

Università degli studi di Urbino “Carlo Bo”
Facoltà di sociologia
Corso di laurea quadriennale in Sociologia

Umano, solo umano
Un confronto Nietzsche Spinoza

Relatore Chiar.mo Prof:
Luigi Alfieri

Tesi di laurea:
Angela Del Grande

Anno accademico 2003-2004

*a nonna Iris
che fece un fiore
chiamato Marianna.
Grazie zio.*

Indice

Premessa

1. Homo Homini Humanus

2. Nietzsche e Spinoza

Spinoza e Goethe

Spinoza e Schopenhauer

Spinoza e Darwin

Spinoza e le critiche

Spinoza e la conoscenza

Le azioni umane

3. Löwith e Deleuze

Bibliografia

NOTA REDAZIONALE

La presente tesi si compone di 112 pagine

Premessa

Questo lavoro è diviso in tre parti: la prima si articola sulle analogie tra le loro filosofie che lo stesso Nietzsche elencò, in una celeberrima lettera nella quale definì Spinoza suo precursore. La seconda si concentra sulla presenza di quest'ultimo nelle opere nietzscheane; ho diviso i numerosi riferimenti, per comodità d'analisi, in sei tematiche, che sono: 1. Spinoza e Goethe (dell'eterno sì dell'essere), 2. Spinoza e Schopenhauer (della compassione), 3. Spinoza e Darwin (dell'autoconservazione), 4. Spinoza e le critiche, 5. Spinoza e la conoscenza, 6. Le azioni umane. La terza parte infine costituisce un confronto tra Löwith e Deleuze, in quanto entrambi hanno parlato del rapporto tra Nietzsche e Spinoza.

Homo Homini Humanus

Società immunitaria, società comunitaria. La differenza decisiva consiste nell'organizzarsi della prima intorno ad un patto, che comporta per chi lo stringa il non poter più essere completamente se stesso.

Non si tratta semplicemente di passare dallo stato di natura a quello di cultura: c'è uno scarto netto che impone ad ogni novello cittadino di essere diverso da quel che è. Non basta frenare la propria istintività, la rinuncia è molto più ampia e comporta un totale abbandono della personale potenza e libertà, almeno fino a quando sia salvaguardata la sicurezza individuale.

Hobbes vs Spinoza.

Per questo confronto mi riferisco al fondamentale scritto di Emilia Giancotti Boscherini¹, nel quale l'autrice paragona il pensiero dei due autori, mettendo in luce cinque importanti differenze.

Quella fondamentale è che Hobbes costruisce un sistema sull'alienazione del diritto naturale, Spinoza su di un suo esercizio razionale.

Punto due: a differenza di Hobbes, Spinoza non delinea chiaramente il momento del contratto, a mio avviso perché nel suo pensiero non c'è rinuncia alla propria personale potenza e libertà.

Questo perché (punto tre) sono entrambe le parti ad assumere obblighi e a dover rispettare il patto, moltitudine e detentore di potere, mentre il Leviatano è una perfetta macchina dell'obbedienza, cui i sudditi possono ribellarsi solo se la loro vita è in pericolo.

Di conseguenza (punto quattro) Spinoza insiste particolarmente sulla libertà di pensiero e di parola, veicolo di ogni possibile critica, mentre Hobbes non solo non le prevede, ma legittima la censura di dottrine perniciose, che siano di pericolo per la sicurezza dello Stato.

¹ Emilia Giancotti Boscherini, *Individuo e stato nelle prime teorizzazioni dello stato moderno. Hobbes e Spinoza a confronto*, Urbino, Quattroventi 1992. In questa interpretazione ritrovo le parole di Negri: "in Hobbes la libertà si piega al potere, in Spinoza il potere alla libertà". Vedi Antonio Negri, *Spinoza*, Roma, Derive Approdi 1998, p. 47.

Infine (punto cinque) differente è la modalità dell'obbedienza: in Hobbes è assoluta ed è direttamente proporzionale alla sicurezza garantita, in Spinoza è esercitata secondo ragione e vuole in cambio anche libertà; questo perché lo stesso potere spinoziano si esercita razionalmente, mentre in Hobbes si fonda sulla forza.

In sostanza, entrambi parlano di una *multitudo* che si organizza e diventa *una*: ma “lo stato hobbesiano governa *sulla multitudo*, da cui si esige totale obbedienza, lo stato (democratico) spinoziano governa *con* la multitudo poiché con essa si identifica²”.

Immunitas vs Communitas.

Mi riferisco al senso attribuito da Roberto Esposito a questi due termini³.

Prendo Hobbes come prototipo immunitario e Spinoza come prototipo comunitario, perché se “la comunità è ciò che appartiene a un collettivo e ciò cui questo appartiene come al proprio genere sostanziale: *communitas entis*⁴”, forse non è una forzatura eccessiva pensare al *munus* come dio spinoziano.

Si tratta di intendere il *munus* non come una mancanza, ma in positivo senza però renderlo un *proprium*.

In altri termini: nel prototipo immunitario, il corpo è una proprietà, un avere e non un essere. In quanto tale va preservato, è in pericolo come ogni nostra proprietà, va difeso dai nemici esterni e addirittura da quelli interni.

Ma isolarsi, difendersi dall'esterno, fortificarsi, arroccarsi è esattamente la via migliore per essere espugnati. Oltretutto l'esperienza mostra che il nostro peggior nemico è interno. Con noi stessi dobbiamo fare i conti, difendersi dall'esterno manifesta un'insicurezza che alimenta se stessa.

Se il corpo deve difendersi dall'esterno, non può donarsi ad esso; così muore. Il corpo si dimentica di sé se non può donarsi.

Viceversa, quello che dividiamo nel prototipo comunitario è il corpo, e mi riferisco a Spinoza perché nella sua analisi afferma che si può pensare ad una Sostanza nella sua molteplicità (manifestantesi nella *multitudo*), e che la mente non è che idea del corpo. “Corpo” sarebbe, nella terminologia spinoziana, “modo dell'attributo dell'Estensione” (estensione, che è una delle infinite caratteristiche della Sostanza): questo pensiero rimanda al “genere sostanziale del collettivo”. La Sostanza in nient'altro consiste che nel dinamismo dei suoi modi.

Effettivamente, senza confronto le persone non possono conoscere neanche se stesse.

² *Ivi*, p. 24. “se il potere che è stato costruito dal processo formativo della *multitudo* è assoluto, questo non significa (contro le teorie della fondazione trascendentale e del trasferimento contrattuale della sovranità) che esso non sia pur sempre subordinato alla vicenda della comunità”, p. 304; “La *multitudo*, considerata dal punto di vista della ragione è (...) fondamento di tolleranza e di libertà universali”, p. 329. Vedi anche A. Negri, *Spinoza*, cit.

³ Roberto Esposito, *Communitas*, Torino, Einaudi 1998.

⁴ *Ivi*, p. XIX.

Conoscersi o meglio trovarsi. Ma se si è da soli non si può partire, e la condizione di solitudine non è fisica ma pensata, è di chi attua comportamenti immunizzanti sempre, anche nelle azioni quotidiane più banali.

Chi è immunitario non è neanche se stesso, perché da sempre nelle società immunitarie viene richiesto alle persone di essere diverse da ciò che sono. Di essere altro.

Diciamo che da un certo punto di vista “società immunitaria” è una contraddizione in termini, perché quello da cui bisogna difendersi è esattamente il legame sociale. La società non esiste, è più appropriato parlare di un agglomerato di individui soli, uniti da un contratto. Il *proprium* in comune è quello.

Il sistema immunitario (interno-esterno) ha il compito di difendere il corpo ed ogni altro tipo di proprietà. Paradossalmente, però, quel che sfugge in questa prospettiva è proprio l'identità del nemico. Chi è il pericolo? Dove? Da chi dobbiamo difenderci?

Per esempio, il vaccino è il virus in forma leggera, iniettata, che stimola le difese immunitarie. Ottima idea.

Ma cosa succede quando il corpo non riconosce più se stesso?

In altri termini, il problema sorge quando l'immunità prende il sopravvento, quando vengono attaccati nemici che nemici non sono. Abituato ad interpretare ruoli, a fingere di essere, ad apparire, il corpo non si riconosce più. Dunque il sistema immunitario (interno-esterno) finisce per distruggere la vita che aveva il dovere di proteggere.

Probabilmente l'attribuzione di pericolo ad un'*alterità*, uno straniero, va da un lato frammentandosi nei multiformi stili di vita, nelle *specializzazioni* prese in senso lato, che formano società *nelle* società e indeboliscono stereotipi generalmente condivisi; dall'altro moltiplicandosi a livelli esponenziali, come effetto della globalizzazione⁵.

È impossibile una definizione univoca del nemico, non tanto perché non ne esista *uno* per tutti, quanto perché se quel che va difeso è qualcosa di esterno (*anche* il corpo, in quanto ruolo indossato) *tutto* è potenzialmente nemico. La xenofobia e l'igienismo nascono chiaramente dalla stessa mentalità.

È quindi impossibile non arrivare a due dolorose disfunzioni (interne-esterne): il non curare pericoli effettivi; l'attaccare le difese stesse (se un corpo recita, come può riconoscere il *buono* e il *cattivo* in sé?).

Ma prima che si arrivi a questo, si tenta di migliorare le proprie capacità immunitarie; palestre, pasticche, persino vacanze, il corpo va fortificato esattamente come aggiungiamo un altro sistema d'allarme a portoni già blindati, come lasciamo scorazzare per il giardino delle macchine da guerra addomesticate (saperle lì è già un valido motivo per non star tranquilli). Folle debolezza lucidissima.

⁵ Ciò che diventa obsoleto è il concetto di nazione e di classe sociale. Da un lato abbiamo la regione e lo stile di vita, dall'altro il mondo e il *globalizzato*.

Poi si accende la tv e da lì ci arriva una società selezionata, formidabile scuola di pensiero (quasi sempre, immunitario). A quel punto, con il telecomando in mano, è bello lasciarsi andare al sentimento e condividere le tristi storie che vengono raccontate, imprecare contro l'insensibilità umana per tanto dolore e magari ripromettersi di compilare un bollettino postale per i più bisognosi. Anche i sistemi immunitari hanno previsto il dono, sotto controllo organizzato: si chiama anche regolatore di coscienza.

Fino a quando si spegne la tv. E prima di dormire si controlla un'ultima volta il sistema di allarme. *Questo spazio è mio.*

Questa è la società nella quale stiamo (soprav)vivendo, neo-liberalismo di "individui"; immunità contro comunità esprimendosi soprattutto e principalmente nelle aspettative sociali che impongono urgentemente l'acquisizione di ruoli, maschere da *indossare*, parti da *recitare*. La vita è un palcoscenico? Basta non essere come siamo (sfido che poi non ci si riconosca, soprattutto che si perda il senso di buono e cattivo).

Come se veramente fosse possibile. Come se potessimo scegliere di *non essere*, cioè di esistere in un altro modo. Quello che sfugge è a che condizione, in quale modo e quando mai una persona potrebbe semplicemente apparire. Senza essere.

Caso mai, è sempre esattamente il contrario.

Non solo non ho bisogno di pensare per sapere che sono, ma l'esistenza è anche l'unica condizione (nel)la quale posso conoscere. La condizione esistenziale è *immodificabile*, *imprescindibile* e *inalterabile*. Siamo. Sempre. Non possiamo mai semplicemente apparire perché mai possiamo non essere.

E se il mondo è un palcoscenico allora siamo apparenti, o anche appariamo l'essere⁶ (espressione speculare e complementare alla prima), almeno quanto è possibile che una maschera sia rappresentazione ed immedesimazione di sé, come il retro è il fronte di un foglio. In fondo non si può recitare, il nostro esistere ci lega alla nostra essenza, sempre quella manifestiamo.

Tutt'al più possiamo *diventare* maschere⁷.

Qui sta lo scarto, la *Communitas* è strettamente legata al nostro esistere; viceversa, senza gli altri non c'è nessuno, se io non potessi crescere-con, non crescerei affatto, le persone sono proprio la mia essenza. Senza di esse non potrei neanche conoscermi. Ovvero, "qualcuno mi guarda" è un altro modo per dire "anche così io mi vedo".

⁶ Mi riferisco qui ancora al concetto spinoziano di Corpo come modo dell'attributo dell'Estensione della Sostanza.

⁷ Se il *munus* è il nostro impegnarci, nel senso di darci-in-pegno, allora noi siamo negli altri, *a tutti gli effetti*. Quindi non si può più parlare di ruoli.

Poiché lo *sguardo* (mio-altrui) serve a conoscer-si *con-negli* altri, l'atto del vedere è vedere *in*, che nell'esperienza della frammentazione (interna-esterna) potrebbe assomigliare al vedere *con* (dato che *in* te trovi *altri*)⁸, perché *apparenza* è sempre *manifestazione*. È per questo che l'unico mezzo di conoscenza è il corpo (se proprio vogliamo mantenere la distinzione mente-corpo, possiamo al massimo definire la mente *idea del corpo*⁹), palestrarlo, impasticcarlo significa dimenticare se stessi come doni. L'unico modo per fortificarsi è il contatto, l'incontro, il confronto e nel caso lo scontro. Chiudersi nelle case blindate significa essere già morti.

All'interno della *communitas* c'è un rischio: che le persone perdano il senso di sé, non si riconoscano più se divise dagli altri. Cioè, che non riescano a tenere in sé la *divisione* dagli/degli altri. È questo il nodo tra essere e potere, capirsi. Darsi un senso significa darlo alle proprie azioni, *significarsi*.

L'esperienza della *communitas* è quella della divisione, nel senso della multiformità dell'essere, che ciascuno accoglie in sé come un valore, come un dono.

Ricevere in dono la *multitudo* e *farla* nelle azioni, diventare *dividui*; o meglio riconoscersi come tali.

L'insegnamento della *communitas* *non può* vincolare a sé.

Communitas insomma, non comunitarismo, non comunità *a tutti i costi*. Se restasse sempre l'unico valore che conosciamo, non potremmo neanche apprezzarlo. Anzi, prima di poter capire *che* è un valore, dobbiamo esperire altre situazioni, provare *anche* la solitudine ed *amarla*.

Bisogna saper partire, mettersi in gioco.

Divenire ciò che si è.

Spesso la solitudine realizzata denota una situazione comunitaria.

La divisione come esperienza della *communitas*, anzi l'impossibilità di poter anche solo pensarsi senza nessun altro, nasce dal fatto che in fondo non c'è differenza tra *capire* e *con-tenere*. Non c'è nulla da prendere, da con-prendere. C'è qualcosa da portare e da tenere insieme¹⁰.

⁸ Quando Hannah Arendt dice che "Per avvicinarsi nel pensiero a una cosa o anche a una persona, essi devono essere lontani dalla percezione immediata" (Hannah Arendt -Martin Heidegger, *Lettere 1925-1975 e altre testimonianze*, Torino, Edizioni di Comunità 2001, p. 145), secondo me non afferma che la lontananza deve essere fisica. Penso che si possano allontanare anche quando sono presenti.

⁹ Con questa definizione di mente a mio avviso Spinoza supera il dualismo corpo-mente. Parlare di parallelismo non rende l'idea, perché si trascurerebbe il loro essere modi diversi di attributi della stessa sostanza. Al massimo si può parlare di simmetria.

¹⁰ In tutto questo lavoro cercherò di usare sempre capire e tenere-con come sinonimi.

Quello che noi capiamo è il con-tenuto. Ha il significato che gli daremo.

Partiamo sempre dall'essere-con.

Se non fosse che una convenzione ritenere l'interno scisso dall'esterno, me autonomo dagli altri, direi che partiamo sempre dall'essere-esterni, dall'essere-altri.

La possibilità di creare una differenza interno-esterno viene dal poter costruirsi come tenuto-con significato che formerà con-tenuto.

Come nome, aggettivo e verbo, il contenuto in senso lato cambia solo nell'arbitrarietà del significato che gli si attribuisce. Arbitrarietà molto poco volontaria, nessuno può prescindere dai propri contenuti.

In altre parole, il contenuto di un testo non è che il con-tenuto del lettore, e il tenuto-con dello scrittore, ovvero come esperienza personale di un *percorso* che nel senso del participio passato è sinonimo di *testo*, nel senso del nome equivale a *persona*¹¹; non si può pensare di scrivere altro, né di leggere altro. Così come il con-tenuto di un libro è qualcosa che lo scrittore per primo ha avuto la volontà di *capire*.

Come contenuto, in queste righe *ci sono proprio io* (per quello che questo pronome "personale" ancora può *significare*). Lo "scrittore" è colui che sta essendo negli occhi di chi sta leggendo.

Attraverso questo significato si pensa all'umano non come *capiante* (*capiens*, participio presente di *capere*, capire) ma come *contenuto*.

Chi ti capisce ti tiene-con, anche quando partirai. Così non ti lascia solo; anzi, potrai partire *perché* avrà saputo tenerti. Solo in questo caso possiamo tenerci-con, cioè così possiamo capirci.

Chiunque resta in chi sceglie di con-tenerlo, in chi sprona a prendere la strada; così ti ama. Ti dà un punto fermo. Ti tiene-con, qui. Ti tiene-con sé; tenere-con qui e tenere-con sé è la stessa cosa. Ti capisce.

Tu vai pure.

Soprattutto capirsi è un *tenere-con*, è un essere stati contenuti¹².

Autocoscienza, forse, è capire di essere stati capiti, come possibilità di capir-si.

Chi non è stato tenuto-con non ha *nulla* da cui partire, perché non sa se stesso.

È nel *tenere-con* che possiamo capire gli altri, e questo atto, per quello che comporta, ha sempre un ritorno, un risultato sui nostri significati. Questa azione si risolve in una maggiore presa di coscienza dei propri contenuti, nel senso della crescita, dell'autocoscienza.

¹¹ In entrambi i sensi, forse non si può essere solo lettori del percorso che si sta facendo (essendo?) e che si è fatto (stati?).

¹² Esiste un nesso tra il non capirsi e il non essere stati con-tenuti, o almeno il *credere* di non esserlo stati.

Paradossalmente nessuno può capire qualcuno, ovvero si possono capire gli altri nel senso del capir-si *negli* altri, riconoscersi in parole e azioni esterne *significandole*, salvo ricordare che il significato è attribuito e vale per chi lo vede, non su chi è visto.

Questo non significa (come si vede chiaramente) che le persone sono isole, ma che se capire è tenere-con, siamo tutti dividui. Ribadisco, l'esperienza della *Communitas* è quella della divisione. È l'unica esperienza che consente l'unione nella/della differenza. Se questo è conoscenza, bisogna farne "l'affetto più potente"¹³.

1. Il male

In questo significato attribuito alla manifestazione di con-tenuti, è possibile vedere il buono e il cattivo; con questa Etica, allontanarsi dal *bene* e dal *male*¹⁴. Allontanarsi anche, dunque, dal sistema del giudizio presente in ogni morale, che classifica l'essere *in quanto tale*¹⁵.

Ci sono modi di esistere che possono tutt'al più essere osservati *per quel che possono fare*, ma c'è un rischio dietro questo pensiero nel quale è importante non cadere: mettere a repentaglio il *lassen sein*.

Ognuno di noi tende a vedersi negli altri, in modo da non doversi problematizzare nella con-presenza, quindi secondo regole. Ovvero, è umano (fin troppo umano) determinare altri per quello che sono i *nostri significati*. Oppure, un atteggiamento edulcorato che proviene dallo stesso impulso, osservare *le petit faire* degli altri per dedurre tipologie di persone, sentirsi etologi che classifichino non più un essere, ma un fare. Così si soffoca il *lassen sein*.

Vorrei notare qui che probabilmente non si possono fare stereotipi che non siano anche in un certo senso delle caricature. Questo non significa che come strumenti analitici non possano essere utili, sono anzi importanti e credo inevitabili; ma ogni ideal-tipo ha qualcosa di ironico, è l'elenco dei *propri* limiti.

La descrizione è già comica, non per quello che effettivamente si dice, ma perché nel farla penso di parlare solo di quello che è l'"oggetto" della mia rappresentazione. Ogni rappresentazione è principalmente interna, di ciò che ho tenuto-con la persona (o ogni *altro*) di cui parlo. In breve, di quello che ho capito¹⁶.

¹³ Vedi più sotto, nota 19.

¹⁴ Deleuze stabilisce così una somiglianza tra Nietzsche e Spinoza; arriverà a parlare di persone come "pacchetti di potere".

¹⁵ "La morale è il tentativo di giudicare non solamente ciò che è, ma anche l'essere in se stesso". Vedi Gilles Deleuze, *Tre lezioni su Spinoza e Nietzsche*, <http://matmatprof.it/nietzsche/private/spinoza.htm>, p. 5.

¹⁶ In questo senso, i modi spinoziani si determinano a vicenda.

Da qui, le considerazioni su di una società che osserva, analizza. Esattamente il modo adatto per non determinarsi, anzi proprio ai suoi antipodi.

C'è qualcosa di terribilmente violento nelle banali azioni quotidiane, nei rapporti normalissimi che si instaurano tra le persone.

Mi sembra evidente che la violenza più rovinosa ed efficace sia proprio quella talmente implicita che *non può neanche essere denunciata*, perché si limita a trasparire da gesti neutri, anzi magari anche *affettuosi*. Estenuante, esasperante e deleteria per la salute molto più di un sano scontro diretto, che non lasci vinti ma solo vincitori, almeno finché nello scontro ognuno abbia qualcosa da imparare e successivamente mantenere come esperienza, perché forse questo e nient'altro è la "vittoria".

Tale violenza sotterranea è un controllarsi a vicenda che mira a determinarsi negli altri, senza mai significarsi veramente.

Paralizzante situazione nella quale le proprie azioni vengono sottoposte al personale e silenzioso giudizio di chi guarda.

Il disagio è per tutti, per chiunque salga sul palcoscenico; agente e osservante fanno parte di un sistema oscillante e mutevole.

