992

Montinari, Mazzino, *Che cosa ha detto Nietzsche*, Adelphi, Torino 1975

Montinari, Mazzino, *Nietzsche Lesen*, de Gruyter, Berlino - New York 1980

Montinari, Mazzino, *Nietzsche contra Wagner: estate 1878*, in «Belfagor» vol. 39, Firenze 1984, pp. 1-9

Montinari, Mazzino, *Die spröde Art, Nietzsche zu lesen: die Niederschrift von "Also sprach Zarathustra" am Beispiel des Kapitels "Auf den glückseligen Inseln"*, in Weber, Gerd Wolfgang (a cura di), *Idee - Gestalt - Geschichte: Festschrift für Klaus von See*, Odense, 1988, pp. 481-511

Montinari, Mazzino; *Nietzsches Nachlass von 1885 bis 1888 oder Textkritik und Wille zur Macht*, in Salaquarda, Jörg (a cura di), *Nietzsche, 2. Auflage*, Darmstadt 1996, pp. 323-348

Montinari, Mazzino, *Nietzsche in Cosmopolis*, in «Studia Nietzscheana», Nietzsche Source 2014

Montinari, Mazzino, *Zum Verhältnis Lektüre - Nachlaß - Werk bei Nietzsche*, in «Studia Nietzscheana», Nietzsche Source 2014

Montinari, Mazzino, *Nietzsche e la décadence*, in «Studia Nietzscheana», Nietzsche Source 2014

Müller-Lauter, Wolfgang, *Über Werden und Wille zur Macht*, De Gruyter, Berlino - New York 1999

Niemeyer, Christian (a cura di), *Nietzsche-Lexikon*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2011.

Nehamas, Alexander, *Who Are „the Philosophers of the Future“? A Reading of „Beyond Good and Evil“*, in Solomon, Robert C.; Higgins, Kathleen M. (a cura di), *Reading Nietzsche*, Oxford 1988, pp. 46-67

- Ottmann, Henning, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, de Gruyter, Berlino - New York 1987
- Ottmann, Hennig (a cura di), *Nietzsche-Handbuch*, Metzler, Stoccarda - Weimar 2000
- Orsucci, Andrea, *Nachweise aus Johann Carl Friedrich Zöllner, Wilhelm Roux, Friedrich Albert Lange, Ernst Haeckel, Carl von Nägeli und Karl Semper*, in «Nietzsche-Studien» 22 (1993), pp. 371-388
- Pestalozzi, Karl, *I legami dello spirito libero in Umano, troppo umano*, in Gentili, Carlo; Gerhardt, Volker; Venturelli, Aldo (a cura di), *Nietzsche, Illuminismo Modernità*, Olschki, Roma 2012, pp. 3-16
- Pestalozzi, Karl, *Sorrento - Geburtsort des "freien Geistes"*, in Schaefer, A.T. (a cura di), *Nietzsche Süden*, Stiftung Nietzsche-Haus in Sils-Maria, Innsbruck 2000
- Pfeiffer, Ernst, *Friedrich Nietzsche, Paul Rée, Lou von Salomé: die Dokumente ihrer Begegnung*, Insel Verlag, Francoforte 1971
- Piazzesi, Chiara, *Nietzsche*, Carocci, Roma 2015
- Ponton, Olivier, *Nietzsche - Philosophie de la légèreté*, de Gruyter, Berlino-New York 2008
- Porschlegel, Clemens; Stingelin, Martin (a cura di), *Nietzsche und Frankreich*, de Gruyter, Berlino 2009
- Rée, Paul, *Gesammelte Werke 1875-1885*, a cura di Hubert Treiber, de Gruyter, Berlino -New York 2004
- Rémusat (de), Charles, *Abélard - Drame inédit. Publié avec une préf. et des notes par Paul de Rémusat*, Lévy, Parigi 1877
- Röllin, Beat, *Nietzsches Werkpläne vom Sommer 1885: eine Nachlass-Lektüre: philologisch-chronologische Erschließung der Manuskripte*, Fink Verlag, Monaco 2012
- Röllin, Beat, *Ein Fädchen um's Druckmanuskript und fertig? : Zur Werkgenese von "Jenseits von Gut und Böse"*, in Born, Marcus Andreas; Pichler, Axel (a cura di), *Texturen des Denkens. Nietzsches Inszenierung der Philosophie in „Jenseits von Gut und Böse“*, de Gruyter, Berlino 2015
- Schleicher, Berta, *Briefe von und an Malwida von Meysenbug*, Schuster&Loeffler, Berlino 1920