2. L'ordinamento morale del mondo

Uscire dal sistema della morale significa togliersi da questo circolo vizioso, oltre a quello altrettanto doloroso di vittima e carnefice, che sarebbe poi un significato attribuito alla divisione buono/malvagio, di certo il più importante.

Con "vittima e carnefice" si entra nel sistema (anch'esso oscillante e mutevole) più generale della colpa, anche detto "sistema dell'odio".

Tale sentimento può essere provato verso l'altro (dunque stiamo parlando di vittima, di *ressentiment*; si manifesta nella morale degli schiavi), o verso se stessi (dunque stiamo parlando di carnefice, del *sentimento della colpevolezza*; può essere una caratteristica della morale dei signori)¹⁷.

È prodigioso come esistano persone che riescano ad instaurare i rapporti con gli altri *solo* attraverso il senso di colpa (e dall'altra parte il risentimento). Vittime nate. Quanto di peggio si possa incontrare.

¹⁷ Mi riferisco all'interpretazione deleuziana de *Genealogia della morale*. Deleuze attribuisce alla vittima il sentimento del rancore.

Essere vittime *conviene*, è proprio un affare. Si sta molto meglio con se stessi e con gli altri. Una vittima ha tutto il diritto di comandare.

Dunque, bisogna fare molta attenzione a che nessuno ti scelga per poter diventare vittima; come carnefice saresti poi obbligato a restargli accanto. Ancora più attenzione quanto più la vittima si dimostri inerme, perché è con la sua inermità, per quanto può accentuarla, che scongiura ogni tua possibilità di fuga. Paradossalmente ti ritroveresti a dover salvaguardare la sua incolumità.

E dopo tutto questo, ci sarebbe da provare solo il senso di colpa, magari per una fuga sognata e mai realizzata.

Entrare nello spazio dell'Etica¹⁸ significa porsi una domanda che unisca razionale e irrazionale¹⁹: *cosa è cattivo per me?*

Così natura e ragione hanno uno stesso obiettivo; per questo Spinoza parla di gioia come un potenziamento dell'essere, e Nietzsche precisa chiaramente che andare al di là del bene e del male *non* è andare al di là del buono e del cattivo²⁰. Evitare decisamente tutto ciò che è *cattivo* per me, che non conviene con la mia natura.

¹⁸ Proprio in questo modo Spinoza supera un secondo dualismo, bene-male. Mi riferisco ancora all'interpretazione deleuziana, questa volta dell'*Etica*. "Ecco dunque che l'*Etica*, cioè una tipologia dei modi di esistenza immanenti, sostituisce la morale, che ricollega sempre l'esistenza a dei valori trascendenti. La morale è il giudizio di Dio, il *sistema di Giudizio*. Ma l'*Etica* rovescia il sistema di giudizio". Gilles Deleuze, *Spinoza. Filosofia pratica*, Milano, Guerini 1991, p. 34. Per questa strada si può anche arrivare a pensare allo spazio dell'Etica come ad una deontologia del costruirsi, il che è affascinante ma purtroppo non spinoziano, dato che in Spinoza non si parla di progettualità di sé. Questo aspetto resta squisitamente nietzscheano.

¹⁹ Mi sembra interessante il fatto che Nietzsche scriva la *Gaia scienza* proprio nel periodo in cui definisce entusiasticamente Spinoza come suo precursore. Il celeberrimo passo della lettera (del 30-7-1881, ad Overbeck) è il seguente: "Sono stupefatto, rapito! Ho un precursore. E che razza di precursore! Non conoscevo quasi affatto Spinoza; averne avuto ora il desiderio, è stata una "azione istintiva". Non solo la sua tendenza generale è uguale alla mia – fare della conoscenza l'affetto più potente – ma in cinque punti fondamentali della sua dottrina io ritrovo me stesso, questo pensatore tra i più abnormi e solitari è proprio in questo a me più vicino: nega il libero arbitrio; il finalismo; l'ordinamento morale del mondo; l'altruismo; il male; anche se naturalmente le diversità sono enormi, dipendono più che altro dalle differenze di epoca, di cultura, di scienza. In summa: la mia solitudine che spesso, spesso, come nei monti molto alti, mi ha fatto mancare il respiro e sprizzare fuori il sangue, è ora almeno una solitudine a due". Curt Paul Janz, *Vita di Nietzsche*, vol. II, Roma-Bari, Laterza 1981, p. 68 (corsivo mio). Il concetto di gaia scienza decisamente non è sovrapponibile alla scienza intuitiva spinoziana; ma un punto in comune è secondo me l'unione di due opposti, immaginazione e ragione da una parte, gioco e serietà dall'altra. Per entrambi questa unione è un arrivo, è un percorso (o anche un premio). Non nel senso hegeliano, non tesi – antitesi – sintesi, non una spirale ma un cerchio; la gaia scienza potrebbe essere il gioco tornato a se stesso dopo l'avventura della serietà o, se si preferisce, la serietà tornata a sé dopo l'avventura del gioco. "La giocondità o, per dirla nel mio linguaggio, *la gaia scienza* – è un premio: un premio per una lunga, coraggiosa, laboriosa e sotterranea serietà che indubbiamente non è cosa da tutti". Friedrich Nietzsche, *Genealogia della morale*, Milano, Adelphi 2002, prefazione, § 7, p. 10. La differenza decisiva è il diverso modo di intendere *scienza*: questa sì, dovuta soprattutto ad una lontananza storica.

²⁰ F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., p. 43.

Ogni cosa può essere tenuta-con, in quanto umana (per quanto, questo termine ha un retrogusto di riempimento, di saturazione, o anche solo di dosaggio che potrebbe ingannare), ma bisogna scegliere cosa con-tenere.

3. L'altruismo

Così Spinoza parla di idee adeguate e inadeguate; significarsi, divenire ciò che si è, presuppone una *cupiditas* (appetito con la sua consapevolezza) che con azioni, scaturite da idee adeguate, si sforza di perseverare nel proprio essere. Dunque “la forza con la quale ciascuna cosa si sforza di perseverare nel suo essere non è altro che la sua attuale essenza”²¹. Dire sì alla vita²², essere causa adeguata delle proprie azioni: ecco una bella virtù²³, che nulla ha a che vedere con gli insegnamenti cristiani.

Vivere senza aspettare (il futuro), e spesso senza ricordare²⁴ (il passato). Qui Nietzsche e Spinoza si stringono la mano, maestri insuperabili nel *volersi a prescindere*²⁵.

La differenza decisiva tra i due è che Nietzsche scriverà di Zarathustra, maestro dell'eterno ritorno, maestro dell'eterno sì dell'essere che afferma se stesso sino a rivolersi, con tutto il dolore che c'è stato perché anch'esso afferma vita.

Inutile precisare che “La potenza è l'essenza stessa” non vuol dire “ciò che ciascuno vuole è il potere”²⁶, come erroneamente forse si è pensato. Virtù è volere ciò che si fa, volerlo *anche a ritroso*.

²¹ Baruch Spinoza, *Etica*, Roma, Editori Riuniti 2000, III, prop. VII, p. 179.

²² “Poter farsi mallevadori di se stessi e con orgoglio, dunque *poter dire sì* anche a se stessi – questo, come si è detto, è un frutto maturo, ma anche un frutto *tardivo* – quanto a lungo questo frutto dovette pendere aspro e acerbo dall'albero!”. F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., II dissertazione, § 3, p. 48.

²³ “Agire in assoluto secondo virtù non è altro in noi che agire, vivere e conservare il proprio essere secondo la guida della ragione (queste tre cose significano lo stesso), e questo in base al principio della ricerca del proprio utile”. B. Spinoza, *Etica*, cit., IV, prop. XXIV, p. 248 (corsivo mio).

²⁴ Nel senso della dimenticanza attiva. Volere anche i propri ricordi. “Quanto (...) deve prima essere divenuto, l'uomo stesso, *calcolabile, regolare, necessario*, facendo altresì di se stesso la sua propria rappresentazione, per poter alla fine rispondere di sé *come avvenire*, allo stesso modo di uno che fa promessa!”. F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., II dissertazione, § 1, p. 46.

²⁵ D'altronde, sia Nietzsche che Spinoza hanno fatto l'esperienza dell'allontanamento da un luogo che per entrambi era stato importante; scomunica che non hanno cercato comunque di allontanare con diplomatici compromessi. E che ha soltanto stabilito una situazione di fatto; entrambi hanno scelto di partire da un luogo sacro, fosse esso una sinagoga, o un teatro che più che altro è un tempio. Perché per entrambi non era ormai più che un ricettacolo di falsi valori ed ipocrite virtù.

²⁶ G. Deleuze, *Tre lezioni su Spinoza e Nietzsche*, cit., p. 1.

È cercarsi, amare il percorso anche senza sapere dove porta, anzi soprattutto perché finché non sarà finito, non ci sarà un fine. Solo da fermi ci si potrà voltare e dire: “Questo fu la vita? Orsù! Da capo!”.

Oppure, in senso spinoziano, “la virtù è la salute della propria anima”²⁷, (l’opera *La gaia scienza* è profondamente spinoziana), è già importante capir-si abbastanza da saper evitare quello che non conviene con la propria natura.

Con il concetto di volontà di potenza, che chiamerà anche “istinto di libertà”²⁸, “essenza della vita”²⁹, Nietzsche intenderà qualcosa di simile alla cupiditas³⁰.

Sempre con lo stesso spirito, come Nietzsche distingue due antitetici stili di vita, il definirsi in positivo ed il definirsi in negativo (nel primo risiede la vera umiltà, il rispetto per i propri nemici, l’atteggiamento costruttivo), Spinoza distingue le idee adeguate da quelle inadeguate, che ci rendono rispettivamente attivi, con affetti che sono azioni, o passivi, con affetti che sono passioni; invita ad essere causa adeguata delle proprie azioni, a *volere ciò che si fa*, dato che essenzialmente in questo consiste la nostra libertà, certo non nel libero arbitrio. Anzi, proprio in questa concezione sta lo scacco del libero arbitrio.

4. Il libero arbitrio

Ammettiamo per un attimo che esista. Quello che normalmente viene definito come tale è solo una catena. Ci viene insegnato come diritto, ma è il *nostro dovere verso gli altri*.

Noi dobbiamo volere.

Abbiamo la libertà di scegliere? No. Tutt’al più dobbiamo avere la libertà di dovere scegliere (ed anche la scelta, non è più che una battuta in una scena non scelta).

Insomma, se proprio si volesse mantenere l’idea di libero arbitrio, allora sarebbe la scelta di un vincolo.

Ma non c’è libero arbitrio perché tutte le leggi che si possono effettivamente trasgredire non sono leggi divine, sono leggi umane.

È pur sempre la volontà che trasgredisce, ed a quella non si può trasgredire, sarebbe come cercare di indicare il dito indicante. Sarebbe trasgredire il proprio esistere; con cosa potresti trasgredire la tua esistenza?

²⁷ Friedrich Nietzsche, *La gaia scienza*, Milano, Adelphi 2001, af. 120, p. 158.

²⁸ F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., II dissertazione, § 18, p. 77.

²⁹ *Ivi*, II dissertazione, § 12, p. 68.

³⁰ G. Deleuze, *Tre lezioni su Spinoza e Nietzsche*, cit., p. 8. Volontà di potenza “significa dire che definiamo le cose, gli uomini, gli animali in seguito alla potenza effettiva che essi hanno”.

L'idea del libero arbitrio potrebbe essere nata come necessità all'interno del "sistema dell'odio", della colpa: se non fossimo stati ritenuti liberi, non avremmo potuto essere responsabili delle nostre azioni.

Dovunque vengono cercate responsabilità, chi le cerca è di solito l'istinto del *voler punire e giudicare*. (...) Gli uomini vennero ritenuti liberi per poter essere giudicati e puniti – per poter esser *colpevoli*: si *dovette* perciò pensare ogni azione come voluta, e l'origine di ogni azione come situata nella coscienza³¹.

La *necessità* e la *fatalità* si contrappongono rispettivamente al "libero arbitrio" ed al finalismo.

A che cosa può ridursi la *nostra* tesi? Al fatto che nessuno *dà* all'uomo – né Dio, né la società, né i suoi genitori e antenati, né *lui stesso* – le sue proprie caratteristiche (- l'assurdità dell'idea qui finalmente rifiutata è stata insegnata come "libertà intelligibile" da Kant e forse anche già da Platone). *Nessuno* è responsabile della sua esistenza, del suo essere costituito in questo o in quel modo, di trovarsi in quella situazione e in quell'ambiente. La fatalità della sua natura non può essere districata dalla fatalità di tutto ciò che fu e che sarà. Egli *non* è la conseguenza di un personale proposito, di una volontà, di uno scopo, *non* è che con lui si faccia il tentativo di raggiungere un "ideale di uomo" o un "ideale di felicità" o un "ideale di moralità" – è assurdo voler *far rotolare* la sua natura verso un qualsivoglia scopo. Siamo stati *noi* a inventare il concetto di "scopo": nella realtà lo scopo è *assente*... Si è necessari, si è un frammento di fato, si appartiene al tutto, si è nel tutto – non c'è nulla che possa giudicare, misurare, verificare, condannare il tutto... *Ma fuori del tutto non c'è nulla!* – Che nessuno più sia reso responsabile, che la natura dell'essere non possa venire ricondotta a una *causa prima*, che il mondo non sia, né come *sensorium*, né come "spirito", una unità, *tutto ciò soltanto è la grande liberazione* – con ciò soltanto è nuovamente ristabilita l'*innocenza* del divenire... Il concetto di "Dio" è stato fino a oggi la più grande *obiezione* contro l'esistenza... Noi neghiamo Dio, neghiamo, in Dio, la responsabilità: soltanto *in questo modo* noi redimiamo il mondo³².

L'equivoco del libero arbitrio nasce insomma nel pensare la libertà come una scelta, oppure nel credersi davvero in grado di poter decidere di se stessi senza cause esterne. Ma sono ragioni chiaramente illusorie, ingannevoli, e crollando portano con sé tutta la dottrina del finalismo: confondere causa ed effetto per mancanza di conoscenza, ritagliarsi addosso una natura su misura e ritenersi un fine.

³¹ Friedrich Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, Milano, Adelphi 2002, p. 63.

³² *Ivi*, p. 64.

5. Il finalismo

Non ci sono fini da raggiungere, nel bene o nel male, perché *non esiste un sistema di morale* che dica, al di sopra dell'umano pensiero, cosa sia giusto e cosa sbagliato.

La necessità degli eventi respinge il finalismo, così come il fatalismo nega il libero arbitrio. Diamo un fine agli eventi per significarli, ma le cause e i motivi che pensiamo di trovare *nei* fatti sono invece sempre attribuiti da noi *ai* fatti. Il finalismo presupporrebbe una *creazione per*, che nella natura non si trova, tanto meno nell'umano.

Ma se non ci sono scopi non c'è neanche il caso, perché “soltanto accanto ad un mondo di scopi la parola “caso” ha un senso”³³.

Niente morale, niente Dio-persona, un dio umanizzato che possa punire o premiare buone condotte. Un dio creatore, che ponga l'umanità in una posizione privilegiata; che abbia volontà e intelletto.

L'antropomorfismo ha davvero poco senso senza antropocentrismo. È proprio l'aperta critica del finalismo operata da Spinoza, che sarà ripresa solo due secoli più tardi da Nietzsche³⁴.

In questo universo senza scopi (quindi, senza “senso” e “valore”) nasce e si sviluppa la critica alla religione, in entrambi i filosofi determinante, entrambi tacciati troppo spesso e sbrigativamente di ateismo³⁵.

La critica è strettamente legata al ripudio di ogni sentimento triste, che diminuisce la nostra perfezione, o di colpevolezza, che come tale nasce sempre prima del peccato, anzi lo crea.

Nella concezione di Spinoza, l'unione con Dio (quello dell'“Etica”) si realizza nel rapporto sostanza-modi.

Dio non ha volontà, non ha intelletto. È sostanza che si esprime nella moltitudine, nell'infinito numero dei modi³⁶. Quindi l'unione con lui è privata solo in quanto

³³ F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., af. 109, p. 149. Mi sembra significativo un altro pezzo: “Guardiamoci dal dire che esistono leggi di natura. Non vi sono che necessità: e allora non c'è nessuno che comanda, nessuno che presta obbedienza, nessuno che trasgredisce”.

³⁴ Karl Löwith, *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, Roma, Donzelli editore 2002, p. 169. Alla critica del fine Nietzsche aggiunge quella di causa, giacché “*causa efficiens* e *causa finalis* si implicano reciprocamente in modo strutturale”.

³⁵ Se Dio è morto anche l'ateo sbaglia. È quantomeno anacronistico, perché in fondo si pone come l'immagine speculare ribaltata del credente; anche l'ateo prende posizione. A ragione si può chiedere tanto ad un credente, quanto ad un ateo, esattamente di che religione si stia parlando, se quindi sia ateismo ebraico, musulmano, cristiano o altro ancora.

³⁶ Terzo e ultimo dualismo superato da Spinoza, Dio-mondo.

condivisa, è interiore ma si ripropone in tutto quanto sia un *modo di essere*. Sistema dell'immanenza.

Allora, l'"unione con Dio" si realizza qui sulla terra, la dottrina della rivelazione è respinta.

Seguendo lo stesso ragionamento Nietzsche parla dell'insegnamento evangelico, che consiste nell'eliminazione del peccato:

In tutta quanta la psicologia del "Vangelo" manca la nozione di colpa e di castigo; come pure quella di ricompensa. Il "peccato", qualsiasi rapporto di distanza tra Dio e l'uomo è eliminato – *precisamente questa è la "buona novella"*. La beatitudine non viene promessa, non associata a condizione: essa è la *sola realtà* – il resto è segno per poter parlare di essa...

La *conseguenza* di un tale stato si proietta in una nuova *pratica* di vita; la pratica propriamente evangelica. Non è una fede a distinguere il cristiano: il cristiano agisce, si distingue mediante un agire *diverso*³⁷.

Ed anch'egli è lontano dal concepire un Dio-persona:

Niente è più anticristiano delle *grossolanità ecclesiastiche* di un Dio *persona*, di un "regno di Dio", che *sopraggiunge*, di un "regno dei cieli", *trascendente*, di un "figlio di Dio", la *seconda persona* della Trinità³⁸.

La buona novella evangelica fu *incarnata* nelle opere di Cristo, non semplicemente *insegnata*; essa è la negazione della frattura tra l'uomo e Dio, è l'annullamento dell'idea del peccato, della penitenza, del castigo, della redenzione.

La vita nell'*unità* con Dio, ecco il Vangelo.

Rendere Gesù vittima espiatoria, liberatore dalla colpa quando esattamente lui veniva per abolirne il concetto, fu far finire il Vangelo. C'è una descrizione molto toccante della figura di Cristo che mostra chiaramente il paradosso di tutto *L'anticristo*: la grande considerazione per questa figura.

Questo "lieto messaggero" morì come visse, come *aveva insegnato* – non per redimere gli uomini, ma per indicare come si deve vivere. La *pratica della vita* è ciò che egli ha lasciato in eredità agli uomini: il suo contegno dinanzi ai giudici, agli sgherri, agli accusatori e a ogni specie di calunnia e di scherno – il suo contegno sulla *croce*. Egli non resiste, non difende il suo diritto, non fa un passo per allontanare da sé il punto estremo, fa anzi qualcosa di più, *lo provoca*... e prega, soffre, ama *con loro*, *in coloro* che gli fanno del male... le parole rivolte al *ladrone* sulla croce racchiudono in sé l'intero Vangelo. "Questi in verità è stato un uomo *divino*, un "figlio d'Iddio"!" – dice il ladrone. "Se tu lo senti" – risponde il re-

³⁷ Friedrich Nietzsche, *L'anticristo*, Milano, Adelphi 2002, § 33, p. 43. Ritengo importante un altro passaggio: "Non la "penitenza", non la "preghiera per il perdono" sono le vie che conducono a Dio: *soltanto la pratica evangelica* porta a Dio, essa appunto è "Dio"!", § 33, p. 44.

³⁸ *Ivi*, § 34, p. 45.

dentore – “*tu sei in paradiso, anche tu sei un figlio d’Iddio...*”. *Non difendersi, non sdegnarsi, non attribuire responsabilità... Ma neppure resistere al malvagio – amarlo...*³⁹

Il paradosso de *L’anticristo* è che in queste pagine non si troverà una sola parola contro la figura di Cristo.

È molto più appropriato parlare di “Antipaolo”.

Nietzsche attacca senza riserve la dottrina di S. Paolo⁴⁰, per come logicizza l’idea che l’unione con Dio sia un *premio*, una *promessa*.

Paolo è *disangelista* perché questa è la novella *peggiore tra tutte*; l’immortalità e il giudizio futuro (con annessa la vendetta).

Se davvero l’unione con Dio fosse un premio, una promessa, tutti noi avremmo coscienza dell’immortalità della nostra anima, e opereremmo per la nostra personale salvezza.

Spirito disangelista.

Se l’anima è immortale, se davvero va salvata, redenta: si salvi chi può, il centro di gravità della vita diventa l’al di là.

Ma l’unione con Dio è realizzata sulla terra, anzi se siamo addirittura modi degli attributi divini, allora non solo la vita non va salvata, ma è salvifica.

Se non mi preoccupa la mia salvezza, posso fare della mia vita un *munus*, impegnarmi nel senso di *darmi in pegno*.

Per fare questo, devo sentirmi in grado di poter creare la mia vita. E magari di rivolerla esattamente come è stata, anche con quello che non avrei voluto; se ho amato anche solo per un istante allora ha senso rivivere anche ogni difficoltà, sentire il tutto come necessario perché doveva essere solo così e non altrimenti.

Amor fati.

³⁹ *Ivi*, § 35, p. 46.

⁴⁰ Per quanto riguarda Spinoza e S. Paolo, esiste tra i due un’intima analogia. Entrambi devono difendersi dall’accusa di essere rinnegati, dichiarano decaduto il privilegio di Israele e ne demoliscono il destino; entrambi prevedono l’obiezione che Dio non può aver ripudiato il popolo da lui prescelto, e concludono che c’è stata una valutazione inesatta delle promesse fatte da Dio ad Abramo: esse si estendono a chi Dio abbia dotato di particolari talenti di grazia. Ma se Spinoza stima S. Paolo come il più filosofo tra gli apostoli, non accenna praticamente mai alla sua dottrina teologica. L’opinione spinoziana della redenzione si deduce dal modo in cui definisce il pentimento: “Il pentimento non è virtù, ossia non nasce da ragione; ma chi si pente di ciò che ha fatto, è due volte misero, ossia impotente”, B. Spinoza, *Etica*, cit., IV prop. LIV, p. 269. Inoltre, delinea una figura di sapiente molto lontana da quelli che erano gli stereotipi cristiani: “Nessun nume e nessun altro se non un invidioso trae diletto dalla mia impotenza o da un mio disagio e attribuisce a nostra virtù le lacrime, i singulti, il timore e altre cose di questo tipo che sono segni di un animo impotente; ma, al contrario, quanto maggiore è la Gioia dalla quale siamo affetti, tanto maggiore è la perfezione alla quale passiamo, ossia tanto più è necessario che partecipiamo della natura divina”, *ivi*, IV, prop. XLV sch., p. 264.

Se l'eterno ritorno fosse vero ognuno si sentirebbe creatore della propria vita.
Diventerebbe inutile chiedersi se poi l'eterno ritorno è vero.
Pensarlo renderebbe le cose diverse.
Ognuno si sentirebbe un Dio creatore di se stesso⁴¹.

Homo Homini Lupus vs Homo Homini Deus.

⁴¹ Per esempio, esistono delle lezioni universitarie che giustificano tutto il percorso, troppo spesso solo deludente. Grazie, prof.

Nietzsche e Spinoza

Il rapporto tra Nietzsche e Spinoza più che altro è una strada da tracciare. Si può partire dal testo.

Negli scritti che Nietzsche stesso pubblicò (o che lasciò pronti per la stampa), ci sono 23 riferimenti a Spinoza, per un totale di 8 libri. Qui di seguito riporto l'elenco, nell'ordine cronologico di pubblicazione:

Umano, troppo umano, vol. I:

1. Aforisma 93
2. Aforisma 157
3. Aforisma 475

Umano, troppo umano, vol. II:

4. “Opinioni e sentenze diverse”, Aforisma 408

Aurora:

5. Aforisma 481
6. Aforisma 497
7. Aforisma 550

La gaia scienza:

8. Aforisma 37
9. Aforisma 99
10. Aforisma 333
11. Aforisma 349
12. Aforisma 372

Al di là del bene e del male:

- 13. “Dei pregiudizi dei filosofi”, 5
- 14. “Dei pregiudizi dei filosofi”, 13
- 15. “Lo spirito libero”, 25
- 16. “Per la storia naturale della morale”, 198

Genealogia della morale:

- 17. “Prefazione”, 5
- 18. “Seconda dissertazione”, 6
- 19. “Seconda dissertazione”, 15
- 20. “Terza dissertazione”, 7

Crepuscolo degli idoli:

- 21. “Scorribande di un inattuale”, 23
- 22. “Scorribande di un inattuale”, 49

L'anticristo:

- 23. Paragrafo 17

Questi riferimenti a Spinoza possono essere complessivamente suddivisi in 6 grandi temi, che sono i seguenti:

- 1. Spinoza e Goethe
- 2. Spinoza e Schopenhauer
- 3. Spinoza e Darwin
- 4. Spinoza e le critiche
- 5. Spinoza e la conoscenza
- 6. Le azioni umane

In via preliminare, vorrei solo notare dal semplice ordine cronologico due cose. La prima è che il nome di Spinoza compare per la prima volta nell'opera che inaugura una nuova fase della vita di Nietzsche, quella dell'allontanamento da Wagner ma soprattutto da Schopenhauer. Nietzsche cercava nuove vie, in senso lato.

La seconda riguarda quello che Nietzsche conosceva di Spinoza. Sappiamo che nel 1881 egli conobbe il filosofo di Voorburg mediante il volume di Kuno Fischer⁴², e che nel maggio 1887 lesse direttamente l'*Etica* e il *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*⁴³.

Dunque, Nietzsche lesse di prima mano Spinoza solo verso la fine del suo percorso filosofico. Spesso ne dimostra una conoscenza poco più che accademica. Tuttavia penso che basarsi sui riferimenti a Spinoza presenti nelle opere nietzscheane possa essere una buona partenza.

Se il problema fosse cosa Nietzsche conosceva di Spinoza, quindi, sarebbe già risolto. Non ne sapeva molto. Quello che mi chiedo è: Nietzsche cosa aveva capito di Spinoza? Cosa ne pensava? Perché l'ha definito suo precursore?

Con queste domande è forse possibile sviluppare un discorso che coinvolga il resto, fermo restando però che il rapporto *tra* Nietzsche e Spinoza effettivamente c'è stato. Il culmine può essere proprio l'estate del 1881, a cui risale la celeberrima lettera ad Overbeck⁴⁴, che chiude, se ancora ce n'era bisogno, il capitolo "Nietzsche e l'antisemitismo". Chissà se sua sorella ha mai saputo chi poteva vantare il titolo di precursore nietzscheano...

⁴² C. P. Janz, *Vita di Nietzsche*, vol. II, cit., p. 68.

⁴³ Domenico M. Fazio, *Nietzsche e il criticismo*, Urbino, Quattroventi 1991, p. 154.

⁴⁴ Vedi nota 19.

Spinoza e Goethe

Goethe è un tramite nel rapporto tra Nietzsche e Spinoza.

Questo tramite va capito per tutto quello che può significare, tenendo presente che è stato soggetto a cambiamenti. Io ho trovato tre percorsi che mi hanno mostrato il rapporto sotto altrettante prospettive.

Il primo che cercherò di intraprendere parte da uno scritto giovanile nietzscheano, la sua terza *Considerazione inattuale*; passa per *Umano, troppo umano* vol. II, *Opinioni e sentenze diverse* e per *Aurora*, e arriva infine al *Crepuscolo degli idoli*. Verranno analizzati gli aforismi nei quali il nome di Goethe appare associato a quello di Spinoza; infine prenderò in considerazione direttamente il rapporto Goethe-Spinoza, per tornare a Nietzsche.

Il secondo sarà incentrato sul punto di vista manniano; attingerò molto da *Goethe. Una fantasia* e da *La carriera di Goethe*, cercando di capire perché Mann definisce Goethe discepolo di Spinoza, Nietzsche discepolo di Goethe.

Il terzo parlerà di una domanda che si trova ne *Gli anni di noviziato di Wilhelm Meister*, scritta da Goethe pensando a Spinoza e ripresa poi da Nietzsche come critica di tutto il cristianesimo: “Se io ti amo, a te che importa?”.

Primo percorso

Nel giovane Nietzsche, Goethe appare nella terza inattuale, *Schopenhauer come educatore*.

In questo testo Nietzsche traccia tre immagini di uomo, tre figure

che la nostra epoca moderna ha eretto una dopo l'altra e dalla cui visione i mortali prenderanno ancora a lungo l'impulso per una trasfigurazione della loro vita: l'uomo di Rousseau, l'uomo di Goethe e infine l'uomo di Schopenhauer⁴⁵.

L'uomo di Rousseau è il progressista, il rivoluzionario. L'uomo di Schopenhauer diventa riformatore perché sa che l'unico valore ancora sostenibile è la veridicità.

L'uomo di Goethe è fatto

soltanto per pochi, per coloro cioè che sono nature contemplative in grande stile, ed è frainteso dalla massa. (...) Goethe stesso nella sua giovinezza ha aderito con tutto il suo cuore amorevole al vangelo della natura buona; (...) l'uomo di Goethe (...) odia qualsiasi violenza, qualsiasi salto, il che vuol dire

⁴⁵ Friedrich Nietzsche, *Schopenhauer come educatore*, Milano, Adelphi 2000, p. 37.

però: qualsiasi azione; e così il liberatore del mondo Faust diventa quasi soltanto uno che viaggia per il mondo. (...) non è l'uomo attivo (...). L'uomo di Goethe è una forza conservatrice e tollerante⁴⁶

È l'identificazione di azione con violenza che pone l'uomo di Goethe nella "contemplazione in grande stile"; Nietzsche è legato alla dimensione della volontà come carenza, mancanza, pensa ad essa senza una via d'uscita dal dolore, non vede che una volontà che *non nega più* è creatrice, è *la* volontà creatrice.

È ancora lontano dall'*eterno sì dell'essere*.

C'è però un'ombra nell'uomo di Goethe, ombra che lo accompagna: è parte di lui, è Faust, "il riflesso più alto e più ardito dell'uomo di Rousseau, almeno in quanto bisognava rappresentarne l'ardente fame di vita, l'insoddisfazione e l'anelito, la sua familiarità con i demoni del cuore⁴⁷". Faust viaggia con l'uomo di Goethe, così come in ognuno di noi è presente un demone, qualcosa che dice "no" e che nega la vita.

Si potrebbe pensare che Faust venga condotto attraverso la vita, dappertutto oppressa, come un ribelle e un liberatore insaziabile, come la forza negatrice per bontà, come il genio vero e proprio – quasi religioso e demoniaco – del rivolgimento, all'opposto del suo accompagnatore assolutamente non demoniaco, sebbene sia costretto a non liberarsi da questo accompagnatore e a sfruttare, e al tempo stesso disprezzare, la sua scettica malvagità e negazione: come è la tragica sorte di ogni ribelle e liberatore⁴⁸.

Ma cosa se ne fa l'uomo di Goethe? Cosa potrebbe farsene, per come è stato descritto? Qui egli si limita ad *evitare* l'uomo di Rousseau, ad esserne il *calmante*, proprio perché in Nietzsche qui la libertà si identifica con la ribellione, soprattutto con una necessaria lotta che implicitamente richiede violenza.

Nell'uomo c'è il Male, dunque chi non voglia per sé sentimenti negativi può essere solo contemplativo, tutt'al più "in grande stile".

È compito dell'uomo di Schopenhauer compiere riforme, sopportare coscientemente il dolore della vita.

L'uomo di Schopenhauer assume su di sé il dolore volontario della veridicità, e questo dolore gli serve per uccidere la sua volontà personale e per preparare quel completo rovesciamento e quella completa conversione del suo essere, nel cui raggiungimento sta il senso vero e proprio della vita. (...) colui che volesse vivere schopenhauerianamente assomiglierebbe probabilmente più a un Mefistofele che a un Faust⁴⁹.

Quindi abbiamo Faust = uomo di Rousseau, Mefistofele = uomo di Schopenhauer. Tutto questo l'uomo di Goethe lo sa, lo conosce, meglio lo *capisce* bene, ma saprà andare ulte-

⁴⁶ *Ivi*, pp. 38-40.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*

riormente avanti, potrà *non uccidere la sua volontà personale*, la sua voglia di vita può spingerlo a prendere il proprio dolore, e farne una forza creatrice, che *affermi* la vita, così da poter arrivare a volersi, sino a ri-volersi, con tutto il dolore che c'è stato.

D'altronde, dei tre è l'unico a poterlo fare; ma è ancora presto per Nietzsche, che sta già chiaramente cercando nuove vie per uscire dal doloroso circolo della volontà schopenhaueriana che vuole se stessa. Fin dalle prime righe di questa inattuale si avverte la crisi dello scrittore, che si allontana lentamente ma inesorabilmente da quelli che erano i suoi punti cardine, Wagner e Schopenhauer. È già sufficiente notare che anche se quest'ultimo viene definito "educatore", non si parla *mai* della sua filosofia, forse perché Nietzsche in fondo non ha mai creduto nella totale negazione del valore della vita.

Seguendo il percorso arriviamo ad *Umano, troppo umano*, vol. II, *Opinioni e sentenze diverse*. Il nome di Goethe è ora associato a quello di Spinoza; si può notare che mentre nella III inattuale l'uomo di Schopenhauer è chiaramente preponderante sulle altre due figure, nel seguente aforisma non c'è più gerarchia. A volerlo cercare, potrebbe scoprirsi un cambiamento di situazione, effettivamente neanche troppo celato.

408. *Il viaggio nell'Ade*. Anch'io sono stato agli inferi, come Odisseo, e ci tornerò ancora più volte; e non solo montoni ho sacrificato per poter parlare con alcuni morti; bensì non ho risparmiato il mio stesso sangue. Quattro furono le coppie che a me, il sacrificante, non si negarono: Epicuro e Montaigne, Goethe e Spinoza, Platone e Rousseau, Pascal e Schopenhauer. Con queste devo discutere, quando ho peregrinato a lungo solo, da essi voglio farmi dare ragione e torto, essi voglio ascoltare, quando essi stessi si danno tra loro ragione e torto. Qualunque cosa io dica, decida, escogiti per me e per gli altri, su questi otto fisso gli occhi e vedo i loro fissi su di me. Vogliano i vivi perdonarmi se essi talvolta mi sembrano delle ombre, così sbiaditi e aduggiati, così inquieti e, ahimè! così avidi di vita: mentre quelli ancora mi sembrano così vivi, come se ora, *dopo* la morte, non potessero mai più stancarsi della vita. Ma è l'*eterna vitalità* che conta: che importa della "vita eterna" e della vita in genere!⁵⁰

Nietzsche è allievo? Seppure nella posizione subordinata che riserva a se stesso, non parla di imparare ma di *discutere*; Schopenhauer arriva in coppia, entro un circolo di persone. Non è più l'educatore. In queste righe non c'è *colpa* di essere, non c'è *dolore*. C'è invece la tappa di un cammino, che già prevedibilmente porta ad affermare la vita. Perché la scelta del *cammino* è già la volontà di *significare* tutto ciò che altrimenti sarebbe impossibile accettare. E se per ora la vita *ha* senso nel colloquio con eminenti persone non presenti, dopo aver "peregrinato a lungo solo", questo senso ha più importanza della vita stessa, non perché colpevole ma perché *vuoto da riempire*.
Di contenuti.

⁵⁰ Friedrich Nietzsche, *Umano, troppo umano*, vol. II, Milano, Adelphi 2001, p. 129.

In linea diretta con il precedente aforisma, tanto da poter pensare ad una comune nascita, ma ad una diversa rielaborazione, è il seguente, tratto da *Aurora*.

481. *Due tedeschi*. Se si confrontano Kant e Schopenhauer con Platone, Spinoza, Pascal, Rousseau, Goethe, tenendo presente la loro anima e non il loro ingegno, i primi di questi pensatori appariranno in svantaggio: i loro pensieri non costituiscono un'appassionata storia di anime, non c'è alcun romanzo, né crisi, né catastrofi, né ore mortali da doversi indovinare in essi, il loro pensiero non è al tempo stesso un'involontaria biografia di un'anima, bensì, nel caso di Kant, la storia di un *cervello*, e nel caso di Schopenhauer, è la descrizione e il rispecchiamento di un carattere ("immutabile") e la gioia dello "specchio" medesimo, cioè di un intelletto superiore. Quando traluce nei suoi pensieri, Kant appare prode e onorabile nel miglior senso della parola, ma insignificante: manca di vastità e di potenza; non ha vissuto troppe esperienze e il suo modo di lavorare non gli dà *tempo* per vivere qualche cosa, – penso, ovviamente, non a grossolane "esperienze" esteriori, ma alle fatalità e agli squilibri in cui incorre la vita più solitaria e più silenziosa, che ha tutto il tempo per consumarsi nella passione del pensiero. Su di lui, Schopenhauer ha un vantaggio: egli possiede, se non altro, una certa *impetuosa bruttezza* naturale, nell'odio, nella brama, nella vanità, nella diffidenza, è impiantato in modo un po' più rozzo, non senza tempo e agi per questa selvatichezza. Ma gli manca lo "sviluppo", che pure mancava nell'orizzonte del suo pensiero; egli non aveva "storia"⁵¹.

La critica a Schopenhauer sulla mancanza di "sviluppo" denota un processo dialettico attraverso il quale Nietzsche può superarlo; possiamo pensare in questo caso che la stessa incapacità di "superarsi" sia stata attribuita a Kant. Nessuno dei due ha pensato alla conoscenza come un percorso, così che il primo non ha potuto "vivere qualche cosa", ed il secondo "non aveva "storia"".

Mi sembra importante qui notare che nella filosofia di Kant e dopo in quella di Schopenhauer esiste un *dover essere* contrapposto ad un *essere* che però è male, è necessariamente peccatore e/o insoddisfatto e deve trovare correzione in una condotta descritta da alcuni modelli, definita in tipologie di comportamento.

In una visione del mondo che proponga un "dover essere", un "come essere", poiché così come si vede la realtà è male, ognuno di noi è peccatore, ognuno di noi può *fare* il male; ovvero all'interno del Male Radicale manca l'elemento umano, che è l'*errare*. Errare, nel duplice senso del dare nuovi contenuti (nuovi in quanto interni, semplicemente *personali*, semplicemente umani), cioè del significarsi; e del percorrere senza un fine, cioè dell'esistere come viandante⁵².

Né Kant né Schopenhauer hanno fatto della propria vita un cammino, entrambi sono "senza biografia"; il primo perché non ha fatto del proprio pensiero una "passione", il secondo perché non ha fatto della propria "passione" un pensiero. Manca ad entrambi l'elemento umano, il *poter essere*, l'esistere di persone tra persone.

⁵¹ Friedrich Nietzsche, *Aurora*, Milano, Adelphi 2001, p. 232.

⁵² In tutto questo lavoro cercherò di usare il termine errare nell'accezione qui proposta.

Spinoza e Goethe vengono accomunati da Nietzsche perché hanno in qualche modo fatto della loro vita un percorso; che è la possibilità di *fare* storia. Questa storia è l'elemento umano del loro pensiero.

Significare equivale ad errare. Questo umanamente si può fare; si può fare solo umanamente.

Kant nella sua mancanza di “esperienza”, Schopenhauer nella sua mancanza di “sviluppo”, si sono sforzati di non errare, pensando che errare fosse sbagliare. E con il loro pensiero hanno cercato di indicare *la* strada giusta.

L'*errare* è positivo, in quanto porta vita. Nella sua duplice dimensione, l'errare va rispettato. Anche il proprio.

Da cos'altro potremmo partire, a cos'altro potremmo arrivare se non – all'*errare*?

Il fatto che l'umano *erri* non è né una colpa né il suo contrario, né un peccato né un non peccato. Non è neanche uno sbaglio.

A questo punto l'affermazione “La verità è un'illusione” può anche essere (e forse lo è) un pensiero *errato*.

Nella rappresentazione di una condotta ottimale, o di una tipologia caratteriale auspicabile; nel *dover essere* che tenta di prendere l'esistere e de-finirlo *per il bene*, si annida sempre un pericolo, nel migliore dei casi una banalizzazione.

L'umano non può essere rap-presentato, immaginato, perché equivale a falsarlo.

L'umano può essere solo capito, soprattutto nei suoi limiti, non può essere spiegato.

Farsene un'idea significa non capirlo, capirlo significa accettarlo senza conoscerlo.

Ecco perché lo stereotipo, sinanche il modello, rende dis-umano ciò che è umano.

Perché in quanto idea dà all'umano limiti che non gli appartengono, e non gli lascia la possibilità di manifestare i suoi naturali limiti.

Un modello *non può errare*. In questo senso è l'allievo che non rispetta il maestro, il che si verifica quanto più quest'ultimo sia venerato.

Nell'ammirazione e a maggior ragione nella venerazione va messa molta attenzione, per continuare a rispettare colui che è preso come modello. Perché facilmente nel modello non si vede più l'umano, o peggio lo si vede come uno sbaglio, lo si vede ma non si vorrebbe, lo si vede ma glielo si perdona.

È possibile capire la tragedia che qui si consuma?

Il pensar-si allievi può infine diventare una soluzione molto comoda, tanto da scivolare in un'ipocrita modestia figlia della paura del *darsi-in-pegno*, un tirarsi indietro che celi l'incapacità di impegnarsi.

Questo è il *noi* dal quale è coraggioso partire, nel caso anche fuggire.

Perché questo *noi* nel quale tutti incappiamo finisce per minare la fiducia in se stessi, la propria sicurezza, la tranquillità la possibilità dell'*errare*.

Questo *noi* spoglia l'umano di quel che di più bello c'è nella sua natura, una volta spogliato l'umano ha paura, non se la sente più di partire.

Da qui, l'assurdità insita nell'assoluto coraggio di restare. L'opinione comunemente diffusa che sia una vergogna partire.

Perché *errare* serve a conoscer-si *negli* altri, il *noi* a far-si ri-conoscere *dagli* altri.

Come sarebbe stato possibile arrivare all'errare senza il tentativo *errato* di Kant e di Schopenhauer?

Sempre in *Aurora* c'è un altro aforisma nel quale i nomi di Goethe e di Spinoza appaiono collegati. Anche questo può essere pensato in *continuum* ai precedenti, dunque come un unico pensiero posto in tre luoghi diversi.

497. *L'occhio purificante*. Prima che per qualsiasi altro, si dovrebbe parlare di "genio" per quegli uomini, quali Platone, Spinoza e Goethe, in cui lo spirito appare soltanto *lievemente annodato al carattere e al temperamento*, come un essere alato che con facilità può separarsi da quelli e innalzarsi, quindi, molto al di sopra di essi. Hanno parlato invece, con la massima vivacità, del loro "genio" proprio coloro che non *giunsero mai ad affrancarsi* dal proprio temperamento e arrivarono a dargli (come Schopenhauer) l'espressione più spirituale, più grande, più universale, anzi, in particolari circostanze, cosmica. Questi geni non potevano volare al di là di se stessi, ma credevano di trovarsi, di ritrovarsi, qualunque fosse la direzione del *loro* volo – è questa la loro "grandezza", e *può* essere grandezza! Gli altri a cui propriamente si addice questo nome possiedono l'*occhio puro, purificante*, che non sembra germinato dal loro temperamento e carattere, ma che, da questi affrancato e per lo più in una mite contraddizione con essi, guarda il mondo come un dio e ama questo dio. Ma anche per costoro un tale occhio non è stato donato tutt'a un tratto: v'è un esercizio, e una propedeutica del vedere, e chi ha la giusta fortuna, trova al tempo giusto anche un maestro della pura visione⁵³.