Schopenhauer, Arthur, *Preisschrift über die Freiheit des Willens, mit einer Einleitung, Bibliographie und Registern herausgegeben von Hans Ebeling*, Meiner Verlag, Amburgo 1978

Skowron, Michael, *Die Moral eines freien Geistes*, in «Nietzsche-Studien», vol 44 (2015), pp. 200-230

Small, Robin, *Nietzsche and Rée: A star friendship*, Oxford University Press, Oxford 2005

Sommer, Andreas Urs (a cura di), *Nietzsche - Philosoph der Kultur(en)?*, de Gruyter, Berlino-New York, 2008

Sommer, Andreas Urs, *Kommentar zu Nietzsches Jenseits von Gut und Böse = Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken*, Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Berlino-Boston 2016

Sommer, Andreas Urs, *Philosophen und philosophische Arbeiter : das sechste Hauptstück: "wir Gelehrten"*, in Born, Marcus Andreas (a cura di), *Friedrich Nietzsche: "Jenseits von Gut und Böse"*, de Gruyter, Berlino 2014, pp. 131-145

Sommer, Andreas Urs, *Is there a free spirit in Nietzsche's late writings?*, in Rebecca Bamford (a cura di), *Nietzsche's free spirit philosophy*, Rowman&Littlefield, Londra - New York 2015, pp. 253-265

Strauss, Leo, *Note on the Plan of Nietzsche's Beyond Good and Evil*, in «Studies in Platonic Political Philosophy», 1983, pp. 174–191

Treiber, Hubert, *Wahlverwandtschaften zwischen Nietzsches Idee eines „Klosters für freiere Geister“ und Webers Idealtypus der puritanischen Sekte. Mit einem Streifzug durch Nietzsches „ideale Bibliothek“*, in «Nietzsche-Studien» 25 (1996), pp. 394–412

Vivarelli, Vivetta, *Vorschule des Sehens 'und 'stilisierte Natur in der "Morgenröthe" und der "Fröhlichen Wissenschaft"*, in «Nietzsche-Studien» 20 (1991), pp. 134–15

Vivarelli, Vivetta, *L'immagine rovesciata: le letture di Nietzsche*, Marietti, Genova 1992

Vivarelli, Vivetta, *Nietzsche und die Masken des freien Geistes. Montaigne, Pascal und Sterne*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1998

Vivarelli, Vivetta, *Der freie Geist, die amerikanische Rastlosigkeit und die Verschmelzung der Kulturen*, in Sommer, Andreas Urs (a cura di), *Nietzsche - Philosoph der Kultur(en)?*, de Gruyter, Berlino-New York, 2008

Vivetta Vivarelli, *Il pensiero in catene: Nietzsche tra Voltaire e l'abate Galiani*, in Gentili, Carlo, Gerhardt, Volker, Venturelli, Aldo (a cura di), *Nietzsche, illuminismo, modernità*, Olschki, Roma 2012, pp. 191-208

Wotling, Patrick, *La philosophie de l'esprit libre: introduction à Nietzsche*, Flammarion, Parigi 2008

«Genesis – Philosophie», n° 22, Jean Michel Place, Parigi 2004

Young, Julian, *Friedrich Nietzsche: A Philosophical Biography*, Cambridge University Press, Cambridge 2010