Mi sembra importante qui notare due cose.

La prima è che uno degli scopi principali che Nietzsche si prefigge in *Aurora* è teorizzare la conoscenza come supremo valore della vita. Dunque sviluppare la capacità di saper diventare altro da sé, ovvero di non lasciare che il proprio carattere ingabbi il proprio pensiero, ma raccontare invece la propria esperienza che provenga dalla "passione *del pensiero*"⁵⁴ (corsivo mio).

Nell'espressione "guarda il mondo come un dio e ama questo dio", riferita all'occhio purificante, mi sembra evidente la visione di Spinoza del Dio-Natura, *Deus sive Natura*, che è ciò che maggiormente lo collega a Goethe.

⁵³ F. Nietzsche, *Aurora*, cit., p. 237.

⁵⁴ V. aforisma precedente.

La seconda, conseguenza della prima, è che da questa prospettiva il mondo è visto nella sua necessità. Supera le spiegazioni – il carattere – per capire ciò che non può essere spiegato, cioè la parte più umana. Poiché vedere è sempre veder-si.

Resta però una domanda: l’“occhio puro” si impara, per questo è meno puro? No, proprio perché è *errando* che possiamo imparare.

E come imparare, senza dolore? È sempre e solo il dolore che può spingerti a liberarti da esso, solo *nel* dolore puoi capire e apprezzare il dolore. Rovesciarlo, prenderlo in mano e renderlo creatore. Sentirsi in grado di guardare il mondo come un dio.

È già terribilmente presente il presupposto dell’eterno ritorno.

C’è un ultimo aforisma nel quale Nietzsche cita sia Goethe che Spinoza, anni luce dopo *Aurora*, secoli dopo le posizioni che aveva in quegli anni. È nel *Crepuscolo degli idoli*. In un certo senso chiude il rapporto tra Goethe e Schopenhauer; entrambi vengono definiti “avvenimenti europei”, ma la “religione della redenzione” schopenhaueriana viene negata, anzi ancor di più, “si deve *negare per primo Schopenhauer...*”⁵⁵ e non negare la vita attraverso degli escamotage quali la volontà e la rappresentazione. Poiché ogni vita che nega merita di essere negata. In *Scorribande di un inattuale* possiamo pensare a Goethe e Schopenhauer come il rappresentante rispettivamente della vita ascendente e della vita discendente.

49. *Goethe* – non un avvenimento tedesco, ma europeo: un grandioso tentativo per superare il XVIII secolo con un ritorno alla natura, con uno spingersi *in alto*, alla naturalità del Rinascimento, una specie di autosuperamento da parte di questo secolo. – Di esso egli portava in sé gli istinti più forti: la sentimentalità, l’idolatria della natura, l’elemento antistorico, quello idealistico, quello non realistico e rivoluzionario (– quest’ultimo è soltanto una forma del non realistico). Prese in aiuto la storia, la scienza naturale, l’arte antica, pure Spinoza, e soprattutto l’attività pratica; si circondò soltanto di chiusi orizzonti; non si distaccò dalla vita, ma ci si mise dentro; non era privo di coraggio e prese tutto quanto era possibile sopra di sé, addosso a sé, in sé. Quel che lui voleva, era *totalità*; combatté la scissione tra ragione, sensualità, sentimento, volontà (– scissione predicata da *Kant* nella più scoraggiante scolastica, agli antipodi di Goethe); si disciplinò per la totalità, *creò* se stesso... Nel cuore di un’epoca non realistica nel suo modo di sentire, Goethe fu un realista convinto: disse sì a tutto quanto gli era affine sotto questo riguardo –, non ebbe alcun’esperienza più grande di quell’*ens realissimum* che va sotto il nome di Napoleone. Goethe concepì un uomo forte, di elevata cultura, esperto in ogni faccenda di questo mondo, che tiene in freno se stesso e ha il rispetto di sé, un uomo che può osare di concedersi tutto l’orizzonte e tutta la ricchezza della naturalità, che per questa naturalità è forte abbastanza; l’uomo tollerante non per la debolezza ma per la forza, perché sa usare a suo vantaggio ciò di cui perirebbe una natura media; l’uomo per cui non esiste più nulla di proibito, salvo la *debolezza*, si chiami essa vizio o virtù... Un tale spirito *divenuto libero* sta al centro del tutto con un fatalismo gioioso e fiducioso, nella *fede* che soltanto sia biasimevole quel che sta separato, che ogni cosa si redima e si affermi nel tutto – *egli non nega più...* Ma una fede siffatta è la più alta di tutte le fedi possibili: io l’ho battezzata con il nome di *Dioniso*. –⁵⁶

⁵⁵ F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, cit., p. 109.

⁵⁶ *Ivi*, p. 127.

Ora la volontà è di *non negare*; qui si può forse ritrovare l'uomo di Goethe della III inattuale? Sì, ma egli ha una nuova coscienza: ha *superato* Faust, vede il mondo in modo nuovo e continua a non negare la vita, ritorna alla natura per spingersi in realtà *più in alto*.

È Goethe l'uomo *divenuto libero* mediante una volontà che sempre afferma, vuole vita con un fatalismo gioioso, *chiamato Dioniso*. Ora anche Goethe è capace di azione creatrice, ora la rivoluzione si può fare senza distruggere, questa è la nuova coscienza di Nietzsche. In due parole, *Amor fati*.

La visione della natura come unità è fondamentale nel pensiero di Goethe, ed è riconosciuta come debito verso Spinoza. I punti in comune tra i due sono almeno cinque, divisi per chiarezza analitica ma indivisibili nel senso del pensare.

“Quel che lui voleva, era *totalità*”.

Goethe conobbe Spinoza nel 1773, a ventiquattro anni, e fece subito sua l'idea di un dio immanente e della natura come un tutto armonioso. La conseguenza naturale della visione monistica diventa l'accorgersi della necessità degli eventi, dovuti a leggi immutabili⁵⁷. Dunque, qualsiasi antropomorfismo di Dio o della natura non può che essere considerato assurdo, in quanto dovuto all'immaginazione umana. Con ciò si respinge anche la possibilità delle cause finali, cioè del finalismo, al quale si può credere solo se non si esce dall'ottica umana. La necessità degli eventi e l'immutabilità delle leggi naturali implicano l'illusorietà del libero arbitrio⁵⁸. Nelle parole di Goethe sulla Natura: “Obbediamo alle sue leggi, anche quando le resistiamo; operiamo *con* lei, anche quando vogliamo operare *contro* di lei” (WA, ii, XI, 6, 8) (preso dalla traduzione inglese).

“Non si distaccò dalla vita, ma ci si mise dentro”.

“Si disciplinò per la totalità, *creò* se stesso...”.

Quello che Goethe afferma in questa concezione della Natura, è la vita stessa. La vita affermata in ogni cosa ed immutabile in ogni dove.

Bisogna saper *pensare* la totalità, è in un certo senso il saper vedere con l'*occhio purificante* dell'aforisma 497 di *Aurora*, quello che va al di là del proprio esistere umano.

Solo così una persona può *creare* se stessa.

⁵⁷ “For both Goethe and Spinoza natural necessity is a deduction from the principle of the uniformity of nature, for nature can only remain constant (considered as a totality) provided it follows immutable laws”. David Bell, *Spinoza in Germany from 1670 to the age of Goethe*, London, Institute of Germanic studies, University of London 1984, p. 156.

⁵⁸ “Spinoza’s theory of freedom and necessity hinges on his definition of a “free” thing as that which exists solely according to its own nature (...) Acceptance of this all-pervading necessity means that it is absurd to conceive a freedom which is supposed to consist of complete independence of all laws (...) meaningful freedom is only possible where necessary law is perceived and willingly followed, in every sphere of human activity (...) Awareness of necessity and his limitations enables man to live a harmonious existence, which is the source of that peace of mind Spinoza and Goethe praised so highly”. *Ivi*, p. 166.

“Un tale spirito *divenuto libero*”.

Solo attraverso la consapevolezza dell'illusorietà del libero arbitrio; così, ogni azione diventa necessaria, così anche il passato è stato voluto. Affermato anch'esso nel dolore e nei momenti scuri, poiché vediamo la necessità di tutto ciò che ci circonda.

“Nella *fede* che soltanto sia biasimevole ciò che sta separato, che ogni cosa si redima nel tutto – *egli non nega più...*”.

Ecco perché Goethe è un tramite tra Nietzsche e Spinoza: questa fede che Goethe provò e con la quale amò tutto ciò che portava vita; la felicità di “non negare più”, profondamente legata al “fatalismo gioioso”, è influenzata dalla sua comunanza con Spinoza.

Secondo percorso

Data come base l'unione del tutto, Goethe intraprende un cammino che parte da Spinoza, che non si limita a procedere dal tutto alle parti, ma anche dalle più piccole parti al tutto.

In tale senso del pensare è possibile riconoscere l'unicità di ogni particolare.

Tutto questo è molto chiaro in alcuni passaggi manniani. Dopo aver definito in più punti Goethe discepolo di Spinoza⁵⁹, descrive con parole essenziali cosa li avvicinava e *perché*.

Natura. Goethe in fondo non è un uomo “paterno”, benché in parte riproduca, trasfigurandoli, elementi del carattere del padre: egli è un figlio di mamma, il figlio di Frau Aja, della gaia discendente di nonna Lindheymer, il beniamino un po' viziato della grande madre natura. In essa egli crede, a essa si sente legato e riconoscente. Di qui la sua sensibilità entusiasta, già nella prima giovinezza, per la filosofia di Spinoza, questo affettuoso consenso cui rimase fedele sino alla fine. L'idea a lui cara è la perfezione e la necessità di ogni cosa esistente, la concezione di un mondo libero da cause e da finalità ultime, nel quale sia il bene sia il male hanno propri diritti. “Noi lottiamo” dichiara “per la perfezione dell'opera d'arte in sé. Quelli invece” (i moralisti) “pensano alla sua efficacia sull'esterno, di cui il vero artista non si cura affatto, così come alla natura non importa creare un leone o un colibrì”. La non-finalità di ogni creazione artistica o naturale è per lui dunque massima suprema, ed egli considera il proprio talento poetico innato come pura natura, come un dono di quella madre benevola, la quale abbraccia indiffe-

⁵⁹ Vedi Thomas Mann, *Nobiltà dello spirito e altri saggi*, Verona, Mondadori 1997: p. 99 (da *Goethe e Tolstoj*): “La cristianità di Goethe appare manifesta nel rapporto pieno di ammirazione, da discepolo a maestro, che lo lega a Spinoza”; p. 115 (da *Goethe e Tolstoj*), “Goethe, infatti, quale discepolo di Spinoza, considerando le cause e gli scopi ultimi della natura finzioni antropomorfe, si allontanò dal concetto di un'umanità antropocentrica che tende a emanciparsi, che teleologicamente tutto riferisce a se stessa e vede nell'arte un'ancella di ciò che è utile all'uomo”; p. 163 (da “*Le affinità elettive*” di Goethe), “Goethe era un discepolo di Spinoza, e certo, se la separazione dualistica di Dio e natura è una condizione imprescindibile del cristianesimo, allora Spinoza era pagano, e Goethe con lui”.

rente il bene e il male. Qui sono le radici del suo precoce entusiasmo per Shakespeare, mentre nei tempi seguenti saranno l'estetismo naturale e l'antimoralismo di Goethe a esercitare un notevole influsso su Nietzsche l'immoralista⁶⁰.

Ecco un altro significato del tramite: Goethe è immoralista come Spinoza ed ha un estetismo naturale come Nietzsche; poiché è già la natura che va al di là del bene e del male, ed è compiuta e perfetta nella sua forma necessaria.

Continuando questo percorso, Nietzsche si formerà alla scuola goethiana (Mann a più riprese definirà quest'ultimo maestro del primo⁶¹), principalmente per lo stile e la psicologia.

Nei suoi [di Goethe] accostamenti volti a offrire una caratterizzazione psicologica riconosciamo chiaramente la scuola alla quale si è formato Nietzsche. La prosa di questi, infatti, si fonda con palese affinità su quella di Goethe (...) Il rapporto maestro-discepolo che intercorre fra Goethe e Nietzsche non è meno chiaro di quello fra Goethe e Lutero. "Cantilena: la pienezza dell'amore e d'ogni appassionata felicità eternando". Sono parole di Nietzsche, non è vero? Nossignori, sono di Goethe. Frequentissime risonanze di modi e di frasi usuali nella prosa di Goethe s'incontrano in Nietzsche, come, per dar solo un esempio, la caratteristica intromissione dell'espressione "com'è ragionevole" nel senso di "come nulla più che giusto e ragionevole"⁶².

È proprio di Mann pensare all'estetismo come alla prima forma di ribellione verso la morale tipica dell'età borghese, ribellione "in nome della bellezza⁶³"; e non è un caso che l'immoralista Nietzsche venga visto affine a Goethe anche per l'estetismo naturale, ed analizzato nella comunanza dello stile.

⁶⁰ *Ivi*, p. 354 (da *Goethe. Una fantasia*).

⁶¹ *Ivi*, p. 205 (da *Goethe, rappresentante dell'età borghese*), "L'artista deve avere delle origini, deve sapere da dove viene" ha detto Goethe. È la grande patria universale di cui siamo figli, il mondo spirituale borghese che, proprio in quanto mondo spirituale, è allo stesso tempo sovraborghese, e attraverso Nietzsche, il discepolo di Goethe, ci conduce in nuovi mondi postborghesi dell'avvenire, ancora innominati"; p. 231 (da *La carriera di Goethe in quanto scrittore*), "la sua [di Goethe] tendenza cosciente, il suo ideale educativo si volgono contro quanto è solamente etnico; in maniera molto simile a Nietzsche, che in ciò è suo perfetto discepolo, egli osserva l'elemento etnico barbarico come un esotismo che può destare curiosità, ma è incapace di soddisfare nell'intimo".

⁶² *Ivi*, p. 232 (da *La carriera di Goethe*).

⁶³ *Ivi*, vedi p. 1332 (da *La carriera di Nietzsche alla luce della nostra esperienza*).

Terzo percorso

C'è un ultimo significato che unisce Spinoza e Nietzsche mediante Goethe, ed è una piccola domanda, scritta per un personaggio de *Gli anni di noviziato di Wilhelm Meister*. Appare anche in *Poesia e verità*, proprio lì dove Goethe parla del suo amore per Spinoza.

Quelle meravigliose parole: “Chi ama veramente Dio non deve pretendere di essere da Lui riamato”, con tutti i presupposti sui quali si basa e con tutte le conseguenze che ne derivano, appagavano tutto il mio pensiero. Essere disinteressato in tutto, esserlo al massimo nell'amore e nell'amicizia, fu il mio desiderio più alto, la mia massima, la mia realizzazione, cosicché quelle ardite parole scritte più tardi: “Se io ti amo, che cosa ti importa?” mi sono venute direttamente dal cuore⁶⁴.

Questo è l'unico amore che libera, principalmente chi lo prova. È la vita che vuole *vita*, che *ama* vita⁶⁵. Dice *sì* e ama anche questo *sì*. Nel senso del pensare, è la domanda che porta dal bisogno di essere amati al bisogno di amare.

Nietzsche riprende questa domanda ne *La gaia scienza*, in senso anticristiano. Probabilmente non sapeva che Goethe l'aveva scritta sotto influenza spinoziana.

141. *Troppo orientale*. Come? Un Dio che ama gli uomini a condizione che abbiano fede in lui, e che fulmina con sguardi terribili e minacce chi non crede in questo amore! Come? Un amore patteggiato sarebbe il sentimento di un Dio onnipotente! Un amore che neppure è riuscito a padroneggiare il senso dell'onore e l'eccitata sete di vendetta! Com'è orientale tutto questo! “Se io ti amo, a te che importa?” è già una critica sufficiente di tutto il cristianesimo⁶⁶.

Possiamo pensare che l'amore così descritto da Goethe prima, Nietzsche poi, sia quanto di più lontano possa esserci da quello religioso, perché non ha condizioni e non chiede nulla, dunque non lega.

Chi ti ama non ti trattiene, ti lascia partire per ciò che sei. E lo fa soprattutto se non vede dove arriverai, anche perché non può saperlo finché non camminerai.

⁶⁴ Johann Wolfgang Goethe, *Dalla mia vita. Poesia e verità*, Torino, UTET 1966, p. 828.

⁶⁵ Una vita che ha bisogno di essere amata, in fondo non cerca vita (si vede quanto può essere pericolosa la compassione?). Innanzitutto non cerca se stessa. L'amore non si chiede. E non dirà mai *Amami*, perché è così che si distruggerebbe: non lascerebbe partire.

⁶⁶ F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., p. 172.

Si parte dal limite, che è la nostra grandezza, perché il fatto che ci sia ci dona l'opportunità di superarlo⁶⁷.

Esserne autocoscienti *sembra* rinuncia, rassegnazione, perché esso viene visto lucidamente, con tono neutro: e non si vede che è questo già un primo passo verso la grandezza, l'eterno sì dell'essere.

Non possiamo pensare a qualcosa che *non abbia* limiti⁶⁸, tutt'al più possiamo pensare a qualcosa che *non dovrebbe averne*; ciò che non è umano.

I limiti vanno visti per quello che siamo. In quanto vulnerabili, ci portano a dare loro un motivo che possa significarli. Che possa dare loro un senso per il fatto di essere così.

Trans-gredire il limite forse ci rivelerebbe che non c'è un non umano che sta fuori, come non è più umano ciò che sta dentro. Forse vedremmo che quanto di più umano si possa fare è superare i nostri limiti, ancora e sempre accettare differenza. Potremmo anche capire che qualcosa di non umano è proprio l'omo-logato, in quanto omo-logare = riconoscere omologo, cioè corrispondente, conforme a una legge, a un regolamento, a norme o disposizioni determinate. *L'umano non è omologabile*, nel senso che non necessita di un'autorità o di un organo competente che lo riconosca legittimo, valido. Perché l'umano non si può de-terminare.

Ogni limite non è un con-fine ma una soglia.

Il limite è la necessità dell'essere.

È dalla necessità dell'essere che viene l'*amor fati*.

La mia formula per la grandezza dell'uomo è *amor fati*: non volere nulla di diverso, né dietro né davanti a sé, per tutta l'eternità. Non solo sopportare, e tanto meno dissimulare, il necessario – tutto l'idealismo è una continua menzogna di fronte al necessario – ma *amarlo*...⁶⁹

⁶⁷ È dal limite che si parte, perché è il limite che per sua necessità chiede di “*essere significato*”. È lì e vuole un perché, in un certo senso il limite è il “perché?”. Questa domanda ci indica la strada. Sono le nostre debolezze significate che danno un senso al nostro percorso, al nostro esistere.

Errare è umano perché è un problema umano significare manchevolezze, anzi significarsi *nelle* manchevolezze. È un problema umano superare i limiti, anzi superarsi *nei* limiti.

Dunque, il percorso è la persona.

⁶⁸ Non si parla qui solo dei limiti come carenze, o difetti, ma anche del *limes*.

⁶⁹ Friedrich Nietzsche, *Ecce homo*, Milano, Adelphi 2003, p. 54.

Spinoza e Schopenhauer

Schopenhauer è il tramite fondamentale tra Spinoza e Nietzsche, almeno per quanto riguarda il discorso della volontà.

Nietzsche prende da Schopenhauer l'idea di essa, in questa acquisizione sta il conseguente antisocratismo.

Qui seguirò un unico percorso, che ha come tema la compassione. Farò cinque tappe: inizierò con un brano di Thomas Mann, nel quale il pensiero di Schopenhauer viene magistralmente delineato, così da farci capire perché conquistò Nietzsche ma anche perché poi cercò di allontanarsene.

Successivamente paragonerò il pensiero di Spinoza a quello schopenhaueriano, muovendo subito dopo una critica a Giuseppe Renzi.

Passerò ad analizzare gli aforismi nietzscheani nei quali parlando di Schopenhauer viene nominato anche Spinoza; essi sono due, uno presente ne *La gaia scienza*, l'altro nella *Genealogia della morale*; infine cercherò di mostrare perché la compassione non coglie la differenza dell'esistere umano.

Prima tappa

Il rapporto tra Schopenhauer e Nietzsche non si concluse mai, ed anche da posizioni antitetiche restarono sempre molto vicini. Senza il primo non avremmo avuto il secondo. Per capire cosa affascinò Nietzsche in quel filosofo e quali restarono i suoi debiti, vorrei inserire alcune pagine manniane di eccezionale chiarezza analitica. Si tratta di un passaggio lungo, ma merita di essere letto per intero, con scrupolosa attenzione.

Già in gioventù (a Gottingen, tra il 1809 e il 1811) si era dedicato [Schopenhauer] con interesse tutto personale allo studio di Platone e di Kant, e aveva prediletto sopra tutti gli altri questi due pensatori tanto lontani nello spazio e nel tempo. I risultati quasi identici ai quali i due erano pervenuti sembravano i più adatti a sostenere, giustificare, perfezionare quell'immagine del mondo che egli stesso portava in sé: nessuna meraviglia, quindi, che li chiamasse "i due più grandi filosofi d'Occidente". Da loro egli trasse tutto quello che poteva essergli utile, andando incontro, in ciò, al proprio bisogno di tradizione, anche se, per il suo temperamento più "moderno", tempestoso e appassionato, i risultati a cui pervenne furono del tutto diversi.

Ciò che egli prese furono le "idee" e la "cosa in sé". Ma con quest'ultima egli si permise qualcosa di molto audace, di quasi illecito, anche se sentito profondamente e con una forza di persuasione irresistibile. Egli la definì, le diede un nome, affermò – sebbene Kant avesse detto che non se ne poteva saper nulla – di conoscerla: era la *volontà*. La volontà è l'ultima e non ulteriormente riducibile causa prima

dell'essere, la sorgente di tutti i fenomeni, l'elemento generatore presente e attivo in ciascuno di essi, la forza suscitatrice di tutto il mondo visibile e di tutta la vita, poiché essa è volontà di vita, tanto che dire "volontà" equivale a dire "volontà di vita", e chi si serve di quest'ultima formula afferma un pleonismo. La volontà vuole sempre una cosa sola: la vita. E perché la vuole? Forse perché la trova così bella? Forse in seguito a una conoscenza obiettiva del suo valore? Oh, no! Ogni conoscenza è del tutto estranea alla volontà. La volontà non dipende da essa, è qualcosa di assolutamente originario e incondizionato, un impeto cieco, un *impulso* fondamentale e privo di cause, assolutamente immotivato, tanto lontano dal dipendere da un qualsiasi giudizio sul *valore* della vita che, anzi, ogni giudizio di tal genere dipende solo dal grado più o meno forte in cui essa, la volontà di vita, si manifesta.

La volontà dunque, questo "in sé delle cose" posto al di fuori dello spazio, del tempo e della causalità, desidera ciecamente e senza motivo, ma con una brama e con un desiderio selvaggi e irresistibili, la vita, l'*oggettivazione*, e questa si compie quando la primitiva unità si scinde in una molteplicità, quando cioè si attua quel processo che giustamente si definisce *principium individuationis*. La volontà di vita, per scontare questa sua brama, si oggettiva secondo questo principio e si suddivide in miriadi di parti del mondo fenomenico, nello spazio e nel tempo, pur rimanendo intera, attiva e presente nella più piccola e singola di esse. Il mondo è dunque in tutto e per tutto il prodotto e l'espressione della volontà, l'oggettivazione della volontà nello spazio e nel tempo. Ma esso è inoltre e nello stesso momento anche qualcos'altro, cioè *rappresentazione*, il modo in cui tu e io ci rappresentiamo il mondo e non solo il mondo ma anche noi stessi, in virtù della capacità conoscitiva dell'intelletto che la volontà, nei suoi più alti gradi di oggettivazione, si è creata per esserne illuminata e guidata. Bisogna ora spiegare l'espressione "più alti gradi": Schopenhauer, spirito tanto mistico quanto estremamente moderno e nutrito di scienze naturali, introdusse nella propria cosmogonia della volontà, nell'infinito moltiplicarsi delle sue emanazioni, il concetto di *evoluzione*. Lo fece per amore di quell'elemento filosofico che aveva tratto da Platone, cioè le "idee". Nell'ammettere o nello stabilire una scala e una successione nella molteplicità delle oggettivazioni della volontà, egli guadagnò o, se si vuole, salvò le "idee", poiché proprio esse costituivano questa scala gerarchica delle oggettivazioni della volontà. Le cose singole non costituiscono un'oggettivazione del tutto adeguata della volontà, in quanto essa risulta turbata dalle forme della nostra conoscenza. In verità noi non saremmo in grado di conoscere nessun "esemplare", nessun fatto, nessun mutamento, nessuna molteplicità, ma soltanto l'essere, la pura e immediata oggettivazione della volontà nei suoi gradi diversi, e quindi il nostro mondo sarebbe, per dirla con gli scolastici, un "*nunc stans*", un presente immobile di idee pure ed eterne.

Dunque la volontà, nei gradi più alti della sua individuazione, già negli animali ma specialmente nell'uomo, il più alto e complicato di tutti, al fine di rischiararsi e avere sicurezza e aiuto, accende il lume dell'intelletto, che rende il mondo rappresentazione. Si noti bene, non è l'intelletto a generare la volontà, ma proprio l'opposto. L'elemento primario e dominante non è l'intelletto, lo spirito, la conoscenza, ma la volontà. L'intelletto è stato creato per servirla. Né avrebbe potuto del resto essere altrimenti, dato che la conoscenza stessa appartiene all'oggettivazione della volontà nei suoi gradi più alti e quindi, mancando questa, non avrebbe alcuna possibilità di esistere. In un mondo che è in tutto e per tutto opera della volontà, dell'assoluto impulso vitale, privo di motivo, di fondamento, di valutazione, è naturale che all'intelletto competa soltanto il secondo posto. Sensibilità, nervi, cervello, esattamente come altre parti dell'essere organico – in maniera non diversa, cioè, dall'apparato sessuale, che costituisce il con-trapposto, il polo antitetico del cervello conoscente –, sono espressione della volontà a un determinato grado del suo oggettivarsi. La rappresentazione che nasce per opera loro non è fine a se stessa, ma è a servizio della volontà, uno strumento, come tutti gli altri, attraverso il quale essa raggiunge i propri fini. Questo rapporto fra intelletto e volontà, questa convenzione schopenhaueriana per cui il primo non è che uno strumento della seconda, racchiude in sé molta comicità e molta umiliante miseria, e paralizza ogni tendenza e capacità dell'uomo di crearsi qualche illusione e credere che la volontà segua nel proprio operare le istruzioni e i contenuti del proprio

intelletto. Per il nostro filosofo è vero infatti il contrario: l'intelletto, a parte il suo compito di illuminare un poco le più immediate vicinanze della volontà, aiutandola nei gradi più alti della sua lotta per la vita, esiste solo per farle delle prediche, giustificarla, attribuirle motivazioni "moralì": in breve, per razionalizzare i nostri impulsi. È una posizione molto simile a quella dei filosofi cristiani del Medioevo, i quali erano convinti che sarebbero divenuti preda del diavolo se si fossero allontanati dal principio secondo cui la ragione esiste solo e unicamente per fare l'apologia della fede. Avrebbero dovuto dirlo a Kant! E tuttavia Schopenhauer, che aveva derivato la "cosa in sé" da Kant e le "idee" da Platone, era convinto, pur valutando così la ragione, di essere platonico e kantiano.

Era, la sua, una valutazione decisamente *pessimistica*; e infatti non c'è manuale che non insegni due cose: primo, che Schopenhauer è il filosofo della volontà; secondo, che è il filosofo del pessimismo. Ma non si può dire che l'una preceda l'altra, in quanto si tratta della medesima cosa. Schopenhauer fu la seconda perché e in quanto fu la prima: fu necessariamente pessimista, per il fatto stesso di essere il filosofo e lo psicologo della volontà. La volontà, in quanto opposto di una condizione di riposo e di appagamento, è per sua stessa natura fondamentalmente infelice; essa è irrequietezza, aspirazione verso qualcosa, bisogno, anelito, brama, desiderio, sofferenza, e un mondo della volontà non può essere altro che un mondo del dolore. Oggettivandosi in tutto ciò che esiste, la volontà espia questa sua brama metafisica nel mondo fisico: ed "espia", nel senso letterale del termine, in modo terribile nel mondo e per opera del mondo da lei stessa creato e che, in quanto prodotto della brama e del tormento, è un mondo d'orrore. Mentre dunque la volontà si fa mondo secondo il *principium individuationis*, frammentandosi nel molteplice, dimentica della propria primitiva unità, essa diventa, pur rimanendo *una* anche così sminuzzata, una volontà divisa in milioni di forme e in lotta con se stessa. Una tale volontà cerca, non riconoscendosi, di soddisfare se stessa in ognuna delle forme che ha assunto, cerca, per così dire, il proprio "posto al sole" a spese di un'altra forma, o meglio di tutte le altre, e così non fa che affondare di continuo i denti nelle proprie carni, simile a quel dannato del Tartaro che divorava avidamente se stesso. Bisogna intendere ciò letteralmente. Le "idee" di Platone sono divenute in Schopenhauer irrimediabilmente voraci, poiché, come gradi di oggettivazione della volontà, si disputano fra loro la materia, lo spazio, il tempo. Il mondo vegetale deve servire di nutrimento al mondo animale, ogni animale essere a sua volta preda e nutrimento di un altro animale, e così la volontà di vita si alimenta continuamente di se stessa. L'uomo, infine, considera il tutto creato apposta per lui, per suo uso, ma a sua volta porta alla più cruda evidenza la terribilità della lotta di tutti contro tutti, l'autoseparazione della volontà, la verità del motto: "*Homo homini lupus*"⁷⁰.

Oggettivazione della volontà nello spazio e nel tempo; essa è divisa in milioni di forme e in lotta con se stessa. Il mondo come volontà ("cosa in sé" kantiana) che rappresenta se stessa in gradi di oggettivazione ("idee" platoniche) che non si riconoscono come nascenti da un'unica volontà.

Non se ne esce. Si può forse cercare di pensare ad una volontà che voglia *altro da sé*, che non sia un impulso cieco ma sappia andare al di là di sé e fare qualcosa di sé.

Proprio perché Nietzsche intraprese questo cammino per allontanarsi da Schopenhauer, possiamo ora cercare di avvicinarlo a Spinoza.

⁷⁰ T. Mann, *Nobiltà dello spirito*, cit., pp. 1245-1249 (da Schopenhauer).

Seconda tappa

La fondamentale somiglianza tra Schopenhauer e Spinoza è il monismo assoluto, la non divisione del mondo. Il primo ne parla proprio in via di principio: lo stesso mondo è sia sensibile che sovrasensibile, tutto è volontà. Il secondo vede la non divisione nel *Deus sive Natura*. La Sostanza si esplica nei modi, *tutti*, dunque niente dualismo Dio/mondo: immanentismo.

Forse è proprio grazie a questa base comune che possiamo ora elencare almeno tre grandi differenze, che fanno del primo il filosofo del pessimismo (ma proprio *perché* è il filosofo della volontà); del secondo, a mio avviso, il filosofo della *multitudo*.

Il primo dice: la volontà è l'essenza delle cose, è il mondo visto dal di dentro. *È già*, esiste in sé, non è dell'umano; nell'umano (e in tutto il resto) semplicemente si oggettiva. La suddivisione in miriadi di parti, nello spazio e nel tempo, è il prezzo che la volontà paga per avere vita.

Il secondo dice: la Sostanza non ha né volontà né intelletto. Ci sono solo *le* volontà molteplici dei modi; ma sono *dei* e *nei* modi, nei quali non si può stabilire *una* gerarchia tra intelletto e volontà. La Sostanza sussiste nel dinamismo dei suoi modi, non è *altro da*.

Il primo dice: non c'è distinzione di *mondi*, ma distinzione interno/esterno, cioè essenza/apparenza.

La volontà è rappresentata oggettivandosi nel mondo, così come la vediamo, così come ce ne facciamo un'idea.

Il secondo dice: È superato anche il dualismo corpo/mente, oltre a quello Dio/mondo. Non c'è distinzione interno/esterno, non può esserci perché *noi siamo modi della Sostanza*.

Non c'è una forza che si oggettiva in noi, non siamo una rappresentazione di volontà, ma siamo un modo *con* volontà e intelletto. Non si può parlare di apparenza, tutt'al più essa non è diversa dalla Sostanza.

Il primo conclude: interpretando la volontà come essenza del mondo, concepisco quest'ultimo come illusione, apparenza, rappresentazione. Se la volontà è una, tutto è rappresentazione.

Il secondo commenta: se invece le volontà molteplici esprimono la Sostanza nei vari modi di esistere, essenza/apparenza *non ha più senso*.

Terza tappa

Esiste anche una letteratura che propone uno Spinoza vicino al pensiero di Schopenhauer, che sappia io delimitata ai primi del Novecento italiano, ma secondo me forza (non di poco) alcune prospettive spinoziane⁷¹.

Prendo l'interpretazione di Giuseppe Rensi, legata ancora all'idea di uno Spinoza santo e reietto, benevolo e osteggiato da tutti e da tutto, vittima, che culmina in una definizione assolutamente inequivoca della sua filosofia: misticismo ateo.

Il punto principale di questa interpretazione che mi sento di criticare è l'idea che una volontà cieca originaria sia come l'assenza di volontà. Ma pensare ad una volontà (che non è Dio) che semplicemente si rappresenta è ben diverso dal pensare ad un dio immanente che non ha volontà né intelletto. Che senso ha allora il passo "Dire con Schopenhauer che il mondo è originato dalla volontà, ma questa è cieca, non agisce per fini come la nostra, vuole per volere, cioè senza scopo fuori di sé, e dire con Spinoza, da lui tanto avversato, che la natura naturante non ha volontà né intelletto, è la stessa cosa"⁷²? Se si sta parlando con Spinoza di immanentismo, non serve più chiedersi se il mondo è voluto non voluto o voluto ciecamente.

Proprio perché al di fuori dei modi *non c'è volontà* per Spinoza, mentre per Schopenhauer essa si oggettiva poiché ciò che brama è la vita, anche il passo: "La nostra essenza (e l'essenza di ogni cosa), come di continuo dice Spinoza, dando così alla sua dottrina un'impronta nettamente e schopenhauerianamente volontaristica, è *conatus, appetitus, cupiditas*"⁷³ va preso molto relativamente. La volontà spinoziana non vuole per volere, non è volontà cieca, non sussiste all'infuori dei modi. Anzi solo il modo può avere volontà.

Contrapposta dunque a quella schopenhaueriana, questa concezione spinoziana, legata all'idea di libertà umana esplicantesi nell'espressione necessaria della propria natura, ci porta a capire il perché di due fatti tra loro collegati: primo, perché quando Nietzsche definì Spinoza suo precursore, elencò tra i cinque punti da entrambi negati anche il di-

⁷¹ Vedi Giuseppe Rensi, *Spinoza*, a cura di Aniello Montano, Milano, Guerrini e associati, 1993. Tra queste forzature ce n'è una che a mio avviso rimane molto interessante, pur riconoscendo l'arbitrarietà dell'interpretazione, che vuole Spinoza all'interno della visuale dell'"eterno ritorno": "Così dalla concezione che causa = "ratio", che l'Essere è come una figura geometrica da cui i singoli eventi discendono, o in cui *sono* d'un presente intemporale, come da o in un triangolo, anche se non ancora dedotti, i teoremi che vi si riferiscono, scaturisce questa sublime visuale spinoziana del Tutto immobile nel suo intemporalmente eterno getto di cose, di eventi, di vite. È la visuale antica dell'"eterno ritorno". È la visuale di tutti i grandi spiriti [ed elenca, di seguito: Empedocle, Lucrezio, Seneca, Tacito, Marco Aurelio, *Ecclesiaste*, Carducci, Graf]."; p. 87.

⁷² *Ivi*, p. 92.

⁷³ *Ivi*, p. 103.

sinteresse (*das Unegoistische*⁷⁴); secondo, perché nei due aforismi che parlano principalmente di Schopenhauer nei quali compare il nome di Spinoza, la pietra di paragone è sempre la *compassione*, la quale viene puntualmente svalutata come ciò che in ultima analisi nega la vita.

Quarta tappa

Anche ammesso che la vita sia dolore, perché questo dovrebbe portarci a compatire? Perché si dovrebbe soffrire-con?

Non è lo stesso dolore un elemento umano che nel suo manifestarsi afferma la vita?

Dunque, chi l'ha detto che il dolore *sia male*? Che debba essere lenito?

Estremizzando il discorso, chi potrebbe dire che una volontà cieca effettivamente andrebbe sempre e comunque negata?

Una vita che si vuole davvero è innanzitutto conscia del dolore, e l'accetta fino in fondo, poiché vivendo nella sua dimensione, come in quella della gioia del resto, la vita si sta dicendo di sì.

Vivere la possibilità del dolore e della gioia significa rendere autentica l'esistenza, significa *capire* l'umano.

Chi capisce non può compatire, perché il dolore può anche essere un bene per la vita, perché anche il dolore porta vita.

Dei due aforismi riguardanti Schopenhauer, nei quali compare Spinoza, il primo è ne *La gaia scienza*. Parla dei suoi discepoli e di come ne abbiano inevitabilmente volgarizzato la filosofia. Il discorso si sofferma poi su Wagner, che secondo Nietzsche si è semplicemente fatto sviare da Schopenhauer, senza mai però negare la vita.

parliamo del più famoso tra gli schopenhaueriani viventi, Richard Wagner. – A lui è accaduto quel che già è occorso a parecchi artisti; egli si ingannò sul senso delle figure che aveva creato e non seppe discernere l'inespressa filosofia della sua stessa arte. Richard Wagner si è lasciato sviare da Hegel fino a metà della sua vita; ancora una volta fece lo stesso errore, quando più tardi lesse nelle sue figure la dottrina di Schopenhauer e cominciò a darsi formule come “volontà”, “genio” e “compassione”. Ciò nonostante, resta vero che nulla è esattamente tanto contrario allo spirito di Schopenhauer, quanto le caratteristiche wagneriane negli eroi di Wagner: mi riferisco all'innocenza dell'egoismo più alto, alla fede nella grande passione come bene in sé, in una parola, a quel che v'è di sigfridiano nel volto dei suoi eroi. “Tutto ciò sa molto più di Spinoza che di me”, direbbe forse Schopenhauer⁷⁵.

⁷⁴ Vedi nota 19.

⁷⁵ F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., p. 134.

In Spinoza c'è l'egoismo nel senso dell'autocoscienza della realizzazione, del perseverare nell'essere se stessi, del *conatus*.

Non è esattamente neanche egoismo ma appetito per la vita, innanzitutto per la propria; c'è poi la passione come bene, non nociva, come invece non è assolutamente presente in Wagner, nel quale la grande passione è appunto un sintomo di decadenza, che lui abbraccia con tutto il suo senso tragico.

Ma ancora una volta, questi fraintendimenti vanno anche bene nel momento in cui servono per la vita.

Non importa che come pensatore molto spesso non sia nel giusto [si riferisce a Wagner]; giustizia e pazienza non fanno *per lui*. Basta che la sua vita sia giusta e giustificata davanti a se stessa – questa vita che grida ad ognuno di noi: “Sii uomo e non seguire me, ma te! Ma te!”. Anche la *nostra* vita deve essere giustificata davanti a noi stessi! Anche noi dobbiamo, liberi e impavidi, in una innocente aderenza a noi stessi, dal nostro intimo crescere e fiorire!⁷⁶

Wagner ha una concezione vitalistica del dolore; questo è già sufficiente perché nella sua opera non si trovi la volontà cosciente di annullarsi, di negare la vita.

L'altro aforisma è molto più esplicito e diretto, chiude i conti con la morale in generale, quella schopenhaueriana in particolare; attacca senza riserve la compassione come valore, in quanto *grande* pericolo dell'umanità.

Si trova nella prefazione alla *Genealogia della morale*; il discorso è incentrato sulla morale e le sue conseguenze. Nel punto precedente a questo, Nietzsche ci racconta di come, leggendo il volumetto *Origine dei sentimenti morali* di Paul Rée (quindi nel 1877) gli fosse venuto per la prima volta l'impulso a scrivere qualcuna delle sue ipotesi sulla genesi della morale. Poi però mette in discussione direttamente il *valore* della morale.

In fondo, proprio in quel tempo avevo in animo qualcosa di molto più importante che una congerie di ipotesi mie o altrui sull'origine della morale (o, più esattamente, questa seconda cosa soltanto in vista di un fine per il quale essa rappresenta un mezzo tra molti). Per me era in questione il *valore* della morale – e a questo riguardo dovevo fare i conti quasi unicamente con il mio grande maestro Schopenhauer, a cui si rivolge quel libro [*Umano, troppo umano*, (vol. I)], la passione e la segreta opposizione di quel libro, come a un contemporaneo (– anche quel libro, infatti, era uno “scritto polemico”). Si trattava, in special modo, del valore del “non egoistico”, degli istinti di compassione, di autonegazione e di autosacrificio, che proprio Schopenhauer aveva così lungamente rivestiti d'oro, divinizzati e trasportati nella trascendenza, finché gli restarono, in conclusione, come quei “valori in sé”, sulla base dei quali *disse di no* alla vita e anche a se stesso. Ma precisamente contro *questi* istinti parlava in me un sospetto sempre più radicato, uno scetticismo intento a scavare sempre più a fondo! Precisamente qui vedevo il *grande* pericolo dell'umanità, la sua più sublime tentazione e seduzione – verso che cosa poi? Verso il nulla? – precisamente qui vedevo il principio della fine, il momento dell'arresto, la stanchezza

⁷⁶ *Ibid.*

che volge indietro lo sguardo, la volontà che si rivolta *contro* la vita, l'ultima malattia che dolcemente e melanconicamente si annuncia: vidi nella morale della compassione, che si andava estendendo sempre di più, che aggranfiava e ammaliava persino i filosofi, il sintomo più inquietante della nostra cultura europea, divenuta inquietante, forse il suo tortuoso cammino verso un nuovo buddhismo? Verso un buddhismo europeo? Verso il – nichilismo? ...⁷⁷

Più chiaro di così non potrebbe essere.

Ci fa capire che nichilista non lo è mai stato, appena ha visto qualcuno che la pensava come lui lo ha salutato entusiasticamente come un compagno delle sue solitudini, salvo poi allontanarsene⁷⁸. Nietzsche nella vita ha fatto quello che ogni suo seguace dovrebbe fare: egli è forse l'unico filosofo che libera anche da se stesso.

La volontà di cui parla Spinoza nega a chiare lettere il nulla; egli mette come agente di volontà l'esistente stesso, cioè la natura naturata, parla di una forza affermatrice, autoaffermatrice. È il nonno del superuomo. La volontà così intesa è senza morale.

Schopenhauer vede una volontà che vuole nulla, che tende all'autonegazione come un'azione positiva. In questo caso la volontà segue la morale della compassione.

Questa capitale differenza era lucidamente presente nei pensieri di Nietzsche, che infatti conclude l'aforisma dicendo:

Questa moderna filosofica predilezione e sopravvalutazione della compassione è infatti qualcosa di nuovo: proprio sulla *manca* di valore della compassione sino a oggi i filosofi si erano trovati d'accordo. Mi limito a citare Platone, Spinoza, Laroche Foucauld e Kant, quattro spiriti quanto più è possibile diversi tra loro, ma in una cosa identici: nel disprezzare la compassione. –⁷⁹

Appunto. E per essere diversi, questi personaggi lo sono proprio tanto, il che dimostra che l'"anticompassione" è una scelta di vita che poi può adattarsi davvero ad ogni tipo di pensiero. È vita che vuole vita, anche negli altri.