Zavatta, Benedetta, *La sfida del carattere - Nietzsche lettore di Emerson*, Editori Riuniti, Roma 2007

Zavatta, Benedetta, «*Know Yourself*» and «*Become what you are*» - *The development of character in Nietzsche and Emerson*, in João Constâncio, Maria João Mayer Branco, Bartholomew Ryan (a cura di), *Nietzsche and the problem of subjectivity*, De Gruyter, Berlino-New York 2015, pp. 254-276

Zittel, Claus, *Das ästhetische Kalkül von Friedrich Nietzsches "Also sprach Zarathustra"*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2000

Zittel, Claus, *Selbstaufhebungsfiguren bei Nietzsche*, Würzburg 1995

Zittel, Claus, *Abschied von der Romantik im Gedicht - Friedrich Nietzsches Es geht ein Wandern durch die Nacht*, in «*Nietzscherforschung*» 3 (1996), pp. 193-206

Zittel, Claus, *Der Dialog als philosophische Form bei Nietzsche*, in «*Nietzsche-Studien*» 45 (2016), 81-112

RÉSUMÉ

La thèse porte sur la figure de l'esprit libre dans l'œuvre de Nietzsche. L'objectif de ce travail est double: je me propose tout d'abord de reconstruire la genèse textuelle et le sens philosophique de cette figure à partir des manuscrits de Nietzsche de la période 1876-1878; et, en deuxième lieu, d'analyser le développement du concept d'esprit libre dans les écrits successifs, en particulier dans *Par-delà bien et mal* (1886).

La thèse se compose de trois parties:

La première se focalise sur *Humain, trop humain* (1878), l'œuvre dans laquelle l'esprit libre fait son apparition en tant que figure philosophique proprement dite. À partir d'une analyse approfondie des manuscrits de cette époque, j'ai reconstruit les premières étapes de la réflexion nietzschéenne sur l'esprit libre. L'analyse génétique m'a permis de repérer dans les notes manuscrites du philosophe un chapitre entièrement dédié à l'esprit libre, qui n'apparaît toutefois pas sous la même forme dans l'œuvre publiée, *Humain, trop humain*. Dans la première partie de mon travail, je propose une comparaison entre ce noyau original de la réflexion nietzschéenne sur l'esprit libre et son évolution dans l'œuvre publiée, mettant en lumière un certain nombre d'éléments philosophiques qui forment la base des réflexions de Nietzsche aussi bien dans *Humain, trop humain* que dans les ouvrages suivants.

La deuxième partie est consacrée à l'analyse de l'évolution de la notion philosophique d'esprit libre dans les ouvrages successifs à *Humain, trop humain*, en particulier dans les écrits qui vont de *Opinions et sentences mêlées* (1879) à *Ainsi parlait Zarathoustra* (1883). Les thèmes identifiés dans la première partie sont ici analysés philosophiquement en suivant leurs évolutions et leur modification progressive en contact avec les autres thèses que Nietzsche développe à cette époque. En particulier, je me suis focalisée sur les différentes facettes du rapport entre l'esprit libre et la connaissance, dont l'exemple le plus significatif est la notion de « passion de la connaissance » que Nietzsche introduit dans *Aurore* et reprend, successivement, dans *Le Gai Savoir* (1882). Concernant *Ainsi parlait Zarathoustra*, dont la complexité philosophique ne peut bien évidemment pas être abordée de manière exhaustive dans mon travail, je me suis limitée à suivre l'évolution des motifs et des thématiques identifiés précédemment, afin de mieux définir le rôle de l'esprit libre dans un ouvrage où cette figure philosophique semble presque oubliée, ou au moins mise de côté.