Allora l'autosacrificio diventa tutt'al più una *tentazione*; ognuno di noi ha provato talvolta il desiderio irrefrenabile di compatire, vedendo delle situazioni chiaramente ipocrite, di lasciarsi andare a questo sentimento assurdo e porgere la spalla a delle lacrime che poco avevano più che vanità nel loro scorrere.

L'ipocrisia del vittimismo si sposa bene con l'autocompiacimento dei pietisti.

Ma si sa chiaramente che porgere la spalla significa potenzialmente diventare il carnefice di colui che stai consolando? Anche se il meccanismo non si verificasse sempre, il rischio sarebbe comunque molto alto. Bisogna saper scegliere chi e come consolare, poiché stiamo parlando di un'arte.

⁷⁷ F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., p. 7.

⁷⁸ Vedi nota 19.

⁷⁹ Vedi nota 77.

Ma prima ancora di farlo, usciamo dal sistema dell'odio, cerchiamo di non vedere nell'ottica vittima/carnefice: nel momento in cui il dolore in qualcuno ci appaia come qualcosa che nonostante tutto, sta portando vita, allora siamo davvero in grado di consolare.

Quinta tappa

La compassione nega la vita, in chi la esercita e in chi la riceve, perché segue la strada più semplice e socialmente approvata: non capire l'umano.

Proviamo un attimo ad uscire dal gruppo, dal sistema autoequilibrantesi dei *noi*, tra i quali c'è tolleranza e reciproco rispetto.

Ciò che ognuno ha potuto vedere sempre in ogni persona, da quando esistono persone, è che quello che abbiamo sempre con-diviso con altri è appunto il nostro esistere, è l'esistenza. Davanti ad essa non ha senso dire che Siamo tutti uguali, nemmeno dire che Siamo tutti diversi. Davanti ad essa semplicemente Siamo.

Questo è l'esistere che non necessita spiegazioni (comunque, non se ne possono dare), pensando il quale crollano le differenze che non siano *la* differenza stessa dell'esistere, che come tale *fa* differenza.

Tale differenza può essere colta. È terribilmente umana, è *la* grandezza umana. Si chiama anche limite.

Così abbiamo capito. Così, diventa spontaneo, naturale uscire dal "sistema dell'odio". Il dolore, visto con occhi nuovi, non è più dolore ma *esistere nella propria differenza*. Così siamo (davvero) umani.

Anzi a che servirebbe non credere in Dio se poi si restasse dentro il sistema dell'odio? Se si continuasse a pensare nei termini *buono malvagio, vittima carnefice, redentore peccatore*? Chi rimane legato a questi schemi, a prescindere dal fatto che si definisca ateo, agnostico o magari solo perplesso, è un *credente* perché ha legato la sua visione a qualcosa di più alto dell'umano stesso.

Guardare le persone con occhi umani vuol dire aspettarsi dagli altri *differenza, diversità*. Per questo, "*Che cos'è per te la cosa più umana?* Risparmiare vergogna a qualcuno⁸⁰".

⁸⁰ F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., p. 197.

Proprio perché vivere è in maniera inequivoca vivere *nella* differenza, “chi mira soltanto a incutere vergogna⁸¹” *non ha significato* se stesso, ma solo giudicato gli altri. Dunque, più che ignobile è fundamentalmente stupido.

Se il dolore diventa vivere nella propria differenza, ci si può rendere conto di quanto diventi pericolosa la compassione? Chi cerca vita la vuole anche negli altri! Forse prima di questo c'è un altro passo da fare, partire da sé. Non provare più vergogna davanti a se stessi, come *sigillo della raggiunta libertà*⁸².

Il dolore come esperienza non è necessariamente *male*. Il *male*, ciò che risulta del tutto distruttivo, è la vergogna, il disagio per il proprio esistere, la sensazione di inadeguatezza; questa sensazione blocca ogni possibile divenire.

Ciò che nega l'esistenza è il vergognarsi della propria differenza. Non cerca vita chi invece di dar corpo alla *differenza* arrivi a ripudiarla, a non volerla riconoscere, a zittirla in primo luogo nella voce del *noi*, in secondo luogo e di conseguenza nel negare le potenzialità del dolore, dunque infine nel com-patire senza in fondo mai *capire*.

Cosa conosce dell'umano chi non si sia mai confrontato in solitudine con il proprio dolore? Chi non abbia mai saputo sop-portare la sofferenza? Chi non abbia scandagliato per intero la profondità del proprio dolore non solo non può ri-voler-si, ma non può neanche capire cosa significhi voler-si, perché non ha iniziato a cercar-si.

D'altronde, anche per vivere la gioia ci vuole coraggio. Sembra quasi che per mostrarla sia sempre necessaria una componente di pudore, che abbia nel suo manifestarsi anche una parte di concessione da parte degli altri, di velato imbarazzo quando diventi intensa. Effettivamente però la gioia è molto più accettata, anche nella sua dimensione in-con-tenibile.

Insomma, vivere per intero un sentimento allontana dal *noi* – e più è forte, più diventa in-con-tenibile per gli altri, anche per chi ti abbia sempre capito.

⁸¹ *Ibid.*

⁸² *Ibid.*

Spinoza e Darwin

Darwin è indirettamente un altro tramite tra Nietzsche e Spinoza; o meglio il darwinismo sociale con cui Nietzsche si trovò a fare i conti ha dato luogo all'equivoco della conservazione, che egli pensò come facente parte dei dogmi dello spinozismo.

Questa è una delle quattro critiche che Nietzsche mosse a Spinoza, ma ho scelto di separarla dalle altre perché vede coinvolto un terzo protagonista.

Con Darwin parliamo di conservazione delle variazioni vantaggiose; con Spinoza di realizzazione, di autoaffermazione. Nietzsche ci porterà al farsi-altro, al voler-essere-in-potenza, alla possibilità del divenire come gioco creativo che non si conclude mai, ma anzi è la vita per come la si può volere.

Hanno seguito strade diverse, tre diverse cose erano cercate dal loro pensiero; dunque penso che avvicinare Spinoza a Darwin sia scorretto quanto pensare che Nietzsche e Spinoza abbiano espresso lo stesso concetto.

Qui c'è un percorso da seguire. Parte da una situazione, che esprimerò mediante i due aforismi nei quali Spinoza viene collegato all'autoconservazione ed al darwinismo; porta all'incontro, in successione, di tre autori: lo stesso Darwin, Heidegger, Deleuze.

Situazione

Ci sono due aforismi, vicini nel tempo, che vedono associati il darwinismo e Spinoza. Fanno parte dello stesso periodo (1885-7); non per niente hanno praticamente lo stesso tono.

Il primo si trova ne *La gaia scienza* (nel quinto e ultimo libro, aggiunto successivamente alla prima edizione che era formata solo di quattro libri, terminando con l'*Incipit tragoedia*; posteriore anche alla pubblicazione di *Al di là del bene e del male*). Questo aforisma si collega a quello che lo precede, *Dell'origine dei dotti*; è una critica alla figura del dotto, che nelle sue abitudini e nei modi di pensare *tradisce* sempre le proprie origini, che non necessitano effettivamente grandi natali. Tale discendenza può essere *colta sul fatto*; Nietzsche si abbandona a svariati esempi. Anzi, “non si è impunemente figli dei propri genitori”.

Restando impantanato nel “biologismo ereditario”, o nell’“ereditarietà biologica” che dir si voglia, in una sorta di darwinismo spicciolo e volgarizzato, nell’aforisma successivo, intitolato *Ancora una volta l’origine dei dotti*, inserisce nel contesto l’istinto di conservazione.

Voler conservare se stessi è l’espressione di uno stato estremamente penoso, di una limitazione del vero e proprio istinto basilare della vita che tende a un’*espansione di potenza*, e abbastanza spesso pone in questione e sacrifica, in questo suo volere, l’autoconservazione. Si prenda come sintomatico il fatto che alcuni filosofi, quali ad esempio il tisisco Spinoza, videro, non potevano non vedere, proprio nel cosiddetto istinto di conservazione, l’elemento decisivo – erano appunto uomini posti in condizioni estremamente penose⁸³.

L’istinto di conservazione sarebbe un “dogma dello spinozismo”, nel quale le moderne scienze naturali si sarebbero “impigliate”, ultima tra le altre il darwinismo, e “nel modo più grossolano”, “con la sua teoria inconcepibilmente unilaterale della “lotta per l’esistenza”.”

Perché si sono impigliate in questa sciocchezza? Probabilmente per la discendenza dei naturalisti.

Nietzsche conclude l’aforisma dicendo:

Nella natura non è l’estrema angustia a *dominare*, ma la sovrabbondanza, la prodigalità spinta fino all’assurdo. La lotta per la vita è soltanto un’*eccezione*, una provvisoria restrizione della volontà di vita; la grande e piccola lotta ruota ovunque attorno al prevalere, al crescere e all’espandersi, attorno alla potenza, conformemente alla volontà di potenza, che è appunto la volontà della vita⁸⁴.

Troviamo un aforisma molto simile, tanto da poter far pensare ad una comune nascita, in *Al di là del bene e del male*.

13. I fisiologi dovrebbero riflettere prima di stabilire l’istinto di conservazione come istinto cardinale di un essere organico. Un’entità vivente vuole soprattutto scatenare la sua forza – la vita stessa è volontà di potenza: – l’autoconservazione è soltanto una delle indirette e più frequenti *conseguenze* di ciò. – Insomma, in questo come in qualsiasi altro caso, guardiamoci dai principi teologici superflui! – quale è quello dell’autoconservazione (lo dobbiamo all’inconsequenza di Spinoza –). Così infatti vuole il metodo, che deve essere essenzialmente economia di principi⁸⁵.

È chiaro che Spinoza non ha mai parlato di “istinto di conservazione”, che questo equivoco nasce dal fatto che Nietzsche ha assimilato il pensiero spinoziano a quello che vedeva essere il darwinismo sociale, in questo modo però forzando il pensiero dello stesso Darwin.

⁸³ F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., p. 264.

⁸⁴ *Ivi*, p. 265.

⁸⁵ Friedrich Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, Milano, Adelphi 2002, pp. 18-9.

Primo incontro

Nella conservazione Nietzsche sente (a mio avviso, giustamente) una ritenzione di vita, una vita da usare con cautela, da non sprecare.

Mentre esattamente Spinoza vedeva l'essenza della vita nel *conatus*; si tratta di perseverare e non di conservare il proprio essere, che significa semplicemente *continuare a realizzarlo*, essere se stessi fino in fondo, non prescindere mai dalla propria natura – perché ammesso che qualcuno voglia prescindere dalla propria natura, si inganna due volte, la prima nel pensare di poterlo fare realmente, la seconda nel credere di farlo.

Con cosa potresti essere diverso da te stesso?

La dimensione che la volontà di potenza non condivide con il precetto spinoziano “l'essenza umana è potenza” è la volontà-di-essere-in-potenza, in quanto svincolamento dall'atto, in quanto preponderanza del divenire.

Possibilità che nell'*Etica* non troveremo, ma che ad ogni modo può accordarsi con molto di quanto vi è scritto.

Nell'*Autobiografia* di Darwin leggiamo il racconto della lunga gestazione de l'*Origine delle specie*:

poiché, date le mie lunghe osservazioni sulle abitudini degli animali e delle piante, mi trovavo nella buona disposizione mentale per valutare la lotta per l'esistenza cui ogni essere è sottoposto, fui subito colpito dall'idea che, in tali condizioni, le variazioni vantaggiose tendessero a essere conservate, e quelle sfavorevoli a essere distrutte⁸⁶.

Si evince chiaramente che la vita va conservata, va preservata.

Ognuno è sottoposto ad una lotta *per* la vita, ma non nel senso di una limitazione o di angustia; conservazione non come sintomo di debolezza, ma come volontà di ottimizzare e mantenere le “variazioni vantaggiose”, e distruggere quelle sfavorevoli.

Al di là di questa precisazione, effettivamente la “lotta per l'esistenza” è una prospettiva estremamente unilaterale, per il semplice motivo che lascia inespressa la volontà di ogni vita di volere altro da sé, al di là di sé.

A mio avviso, la visione nietzscheana mette proprio in discussione che ci siano *delle* condizioni ottimali dell'esistenza, vuole la possibilità continua del divenire.

⁸⁶ Charles Darwin, *Autobiografia (1809-1882)*, Torino, Einaudi 1974, p. 102.

Secondo incontro

Più forte della conservazione nel senso darwiniano, è l'autoaffermazione: "La vita non ha soltanto l'impulso all'autoconservazione, come ritiene Darwin, ma è autoaffermazione"⁸⁷.

Ogni mera conservazione della vita è già declino della vita. La potenza è il comando di avere più potenza⁸⁸.

Per affermarsi, ma solo in vista di un potenziamento, la vita tende anche a conservarsi. Conservazione nel senso di assicurazione della potenza raggiunta, in vista di elevarsi ancora⁸⁹.

Il potenziamento della potenza (...) è in sé al tempo stesso (...) conservazione della potenza. (...). Nietzsche parla delle condizioni della volontà di potenza chiamandole "condizioni di conservazione, di potenziamento". A ragion veduta, non dice qui condizione di conservazione e di potenziamento come se vi venisse messo insieme qualcosa di diverso, mentre v'è una sola cosa. (...) ogni mirare alla conservazione è soltanto finalizzato al potenziamento⁹⁰.

Con questa prospettiva possiamo pensare ad una concezione dell'essenza umana come potenza: il *conatus*, la potenza di ciascuno.

Se il *conatus* non fosse pensato come l'attuale essenza di una cosa; se non ritenessimo che "Ogni cosa, per quanto è in sé, si sforza di perseverare nel suo essere" e che "La forza con la quale ciascuna cosa si sforza di perseverare nel suo essere non è altro che la sua attuale essenza"⁹¹, non potremmo neanche provare ad arrivare al potenziamento della potenza, alla volontà di possibilità come tale.

⁸⁷ Martin Heidegger, *Nietzsche*, Milano, Adelphi 1995, p. 70.

⁸⁸ *Ivi*, p. 754.

⁸⁹ Proprio perché anche con Heidegger si parla di accrescimento, mi sembra eccessivo arrivare ad affermare che "La stessa teoria della volontà di potenza, che può sembrare originale (...), si riduce a dire, in forma imbruttita e irrozita, quello che con grande rigore e linguaggio lapidario aveva già detto Spinoza (...). Già Spinoza aveva detto che il punto più remoto che possiamo toccare verso le origini è il *conatus suum esse servandi*, e aveva dimostrato che solo questo bisogno pratico originario creava il valore e la prospettiva in tal senso e dunque, a seconda delle varie circostanze, tutto il vasto ventaglio dei valori e delle prospettive in sottordine". (Sossio Giametta, *Nietzsche il poeta, il moralista, il filosofo*, Milano, Garzanti 1991, pp. 119-120). È probabilmente troppo riduttivo dire che "Risalendo (...) verso la propria origine, l'uomo trova come termine ultimo il *conatus suum esse servandi* di Spinoza o la volontà di vivere di Schopenhauer o la volontà di potenza di Nietzsche, che sono in sostanza la stessa cosa, atteggiata in modi appena diversi" (p. 220). La dimensione del farsi-altro, del poter-essere-in-potenza, del volere oltre, in Spinoza è assente. Così come la volontà cieca, che vuole per volere e che non fa parte dell'essere umano, non esprime per nulla il pensiero nietzscheano, per nulla quello di Spinoza. Per entrambi è valido un discorso di volontà plurime e multiple.

⁹⁰ M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., pp. 754-756.

⁹¹ B. Spinoza, *Etica*, cit., III prop. VI e VII, pp. 178-179.

C'è un passo dell'*Etica*, che viene subito dopo le proposizioni appena citate, che secondo me illumina la lontananza di Spinoza dal pensiero di Darwin.

Questo sforzo [di perseverare nel proprio essere] si chiama Volontà quando si riferisce alla sola Mente; ma quando si riferisce simultaneamente alla Mente e al Corpo si chiama Appetito, che perciò non è altro che la stessa essenza dell'uomo, dalla cui natura seguono necessariamente le cose che servono alla sua conservazione; e perciò l'uomo è determinato a fare tali cose. Inoltre, tra l'appetito e la cupidità non vi è alcuna differenza se non che la Cupidità per lo più si riferisce agli uomini in quanto sono consapevoli dei loro appetiti, e perciò può essere così definita, e cioè *la Cupidità è l'appetito con la sua consapevolezza*. Risulta dunque da tutte queste cose che noi non cerchiamo, vogliamo, appetiamo, né desideriamo qualcosa perché riteniamo che sia buona; ma, al contrario, che noi giudichiamo buona qualcosa perché la cerchiamo, la vogliamo, la appetiamo e la desideriamo⁹².

Vorrei notare due cose: la prima è che la conservazione è finalizzata al perseverare nel proprio essere, è uno strumento e non un fine.

Il fine è la propria natura.

Di conseguenza, è l'Appetito ad essere legislatore. Non ci sono variazioni vantaggiose da conservare, ma l'essenza umana che cerca, vuole, appetisce e desidera e proprio per questo ritiene buono qualcosa.

Poiché l'essenza umana è potenza.

Terzo incontro

Dato che Spinoza ripeteva spesso che l'essenza umana è la potenza, intesa deleuzianamente questa affermazione può essere pensata in continuum alla volontà di potenza nietzscheana.

Definiamo la potenza come ciò che ciascuno può, come autoaffermazione, e fin qui abbiamo Spinoza; Nietzsche va oltre e parla di *espansione di potenza*, di potenza come divenire-altro.

Seguendo il pensiero di Deleuze, la potenza non può essere oggetto di volontà perché è per definizione ciò che possiedo.

non si può comprendere nulla di Nietzsche se si crede che la sua formula significhi solo l'operazione attraverso la quale ciascuno di noi tenderebbe verso la potenza. La potenza non è ciò che voglio, è per definizione ciò che possiedo. Ho questa o quella potenza ed essa è ciò che mi situa nella scala quantitativa degli esseri. Fare della potenza l'oggetto della volontà è un controsenso, si tratta proprio

⁹² *Ivi*, p. 180.

del contrario. È solo in seguito alla potenza che ho che voglio questo o quest'altro. Volontà di potenza significa dire che definiamo le cose, gli uomini, gli animali in seguito alla potenza effettiva che essi hanno. Ancora una volta siamo di fronte alla domanda: che cos'è un corpo? Non si tratta qui di una domanda morale del tipo "Che cosa devi in virtù della tua essenza...", si tratta bensì di ciò che puoi, tu, in virtù della tua potenza. Ecco dunque che la potenza costituisce la scala quantitativa degli esseri. È la quantità di potenza che distingue un esistente da un altro esistente. Spinoza afferma assai di sovente che l'essenza è la potenza⁹³.

Per tutti questi motivi Deleuze avvicina il concetto di volontà di potenza al *conatus* spinoziano.

Se v'è qualcosa che la formula "La potenza è l'essenza stessa" non vuole dire, se c'è qualcosa che questa formula non intende dire, questo qualcosa è: "Ciò che ciascuno vuole è il potere". Si vede qui ciò che ci dice Spinoza, e dopo di lui Nietzsche: ciò che le cose vogliono è la potenza. Il potere non ha niente a che fare con la potenza. Tutto ciò non significa che la potenza sia l'oggetto della volontà⁹⁴.

Dato però che la volontà di potenza, nelle parole di Nietzsche, è *espansione di potenza*, è voler scatenare la propria forza (in questo senso sopra parla della vita stessa come volontà di potenza), che come volontà crea, ma anche distrugge; la potenza non può essere né oggetto né soggetto di volontà, ma, esattamente, ciò che desideriamo oltre, in più, ancora.

⁹³ G. Deleuze, *Tre lezioni su Spinoza e Nietzsche*, cit., p. 8.

⁹⁴ *Ivi*, p. 1.

Spinoza e le critiche

L'entusiasmo di Nietzsche verso Spinoza non fu mai completo ed incondizionato, neppure nella celeberrima lettera ad Overbeck del luglio 1881⁹⁵. In ultima analisi c'è una grande critica che gli mosse, e che si definì in tre modalità. Nel senso del pensare erano però provenienti da un'unica matrice.

Queste modalità di critica sono molto importanti non tanto per la conoscenza che Nietzsche poteva avere di Spinoza, ma perché ci mostrano quello che aveva capito, quello che pensava di lui.

La prima polemica, l'unica esplicitamente diretta verso il sistema filosofico spinoziano, è contro l'*amor intellectualis dei*, proprio in quanto visto nella prospettiva dell'idealismo filosofico, che di conseguenza (punto due) elimina ogni sensualismo, toglie spazio alle passioni ed anzi le viviseziona mercé l'analisi. Ultima critica: solo un solitario come Spinoza avrebbe potuto ragionare in questi termini, ed è impossibile negare che nel suo eremitaggio si celasse anche una volontà di vendetta.

Dunque, qui seguirò un unico percorso articolato in tre tappe.

La prima passa per i due aforismi nei quali viene criticato l'*amor intellectualis dei*, poi farò quella che chiamo sosta, per cercare di capire lo Spinoza dell'idealismo tedesco.

La seconda tappa riguarda l'unico aforisma nel quale è preso in esame solo l'antisensualismo; qui farò una sosta per parlare di quello che Spinoza scrisse sulle passioni.

L'ultima tappa procede per i tre aforismi nei quali si parla di Spinoza come di un filosofo massimamente solitario. Farò infine una piccola aggiunta, mettendo un aforisma che parla della solitudine di Spinoza, ma non è una critica.

Prima tappa

Ci sono due aforismi nei quali viene direttamente criticato l'*amor dei intellectualis*. Il primo è nel quinto libro de *La gaia scienza*.

372. *Perché non siamo idealisti*. Un tempo i filosofi avevano paura dei sensi: abbiamo noi forse – disimparato troppo questa paura? Oggi noi siamo tutti quanti sensisti, noi uomini del presente e dell'avvenire in filosofia, *non* già secondo la teoria, ma secondo la prassi, la pratica... Quelli invece credevano

⁹⁵ Vedi nota 19.

di essere accalappiati dai sensi fuori dal *loro* mondo, il freddo mondo delle “idee”, in una pericolosa isola del Sud, dove, com’essi paventavano, le loro filosofiche virtù si sarebbero liquefatte quasi neve al sole. “Cera nelle orecchie” era, allora, quasi una condizione del filosofare; un autentico filosofo non porgeva più ascolto alla vita, in quanto la vita è musica; egli *negava* la musica della vita – è una vecchia superstizione filosofica che tutta la musica sia musica di sirene. – Ebbene, oggi noi siamo probabilmente propensi a giudicare precisamente nel senso opposto (cosa questa che potrebbe essere in sé altrettanto falsa): vale a dire che le *idee*, con tutto il loro gelido, anemico aspetto, sarebbero seduttrici peggiori dei sensi, e non solo a onta di questo aspetto – esse vissero sempre del “sangue” del filosofo, corrosero sempre i suoi sensi, sì, se si vuol credere a noi, perfino il suo stesso “cuore”. Questi vecchi filosofi erano senza cuore: filosofare fu sempre una specie di vampirismo. In certe figure, come anche in quella di Spinoza, non sentite qualcosa di profondamente enigmatico e sinistro? Non vedete il dramma che qui si sta rappresentando, il costante, *progressivo impallidire* – la desensualizzazione interpretata sempre più idealisticamente? Non subodorate la presenza, nello sfondo, di una qualche occulta succhiatrice di sangue, che comincia coi sensi, e infine non le avanzano, e non si lascia avanzare, altro che ossa e scricchiolii? – voglio dire categorie, formule, *parole* (infatti, mi si faccia venia, quel che *restò* di Spinoza, *amor intellectualis dei*, è uno scricchiolio, niente di più! Che cos’è *amor*, che cosa *deus*, se manca loro ogni goccia di sangue?...). *In summa*: ogni idealismo filosofico è stato fino a oggi qualcosa come una malattia, quando non fu, come nel caso di Platone, l’accorgimento di una salute esuberante e pericolosa, il timore della *strapotenza* dei sensi, la saggezza di un saggio socratico. – Forse è soltanto che noi moderni non siamo abbastanza sani *per sentire la necessità* dell’idealismo di Platone? E noi non temiamo i sensi, perché – –⁹⁶

L’altro aforisma si trova nel *Crepuscolo degli idoli*, è la conclusione di un discorso che parte qualche pagina prima, nel quale la visione nichilistica di Schopenhauer viene contrapposta a quella vitalistica di Platone.

Se Schopenhauer mette al servizio di una nichilistica svalutazione della vita proprio le istanze ad essa opposte, cioè la “volontà di vita” e più in generale ogni grande fatto culturale dell’umanità, quali l’arte, la conoscenza, la volontà di verità, in vista di una redenzione (cosa che Nietzsche chiama “la più grande, psicologica, falsificazione di moneta che, a eccezione del cristianesimo, si sia mai avuta nella storia⁹⁷”), Platone non solo è agli antipodi di ogni pensiero di “redenzione” della vita, ma ritiene che la *generazione*, dal massimo della sessualità fin su, al massimo della spiritualità, sia dovuta alla bellezza. Proprio la bellezza è l’esempio che porta Nietzsche paragonando il pensiero dei due filosofi. Molto lontano da Platone, Schopenhauer la esalta come la redentrica dal “punto focale della volontà”, dalla sessualità, cioè nella bellezza vede negato l’istinto della generazione, cosa questa che viene contraddetta già dalla stessa natura.

23. Platone va più lontano. Con un’innocenza per la quale si deve essere Greci e non “cristiani”, dice che non ci sarebbe una filosofia platonica se non ci fossero in Atene giovinetti così belli: il loro semplice aspetto è ciò che getta l’anima del filosofo in una ebbrezza erotica e non le dà tregua fintantoché essa non abbia affondato i semi di tutte le cose alte in così bel regno terrestre. Ecco un altro tipo di santo!

⁹⁶ F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., p. 306.

⁹⁷ F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, cit., p. 97.

– non si crede alla proprie orecchie, anche supposto che si creda a Platone. Si indovina, per lo meno, che in Atene si faceva filosofia *diversamente*, prima di tutto in maniera pubblica. Niente è meno greco che la ragnatela concettuale di un solitario, *amor intellectualis Dei* al modo di Spinoza. Filosofia, al modo di Platone, sarebbe piuttosto da definire come una competizione erotica, come un perfezionamento formativo e un'interiorizzazione dell'antica ginnastica agonale e dei suoi *presupposti*... Che cosa si sviluppò, infine, da questo erotismo filosofico di Platone? Una nuova forma artistica dell'agone greco, la dialettica. – Ricordo ancora, *contro* Schopenhauer e a onore di Platone, che anche tutta quanta la superiore cultura e letteratura della Francia *classica* si è sviluppata sul terreno dell'interesse sessuale. Si può cercare ovunque in essa la galanteria, i sensi, la competizione erotica, la “donna” – non si cercherà mai invano...⁹⁸

Sosta

L'idea dell'*Amor intellectualis Dei* che si evince da questi aforismi deriva palesemente da una sua presunta connessione con l'idealismo, soprattutto tedesco. Quando parla di “desensualizzazione interpretata sempre più idealisticamente”, Nietzsche si sta riferendo allo Spinoza dell'acosmismo, forte anche dell'opinione generalmente condivisa nella Germania del suo tempo che il filosofo di Voorburg fosse povero, malato, solitario, pensoso costantemente, ritirato e da pochi avvicinato. Ma il mito del filosofo misantropo e santo è stato sfatato.

L'acosmismo, come interpretazione del sistema spinoziano, porta ad almeno due effetti totalmente contrari a quanto scritto nell'*Etica*.

Solo un inveterato pregiudizio teologico può indurre a definire “acosmismo” lo spinozismo, a separare di nuovo – dopo tutto quanto Spinoza ha fatto per pervenire al concetto dell'unità del reale – Dio dall'universo infinito (ma Spinoza dice esplicitamente: “universum Deum esse”, Ep. XLIII), raggiungendo così due risultati entrambi contrari *toto coelo* allo spinozismo: il rinvio nell'“abisso dell'unica identità” della sostanza o Dio, la cui struttura qualitativamente differenziata è invece dimostrata dalla molteplicità infinita dei suoi attributi ciascuno dei quali costituisce una qualità ontologica determinata; e la nullificazione del finito, e con ciò stesso della materia, che Spinoza aveva invece reintegrato nella sua dignità. Il problema della “deduzione” del molteplice, della dimostrazione della derivazione del finito dall'infinito, è superato nello stesso momento in cui diventa chiaro che finito e infinito sono tra loro in un rapporto di reciproca implicazione, essendo l'uno il fondamento logico-ontologico dell'altro ed essendo l'altro il momento necessario di esplicazione del primo⁹⁹.

⁹⁸ *Ivi*, p. 98.

⁹⁹ Emilia Giancotti Boscherini, *Che cosa ha veramente detto Spinoza*, Roma, Ubaldini Editore 1972, pp. 33-34.

Non è un caso, ed anzi mi sembra significativo, che ogni interpretazione che avvicini Nietzsche a Spinoza tenda ad allontanare Spinoza da Hegel e più in generale dall'idealismo tedesco, proprio per i motivi esposti sopra.

Prendo ad esempio Karl Löwith, che nel suo *Spinoza. Deus sive natura*, capitolo conclusivo di *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, sostiene che l'autoaffermazione dell'unico è l'affermazione di ogni parziale:

l'autoaffermazione dell'unico e intero essere costituisce il fondamento chiaramente non-dialettico di ogni affermazione parziale e dell'universale impulso di ogni ente all'autoconservazione¹⁰⁰.

L'equivoco potrebbe essere nato dal fatto che nel molteplice, ovvero nell'esistere come modi di attributi divini, l'uomo perde la posizione primaria nella natura, la possibilità di un'alleanza privilegiata con Dio.

Il Dio-Natura di Spinoza è libero dal pregiudizio biblico secondo cui tra Dio e uomo c'è un'alleanza privilegiata, rispetto alla quale la natura è qualcosa al di fuori di noi, una esteriorità, come nell'idealismo tedesco¹⁰¹.

Infine, il *conatus* che Spinoza dice essere l'essenza umana, non diventa mai, in quanto consapevole di sé, qualcosa di spirituale.

Misurata con criteri morali, l'etica di Spinoza non risulta troppo lontana dall'immoralismo di Nietzsche e al di là del bene e del male. L'essenza dell'uomo è la cupidità (*cupiditas*), ossia appetito (*appetitus*) con la consapevolezza dell'appetito. Ma anche l'appetito consapevole di se stesso rimane ciò che esso è; in virtù di una simile consapevolezza esso non diventa, come nell'antropologia filosofica di Hegel, qualcosa di essenzialmente diverso, cioè di spirituale, dato che è unito alla coscienza¹⁰².

Seguendo l'interpretazione löwithiana, l'*amor Dei intellectualis* si risolverebbe nell'amore per l'essere, cioè nell'amore per se stessi, in quanto siamo modi degli attributi divini che amando Dio (senza sforzarci di essere da lui riamati¹⁰³) amiamo il tutto che possiamo conoscere sotto una specie di eternità, che è la stessa essenza di Dio in quanto questa implica un'esistenza necessaria¹⁰⁴.

Il molto citato "*amor Dei intellectualis*" si riferisce ormai non più al Dio dei filosofi, e ancor meno a quello della Bibbia, bensì a un Dio che Spinoza equipara alla Natura e all'universo. Parlare di una "divina Natura" può significare una volta la natura o l'essenza di Dio e un'altra volta la divinità della natura in quanto tale. Non si può davvero "amare" un "Dio" così ambiguo. Ciò che Spinoza nel *Breve trattato* chiama amore riferendolo a Dio, successivamente viene inteso in modo eminente come amore

¹⁰⁰ K. Löwith, *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, cit., p. 165.

¹⁰¹ *Ivi*, p. 166.

¹⁰² *Ivi*, p. 172.

¹⁰³ B. Spinoza, *Etica*, cit., V prop. XIX, p. 303.

¹⁰⁴ *Ivi*, V dim. Prop. XXX, p. 309.

per l'essere, ossia come il tendere verso l'amore di se stessi, nel senso di autoconservazione, che è a fondamento di ogni cosa esistente per natura¹⁰⁵.

Questo amore verso Dio è tanto più alimentato, quanto più numerose sono le persone che immaginiamo unite a Dio con lo stesso vincolo di Amore¹⁰⁶.

L'*amor intellectualis Dei* è esattamente l'unione con più persone. Il saggio spinoziano non ha alcun senso se lontano dalle persone.

Seconda tappa

La critica dell'anti-sensualismo spinoziano è evidente ed indipendente dalla critica dell'*amor dei* in *Al di là del bene e del male*; si tratta del capitolo *Per la storia naturale della morale*, morale che in ultima analisi sarebbe accortezza e artificiosità, ricetta contro le tendenze buone e cattive di ciascuno, in quanto queste hanno la volontà di potenza e vorrebbero signoreggiare. Ecco l'intero passo.

198. Tutte queste morali che si rivolgono all'individuo singolo, allo scopo – come si dice – della sua “felicità” – che altro sono se non proposte di comportamento in rapporto al grado di *pericolosità* secondo il quale l'individuo singolo vive con se stesso; ricette contro le sue passioni, le sue tendenze buone e cattive, in quanto queste hanno la volontà di potenza e vorrebbero signoreggiare; piccole e grandi accortezze e artificiosità in cui si è rappsro l'odore stantio di vecchi rimedi familiari e di una saggezza da vecchie donnuciole; tutte quante barocche e irrazionali nella forma – giacché vogliono indirizzarsi a tutti e generalizzano là dove non è lecito generalizzare –, tutte assolute nel linguaggio e atteggiandosi ad assolute, tutte condite non con *un unico* grano di sale, ma appena tollerabili e talora persino seducenti quando sanno sprigionare un effluvio saturo d'aromi e pericoloso, quello soprattutto del “mondo di là”: tutto questo ha poco valore, se lo si misura con l'intelletto, ed è ben lontano dall'essere “scienza”, tanto meno poi “sapienza”; è soltanto, diciamo pure una seconda e una terza volta, accortezza, accortezza, accortezza, commista a stupidità, stupidità, stupidità – sia che si tratti di quell'indifferenza e statuaria gelidità contro l'estuante follia delle passioni, consigliata e raccomandata come terapia dagli Stoici; o di quel non più ridere e non più piangere di Spinoza, della sua tanto ingenuamente perorata distruzione delle passioni mercé l'analisi e la vivisezione delle medesime; oppure di quella riduzione delle passioni a una innocua mediocrità al cui livello è lecito vengano soddisfatte, cioè dell'aristotelismo della morale; ovvero sia che si tratti anche della morale in quanto godimento

¹⁰⁵ K. Löwith, *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, cit., pp. 183-4. Proprio perché si parla con Spinoza di Natura e non di Fato, nel senso che nel secondo termine andrebbe persa la componente fondamentale dell'immanenza, si può magari discutere, con Orlando Franceschelli, di “positività dionisiaca della *natura naturans*” (v. pag. XXXI), ma è probabilmente improprio arrivare a chiamare, come fa Teodorico Moretti-Costanzi in *Spinoza*, Roma, Armando 2000, l'*amor fati* figlio legittimo dell'*amor dei*! Vedi p. 68: “l'*amor fati*, tolta la forma, appare figlio legittimo dell'*amor Dei intellectualis*” di Spinoza sulla cui strada Nietzsche trova quanto gli occorre per comporre il dramma dell'individualità e nobilitarla mediante l'elevazione in un “*oltre*” diversamente privo di senso”.

¹⁰⁶ B. Spinoza, *Etica*, cit., V prop. XX, p. 303.

delle passioni intenzionalmente assottigliate e spiritualizzate mediante il simbolismo dell'arte, ad esempio come musica, o come amore verso Dio e verso gli uomini per amore di Dio – giacché nella religione le passioni tornano ad avere diritto di cittadinanza, *semperché...*; o si tratti, infine, sinanche di quel condiscendente e malizioso abbandono alle passioni, quale hanno insegnato Hafis e Goethe, di quell'ardimentoso lasciar cadere le briglie, di quella spirituale-carnale *licentia morum* nel caso eccezionale di vecchi e saggi tipi originali e di beoni, nei quali tutto ciò “presenta ormai un lieve pericolo”. Anche questo per il capitolo “morale come pusillanimità”¹⁰⁷.

Sosta

La maggior parte di coloro che hanno scritto sugli affetti e sul modo di vivere degli uomini danno l'impressione di trattare non di cose naturali che seguono le comuni leggi della natura, ma di cose che sono al di fuori della natura. Sembra anzi che concepiscano l'uomo nella natura come un dominio all'interno di un dominio. (...). Attribuiscono, inoltre, la causa dell'impotenza e dell'incostanza umane non alla comune potenza della natura, ma a non so qual vizio della natura umana, che pertanto piangono, deridono, disprezzano o, il che avviene per lo più, detestano (...) La mia convinzione è, invece, questa: in natura nulla accade che possa essere attribuito ad un suo vizio; la natura, infatti, è sempre la stessa e la sua virtù e potenza di agire è ovunque una e identica¹⁰⁸.

Con tali premesse non si può che essere umani tra gli umani, situazione che già per quello che comporta stabilisce reciproca volontà di capirsi. A Spinoza va il grande merito di aver collocato gli affetti nella loro posizione naturale, di averli visti in quello che scopriamo essere la loro necessità; inoltre, di averli trattati come *cose*.

Uscire dal sistema della morale proprio nel senso del *capire*, che non è com-prendere ma con-tenere, tenere-con qualcuno qualcosa. Che può essere capita anche senza conoscerla, prima ancora di averla conosciuta, accettata in quanto tenuta-con gli altri, capita *dagli* altri, come un pegno e una promessa di viaggio.

Io sono davvero qui? Allora posso partire.

[...] Le leggi e le regole della natura secondo le quali tutte le cose avvengono e si mutano da una forma in un'altra sono ovunque e sempre le stesse, e perciò uno e identico deve anche essere il metodo per intendere la natura di qualunque cosa, e cioè per mezzo delle leggi e regole universali della natura. Gli affetti dunque dell'odio, dell'ira, dell'invidia ecc., considerati in sé, conseguono dalla stessa necessità e virtù della natura dalla quale conseguono le altre cose singolari; e perciò riconoscono cause certe, mediante le quali sono compresi, e hanno certe proprietà, degne della nostra conoscenza a pari titolo che le proprietà di qualunque altra cosa, dalla cui sola contemplazione traiamo diletto. Tratterò dunque della natura e delle forze degli Affetti, come anche del potere della Mente su di essi con lo stesso

¹⁰⁷ F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., p. 95.

¹⁰⁸ B. Spinoza, *Etica*, cit., III pref., p. 171.

Metodo con il quale nelle parti precedenti ho trattato di Dio e della Mente, e considererò le azioni e gli appetiti umani come se fosse Questione di linee, di superfici o di corpi¹⁰⁹.

In questo senso, le passioni umane vanno capite, capite, capite; questo significa saperle tenere-con, solo e soltanto afferrarle nel loro manifestarsi, non padroneggiarle o saperle addomesticare! Chi le vede come qualcosa di estraneo (reputando tutto ciò che è umano non naturale, ma “nella natura come un dominio all’interno di un dominio”) o tenta di metterle al guinzaglio ha già perso, lotta contro la parte migliore di sé.

Solo in questo senso si può parlare di “non più ridere e non più piangere”, nel momento in cui si trattino i sentimenti come facenti parte della normale natura umana, che appunto non va zittita ma realizzata per quello che può diventare.

Proprio perché si parla di *capire* e non di *ammaestrare*, possiamo tracciare una differenza tra un’Etica ed una Morale:

“non più ridere e non più piangere”

“tanto ingenuamente perorata distruzione delle passioni mercé l’analisi e la vivisezione delle medesime”.

In una morale il tentativo è di giudicare l’essere in se stesso, per quello che è; il valore morale sarebbe la tensione tra l’essenza da realizzare e la realizzazione dell’essenza. Proprio perché si parla di essenze è quasi scontato che chi ha il gusto della morale abbia anche il gusto del giudizio.

Spinoza, sempre memore di Hobbes, che studiò a lungo, parla di Etica e mai di Morale, con il suo pensiero non vuole arrivare ad una “proposta di comportamento”, tutt’al più è interessato a definire non le essenze ma ciò che ciascuno può, corpo e anima¹¹⁰.

Distruzione delle passioni! Quello che probabilmente qui sta parlando è l’equivoco nato dal pensiero di uno Spinoza solitario.

¹⁰⁹ *Ivi*, III pref., p. 172.

¹¹⁰ Vedi G. Deleuze, *Tre lezioni su Spinoza e Nietzsche*, cit., p. 7.

Terza tappa

L'immagine oggi comunemente condivisa di Spinoza parla di una persona “riservata ma affabile; discreta ma calorosa; attenta, solidale, amichevole¹¹¹”. Effettivamente, tutto quello che sappiamo della sua vita ci porta a pensarlo; per quanto mi risulta, questo cambiamento risale ai primi decenni del Novecento, almeno in Italia, ed è dovuto al ritrovamento dell'epistolario¹¹².

Con questa coscienza, che Nietzsche non poteva avere, penso che sui prossimi tre aforismi si possa passare senza troppo fermarsi, almeno non per quello che riguarda la critica (spesso e volentieri concludentesi in un'ingiuria) appunto di misantropia.

Il primo è ancora in *Al di là del bene e del male*; da segnalare è la critica del metodo geometrico spinoziano, che serve in realtà per mascherarne la filosofia e battezzarla come verità.

5. Quel che ci stimola a guardare, con aria tra diffidente e sarcastica, tutti i filosofi, non consiste nel fatto che si scopre continuamente quanto essi siano ingenui – quanto spesso e con quanta facilità si ingannino e si smarriscano, insomma nella loro puerilità e nel loro candore – bensì nel fatto che non c'è in loro sufficiente onestà: pur levando, tutti quanti sono, un grande e virtuoso strepito, non appena, anche soltanto da lontano, viene sfiorato il problema della veracità. Fanno tutti le viste di aver scoperto e raggiunto le loro proprie opinioni attraverso l'autonomo sviluppo di una dialettica fredda, pura, divinamente imperturbabile (per differenziarsi dai mistici di ogni grado, che sono più onesti di loro e più babbei – giacché parlano d'“ispirazione”): mentre invece, in fondo, una tesi pregiudizialmente adottata, un'idea improvvisa, una “suggestione”, per lo più un desiderio interiore reso astratto e filtrato al setaccio vengono sostenuti da costoro con ragioni posteriormente cercate – sono tutti quanti degli avvocati che non vogliono farsi chiamare tali e in realtà, il più delle volte, persino scaltriti patrocinatori dei loro stessi pregiudizi, cui danno il battesimo di “verità” – e *assai* lontani, altresì, dal coraggio morale della coscienza che confessa a se stessa questo, proprio questo, *assai* lontani dal buon gusto del coraggio, che sa far intendere anche ciò, sia per mettere in guardia un nemico o un amico, sia per tracotanza e per prendersi beffa di se stesso. La tartuferia altrettanto rigida quanto morigerata del vecchio Kant, con la quale egli ci adescava sulle vie traverse della dialettica, che ci conducono o più esattamente ci seducono al suo “imperativo categorico” – questo spettacolo ci fa sorridere, noi di gusto così sottile, noi per i quali è un non piccolo diletto rivedere le bucce alle raffinate malizie di vecchi moralisti e predicatori di morale. Oppure quel giuoco di prestigio in forma matematica con cui Spinoza fasciava come d'una bronzea corazza e mascherava la sua filosofia – in definitiva, “l'amore per la

¹¹¹ Alain Minc, *Spinoza, un romanzo ebreo*, Milano, Baldini e Castoldi 2002, p. 124.