La troisième et dernière partie, dont j'ai complété la rédaction pendant un séjour de recherche à Weimar, est consacrée à *Par-delà bien et mal* (1886), le livre dans lequel Nietzsche parvient à une réflexion profondément critique et autocritique concernant la notion d'esprit libre, sans cependant renoncer complètement à cette figure. À travers l'analyse des manuscrits on a pu justifier le lien textuel et thématique entre *Par-delà bien et mal* et le premier livre pour esprits libres, *Humain, trop humain*. En plus, l'analyse comparative des manuscrits et des textes publiés nous a permis de répondre à la question du statut de l'esprit libre dans la dernière phase de la philosophie nietzschéenne.

MOTS CLÉS EN FRANÇAIS

Esprit libre – liberté d'esprit – *Humain, trop humain* – *Par-delà bien et mal*

ABSTRACT

The thesis deals with the figure of the free spirit in Nietzsche's philosophical works. The aim of this research is twofold: first, I aim at reconstructing the textual genesis and the philosophical sense of the free spirit by analyzing Nietzsche's manuscripts from 1876-1878; secondly, I will explore the development of the free spirit in later writings, especially in *Beyond Good and Evil* (1886).

The thesis consists of three parts:

The first focuses on *Human, all too human* (1878), the work in which the free spirit makes its first appearance as a philosophical figure. Through an in-depth analysis of Nietzsche's manuscripts from this period, I was able to reconstruct the first stages of Nietzsche's notion of the free spirit. This genetic editing approach has allowed me to locate a chapter entirely dedicated to the free spirit in the philosopher's handwritten notes, a chapter which however does not appear in the same form in the published work, *Human, all too Human*. In the first part of my thesis, I propose a comparison between this original core of Nietzsche's reflection on the free spirit and its evolution in *Human, all too Human*, highlighting a number of philosophical elements that form the basis of Nietzsche's notion of the spirit both in *Human, all too Human* and in later works.

The second part is devoted to the analysis of the evolution of the philosophical figure of the free spirit in the writings following *Human, all too Human*, especially those between *Mixed opinions and maxims* (1879) and *Thus spoke Zarathustra* (1883). The elements identified in the first part are analyzed from a philosophical perspective, following their development and their progressive transformation in relation with Nietzsche's new philosophical notions at the time. In particular, I focused on the different facets of the free spirit's relation to knowledge, the most significant example of which is the notion of «passion for knowledge» that Nietzsche introduces in *Daybreak* and which he takes up again, later on, in *The Gay Science* (1882). As far as *Thus spoke Zarathustra* is concerned, since this writing could not be comprehensively addressed in my thesis due to

its extensive philosophical complexity, I chose to follow the development of themes and notions previously identified, in order to better define the role of the free spirit in a work in which it is usually believed to have been almost forgotten, or at the very least set aside.

The third and last part, which I completed during a research period at the Goethe-Schiller Archiv in Weimar, is devoted to *Beyond Good and Evil* (1886), the book in which Nietzsche adopts a deeply critical and self-critical approach to the notion of free spirit, never, however, completely rejecting this philosophical figure. Through the analysis of the manuscripts I was able to justify the textual and thematic link between *Beyond Good and Evil* and the first book for free spirits, *Human, all too Human*. In conclusion, a comparative analysis of the manuscripts and the published texts made it possible to answer the question of the status of the free spirit in Nietzsche's late philosophy.

My thesis deals with the figure of the free spirit in Friedrich Nietzsche's philosophical writings. In his 1876 book, *Human, all too human*, the German philosopher writes: «We call that man a free spirit who thinks otherwise than is expected of him in consideration of his origin, surroundings, position, and office, or by reason of the prevailing contemporary views». The figure of the free spirit is therefore transversal and relative: in other words, each environment and culture can produce a free spirit of its own, and in Nietzsche's view the free spirit can end up playing a vital role in his community.

My thesis analyzes the evolution of the notion of free spirit in the different periods of Nietzsche's philosophy, following his development from a free thinker dedicated to truth to the innovator who - thanks to his unconventional opinions - opens the way to the collective progress of humanity.

KEYWORDS

Free spirit – *Human, all too human* – *Beyond Good and Evil*