¹¹² Vedi Paolo Rotta, *Spinoza*, Athena, Milano 1925, p. 13: “Abbiamo detto che quelli furono per lo Spinoza anni di raccoglimento e di studio, il che non vuol dire che lo fossero anche di isolamento. È pura leggenda la figurazione di uno Spinoza che vive a sé, completamente distaccato dagli uomini, senza alcun rapporto con alcuno vicino e lontano. Il conforto dell'amicizia, sempre ha consolato l'animo del nostro filosofo. L'epistolario suo, in gran parte da poco tempo scoperto e pubblicato, ci dà infatti contezza di molti che, o amici, o corrispondenti, o devoti ammiratori, o desiderosi di rivederlo ritornato sulla strada che significasse consenso ad una religione positiva, ebbero od accidentale o lunga dimestichezza epistolare con lui”. Queste parole sono del 1923.

propria saggezza”, interpretando queste parole nel loro esatto e ragionevole significato, – allo scopo di intimidire fin da principio il coraggio dell’attaccante che osasse gettare lo sguardo su questa invincibile vergine, questa Pallade Atena – quanta timidezza e vulnerabilità tradisce questa mascherata di un infermo solitario!¹¹³

Nietzsche vede chiaramente la relatività della verità, vede quello che Spinoza forse non aveva neanche potuto pensare¹¹⁴: che Dio è morto; non si può più pensare ad *una* verità, non è più possibile vedere la morale se non come, appunto, una “proposta di comportamento”.

Possiamo però pensare al fatto che il metodo geometrico, nell’*Etica*, è proprio quello che non torna. Possiamo vederlo come il tributo che Spinoza paga al suo tempo, poiché proprio il metodo geometrico serviva nel Seicento per dare scientificità alle proprie asserzioni.

Resta il fatto che qui Nietzsche si scaglia contro ogni velleità di verità assoluta, questo è solo uno dei suoi importantissimi meriti.

Lo stesso proposito di smascherare le “incrollabili verità filosofiche”, poiché, se ci si pensa un attimo, “fino a oggi mai nessun filosofo ha avuto ragione”, è mantenuto pochi aforismi più avanti, nel capitolo successivo, *Lo spirito libero*, aforisma 25.

State in guardi, voi filosofi e amici della conoscenza; e guardatevi dal martirio! Dal soffrire “per amore della verità”! E perfino dal difendere voi stessi! Si corrompe, nella vostra coscienza, ogni innocenza e ogni delicata neutralità, diventate caparbi contro le obiezioni e contro i drappi rossi, vi ristupidite, v’imbestiate, vi trasformate in tori quando nella lotta contro il pericolo, la denigrazione, il sospetto, il rifiuto, finite per recitare giocoforza sulla terra anche la parte dei difensori della verità: – come se “la verità” fosse una persona così sprovvista e balorda da aver bisogno di difensori! E proprio voi, cavalieri dalla trista figura, signori parassiti e tessitori-di-ragne dello spirito! Infine lo sapete abbastanza bene voi, che non deve avere alcuna importanza il fatto che proprio *voi* abbiate ragione, e sapete pure che fino a oggi mai nessun filosofo ha avuto ragione e che potrebbe esserci in quel piccolo punto interrogativo, che voi mettete dietro le vostre parole favorite e dottrine predilette (e all’occasione dietro voi stessi) una più lodevole veridicità che non in tutti i solenni e baldanzosi atteggiamenti dinanzi agli accusatori e alle corti di giustizia! Fatevi piuttosto da parte! Fuggite a nascondervi! E abbiate la vostra maschera e astuzia, perché vi si confonda con altri! Oppure perché vi si tema un poco! E non mi dimenticate il giardino, il giardino con le sue inferriate d’oro! E circondatevi di uomini che siano come un giardino; – o come musica sopra le acque, al momento della sera, quando il giorno già diventa ricordo: – scegliete la *buona* solitudine, la libera animosa leggera solitudine, che vi dà anche un diritto di restare ancora, in qualche modo, buoni. Come rende velenosi, astuti e cattivi ogni lunga guerra che non si lascia condurre con aperta violenza! Come ci rende *personali* un lungo timore, un lungo tener d’occhio il nemico, un possibile nemico! Questi ripudiati dalla società, questi lungamente perseguitati, – ed anche gli eremiti per forza, gli Spinoza o i Giordano Bruno – finiscono sempre per diventare, sia pure sotto i più spirituali camuffamenti, e forse a loro stessa insaputa, degli assetati di

¹¹³ F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., p. 11.

¹¹⁴ K. Löwith, *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, cit., p. 188.

vendetta e dei raffinati avvelenatori (si dissotterri una buona volta il fondamento dell'etica e della teologia spinozista!) – per non parlare della balordaggine dell'indignazione morale, che è segno indeffabile, in un filosofo, del fatto che il filosofico senso del comico se n'è fuggito via. Il martirio del filosofo, il suo “olocausto per la verità”, porta alla luce quel che di demagogico e d'istrionesco si annida in lui; e posto che sino ad oggi lo si sia riguardato soltanto con una curiosità artistica, può essere certo comprensibile, in rapporto a molti filosofi, il pericoloso desiderio di vederli una buona volta anche nella loro degenerazione (degenerati nella forma del “martire”, dell'urlatore da ribalta e da tribuna). Soltanto che, avendo un tal desiderio, si deve esser chiari su *quel che* ci sarà da vedere: – null'altro che una rappresentazione satiresca, una farsa da fine-spettacolo, la perpetua dimostrazione che la lunga vera tragedia è *finita*: ammesso che ogni filosofia, nel suo nascere, sia stata una lunga tragedia¹¹⁵.

Ecco qua l'“eremita per forza”.

Potremmo parlare della cerchia che si era stretta attorno a Spinoza. O delle visite che continuamente riceveva e proprio per le quali, secondo alcuni biografi, avrebbe scelto di cambiare casa così spesso. Della fama che già prima di pubblicare il *Trattato teologico-politico* poteva vantare in tutta Europa. Della cattedra offertagli.

Quanto al “per forza”, sappiamo ormai bene che prima della scomunica i rabbini cercarono un compromesso, gli proposero un lavoro e una pensione, proprio per evitare una situazione di non ritorno, per tamponare le sue posizioni eretiche. È noto anche che Spinoza non si limitò a non accettare, ma che quando fu informato della sicura scomunica commentò semplicemente dicendo che nulla avveniva, che lui non avesse voluto esattamente così. Non tornò mai sui suoi passi, non ritrattò, tanto meno chiese perdono.

Per quanto riguarda il testo della scomunica, si può a ragione definirla anomala perché molto più violenta delle altre¹¹⁶ (la scomunica era una pratica abbastanza in uso nella comunità ebraica del periodo, ma solo quella di Spinoza era così definitiva e categorica; le altre, dal tono più mansueto, lasciavano spazio per ripensamenti).

¹¹⁵ F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., p. 31.

¹¹⁶ Questo è il testo: “I Signori del *Mahamad* rendono noto che, venuti a conoscenza già da tempo delle cattive opinioni e del comportamento di Baruch Spinoza, hanno tentato in diversi modi e anche con promesse di distoglierlo dalla cattiva strada. Non essendovi riusciti e ricevendo, al contrario, ogni giorno informazioni sempre maggiori sulle orribili eresie che egli sosteneva e insegnava e sulle azioni mostruose che commetteva – cose delle quali esistono testimoni degni di fede che hanno depresso e testimoniato anche in presenza del suddetto Spinoza – questi è stato riconosciuto colpevole. Avendo esaminato tutto ciò in presenza dei Signori Rabbini, i Signori del *Mahamad* hanno deciso, con l'accordo dei Rabbini, che il nominato Spinoza sarebbe stato bandito (*enhermado*) e separato dalla Nazione d'Israele in conseguenza della scomunica (*herem*) che pronunciamo adesso nei termini che seguono.

Con l'aiuto del giudizio dei santi e degli angeli, con il consenso di tutta la santa comunità e al cospetto di tutti i nostri Sacri Testi e dei 613 comandamenti che vi sono contenuti, escludiamo, espelliamo, malediciamo ed esecriamo Baruch Spinoza. Pronunciamo questo *herem* nel modo in cui Giosuè lo pronunciò contro Gerico. Lo malediciamo nel modo in cui Eliseo ha maledetto i ragazzi e con tutte le maledizioni che si trovano nella Legge. Che sia maledetto di giorno e di notte, mentre dorme e quando veglia, quando entra e quando esce. Che l'Eterno non lo perdoni mai. Che l'Eterno accenda contro quest'uomo la sua collera e riversi su di lui tutti i mali menzionati nel libro della Legge; che il suo nome sia per sempre cancellato da questo mondo e che piaccia a Dio di separarlo da tutte le tribù di Israele affliggendolo con tutte le maledizioni contenute nella Legge. E quanto a voi che restate devoti all'Eterno, vostro Dio, che Egli vi conservi in vita. Sappiate che non dovete avere con Spinoza alcun rapporto né scritto né orale. Che non gli sia reso alcun servizio e che nessuno si avvicini a lui più di quattro gomiti. Che nessuno dimori sotto il suo stesso tetto e che nessuno legga alcuno dei suoi scritti”. Vedi Emilia Giancotti Boscherini, *Baruch Spinoza 1632-1677*, Roma, Editori Riuniti 1985, p. 13.

A mio avviso la dipartita spinoziana dalla comunità ebraica ha molto in comune con quella nietzscheana dalla cerchia wagneriana. Anche il filosofo tedesco venne in qualche modo “scomunicato”¹¹⁷. Del resto, Wagner si sentiva perfettamente divino e trattava i suoi seguaci come adepti, vedeva tranquillamente nella sua musica un culto ed in Bayreuth il luogo per celebrarlo.
Troppo, davvero troppo umano.

Nell’ aforisma 25 gli elementi che Nietzsche contesta in Spinoza sono criticati da lui stesso nella sua filosofia. Non ci sono martirii che tengano, la verità non ha bisogno di essere difesa. Come ho detto sopra, però, Nietzsche relativizza la verità, dà nuova dignità al piccolo punto di domanda che compare in fondo alle frasi, nel quale se non la verità si trova di certo l’onestà del filosofo.

Un filosofo deve partire, prima di tutto conoscere il mondo, capirlo nel suo insieme.

Il terzo aforisma si trova nell’*Anticristo*, è cronologicamente l’ultimo. Un Dio che diventa “cosa in sé”, che “torna a tessere il mondo da se stesso” (come un ragno!) è *sub specie Spinozae*.

Laddove declina in qualsiasi forma la volontà di potenza, c’è ogni volta anche un’involuzione fisiologica, una *décadence*. La divinità della *décadence*, mutilata delle sue virtù e dei suoi istinti virili, diventa ormai, necessariamente, il Dio dei fisiologicamente regrediti, dei deboli. Essi non danno a se stessi il nome di deboli, ma quello di “buoni”... Si comprende, senza che sia ancora necessario accennarvi, in quali momenti della storia divenga per la prima volta possibile la funzione dualistica di un Dio buono e di un Dio cattivo. Con lo stesso istinto con cui i sottomessi degradano il loro Dio a “bene in sé”, essi cancellano le qualità buone dal Dio dei loro vincitori; si vendicano dei loro padroni, trasformando il loro Dio *in un diavolo*. – Il Dio *buono*, allo stesso modo del diavolo, sono entrambi prodotti della *décadence*¹¹⁸.

Questa *décadence* mi sembra una reminiscenza di Schopenhauer vs Goethe, vita discendente vs vita ascendente, per come era stata tracciata nel *Crepuscolo degli idoli*.

Non c’è un equilibrio tra il volersi e il non volersi: o ti crei o ti distruggi, non puoi neanche mirare all’indecisione perpetua, il tempo sceglie quando tu non lo fai.

Continuando nell’aforisma, viene tratteggiata una figura un po’ patetica del Dio cristiano, logorato e stremato dalla piccineria dei suoi fedeli:

il Dio del “gran numero”, questo democratico tra gli dei, non divenne un fiero dio pagano: restò ebreo, restò il Dio del cantuccio, il Dio di tutti gli angoli e i luoghi oscuri, di tutti gli alloggi malsani del mondo intero!... Il suo regno mondiale è, sia prima che dopo, un regno dell’oltretomba, un ospedale, un re-

¹¹⁷ Infatti, dopo la pubblicazione di *Umano, troppo umano*, vol. I, Nietzsche può scrivere: “Da Bayreuth una specie di bando: sembra che contro l’autore sia stata pronunciata la grande scomunica” (vedi Friedrich Nietzsche, *Umano, troppo umano*, vol. I, Milano, Adelphi 2002, Cronologia (1876-1878), p. 314).

¹¹⁸ F. Nietzsche, *L’anticristo*, cit., p. 19.

gno del sottosuolo, un regno del ghetto... E lui stesso, così pallido, così gracile, così *décadent*... Persino i più esangui tra gli esangui signoreggiarono su di lui, i signori metafisici, gli albi del concetto. Tessero le loro trame così a lungo intorno a lui che, ipnotizzato dai loro movimenti, divenne lui stesso un ragno, un metafisico. Tornò allora a tessere il mondo traendolo da se stesso – *sub specie Spinozae* – ormai si trasfigurava in qualcosa di sempre più sottile ed esangue, divenne “ideale”, divenne “puro spirito”, divenne “*absolutum*”, divenne “cosa in sé”... *Decadimento di un Dio*: Dio divenne “cosa in sé”...¹¹⁹.

Dove non c'è volontà di potenza, c'è *décadence*. Decadimento di un Dio: Dio diventa “cosa in sé”.

Dobbiamo però ricordare che il Dio spinoziano non è cosa in sé, poiché sussiste nel dinamismo dei suoi modi.

Aggiunta

C'è un ultimo aforisma nel quale Spinoza viene nominato in merito alla sua vita solitaria, si trova nella *Genealogia della morale* e decisamente non è una critica.

Concludo così questa parte, dato che mi sembra che non ci sia molto da dire in merito al seguente passo. Posso far notare che il discorso parte da Schopenhauer, e soltanto riguardo all'ideale ascetico ed all'irritazione verso la sensualità Nietzsche lo troverà vicino a Spinoza.

Questa irritazione non è in contrasto con quanto detto sopra riguardo a Platone ed alla sua predilezione per la sensualità, perché qui si parla di ideale ascetico come di un *optimum*, nel quale il filosofo afferma la sua esistenza, e solo la sua esistenza.

Anzi, se pensiamo proprio al caso di Schopenhauer, per lui la sensualità (ed anche la donna, la volontà di esistere, Hegel) era “un nemico personale”, nel senso che egli “aveva bisogno di nemici per conservare il suo buonumore”:

ovunque siano esistiti filosofi (dall'India all'Inghilterra, per prendere gli opposti poli dell'attitudine alla filosofia) sussiste una particolare irritazione e astiosità filosofica contro la sensualità – Schopenhauer ne è soltanto il più eloquente sfogo, e se si ha orecchie per intendere, anche il più trascinate e affascinante –; similmente esiste una particolare prevenzione dei filosofi a favore dell'intero ideale ascetico, una loro predilezione riguardo e contro la quale non c'è illusione possibile. Entrambi questi atteggiamenti appartengono, come s'è già detto, al tipo; se l'uno e l'altro mancano in un filosofo, si può esser certi che egli è solo “per modo di dire tale”. Che *significa* questo? Giacché si deve prima di tutto interpretare questo dato di fatto: esso se ne sta lì *in sé*, stupido per tutta l'eternità come ogni “cosa in sé”. Ogni animale, e quindi anche *la bête philosophe*, tende istintivamente a un *optimum* di condizioni favo-

¹¹⁹ *Ivi*, p. 21.

revoli, date le quali può scatenare completamente la sua forza attingendo il suo *maximum* nel sentimento di potenza. Altrettanto istintivamente, e con una finezza di fiuto che è “superiore a ogni ragione”, qualsiasi animale ha in orrore ogni sorta di guastafeste e di impedimenti che gli intralcino o gli possano intralciare questo cammino verso l'*optimum* (– non è la sua via alla felicità, quella di cui sto parlando, ma la sua via alla potenza, all'azione, al più possente fare e invero, nel maggior numero dei casi, la sua via all'infelicità). Allo stesso modo il filosofo ha in orrore il *matrimonio*, unitamente a tutto quanto potrebbe persuaderlo a esso – il matrimonio come ostacolo e calamità sul suo cammino verso l'*optimum*. Quale grande filosofo è stato fino a oggi sposato? Eraclito, Platone, Cartesio, Spinoza, Leibniz, Kant e Schopenhauer non lo furono, e più ancora: non li possiamo neppure *pensare* sposati. Un filosofo sposato appartiene *alla commedia* (...). Nell'ideale ascetico sono indicati tanti ponti verso l'*indipendenza*, che un filosofo non può senza esultare e applaudire intimamente porgere orecchio alle storie di tutti quegli uomini risoluti, i quali un giorno dissero no a ogni privazione di libertà e s'incamminarono in un qualche *deserto*: anche supponendo che essi fossero nulla più che asini gagliardi o addirittura tutto l'opposto di un gagliardo spirito. Che significa, dunque, l'ideale ascetico in un filosofo? Come si sarà indovinato da un pezzo, – è questa la mia risposta: alla sua vista sorride il filosofo, come di fronte a un *optimum* delle condizioni di suprema e arditissima spiritualità – e con ciò *non* nega “l'esistenza”, sibbene afferma in essa la *sua* esistenza e *unicamente* la sua esistenza¹²⁰.

¹²⁰ F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., p. 98.

Spinoza e la conoscenza

Il fatto che Nietzsche legghi Spinoza alla conoscenza va subito chiarito almeno sotto due aspetti: cronologicamente parlando, egli ancora non ha letto nulla su Spinoza, dietro le sue parole si sente una semplice preparazione accademica.

Secondo, io penso che sia molto importante il fatto che i primi accenni su Spinoza nelle opere nietzscheane risalgano al 1876-7; si potrebbe dire che il filosofo di Voorburg venga preso da Nietzsche come una delle strade che lo allontanano anche da Wagner, non solo da Schopenhauer. Penso anche che non sia da trascurare il fatto che Spinoza era ebreo – come vedremo, lo stesso Nietzsche ne parla anche in questi termini; e che quando *Umano, troppo umano*, vol. I, venne pubblicato, cioè nel maggio 1878 – voglio ricordare qui che si parla, a mio avviso giustamente, di una spada incrociantesi con la partitura del *Parsifal*, che Nietzsche aveva ricevuto il 3 gennaio dello stesso anno –, non solo l'accoglienza di Bayreuth fu prevedibilmente fredda, ma il filosofo poté commentare: “Da Bayreuth una specie di *bando*: sembra che contro l'autore sia stata pronunciata la grande scomunica¹²¹”.

È in questo periodo che parte il processo che avrebbe portato all'entusiasmo del 1881¹²². Quando Nietzsche leggerà il volume di Kuno Fischer su Spinoza, potrà sia parlare di quest'ultimo con una diversa coscienza, con altri pensieri; sia prendere le distanze da quell'unico argomento cui prima l'aveva legato.

Le radici de *La gaia scienza*, così spinozistica in certi suoi aspetti, vanno cercate nel 1876.

Qui ho seguito due percorsi, anche se tratto un unico argomento.

Il primo arriva fino al luglio 1881, ovvero fino a *La gaia scienza*, meglio ancora fino al volume di Kuno Fischer. Parlerò di tre dei quattro aforismi qui presi in esame.

Il secondo percorso è ne *La gaia scienza*. All'interno di quelle pagine cercherò di vedere le influenze spinozistiche.

¹²¹ Vedi F. Nietzsche, *Umano, troppo umano*, vol. I, cit., Cronologia (1876-1878), p. 314.

¹²² Vedi nota 19.

Primo percorso

Ci sono in tutto quattro aforismi nei quali si parla di Spinoza in merito alla conoscenza. Il primo si trova in *Umano, troppo umano*, vol. I; questo da solo sarebbe già bastato a far pensare quanto detto sopra.

157. *I dolori del genio e il loro valore*. Il genio artistico vuol recare gioia, ma quando sta a un livello molto alto, facilmente gli manca chi ne goda; esso offre cibi, che però nessuno vuole. Ciò gli conferisce un *pathos* in certi casi ridicolo-commovente; poiché in fondo egli non ha alcun diritto di costringere gli uomini al piacere. Il suo piffero suona, ma nessuno vuol danzare: può ciò essere tragico? Forse sì. Alla fine, in compenso di tale privazione, trova nella creazione più piacere che non ne trovino, in tutte le altre forme di attività, gli altri uomini. Si reputano esagerati i suoi dolori, perché il tono del suo lamento è più alto, la sua bocca è più eloquente; e *talvolta* i suoi dolori sono veramente molto grandi, ma solo perché la sua ambizione, la sua invidia sono così grandi. Il genio della conoscenza, come Keplero e Spinoza, non è di solito così smanioso e non fa, dei suoi dolori e privazioni, in realtà maggiori, un tal caso. Esso può con maggior sicurezza contare sulla posterità e sbarazzarsi del presente; mentre un artista che fa ciò, giuoca sempre un giuoco disperato, per il quale deve venirgli male al cuore. In rarissimi casi – quando cioè nello stesso individuo si fondono il genio del sapere e del conoscere e il genio morale – ai suddetti dolori si aggiunge ancora quella specie di sofferenze, che sono da ritenere le più strane eccezioni del mondo: i sentimenti extra e sovrapersonali, rivolti a un popolo, all’umanità, all’intera civiltà e a ogni dolorante esistenza: i quali attingono il loro valore dal fatto di essere collegati a conoscenze particolarmente difficili e astruse (di per sé la compassione vale poco). Ma quale criterio, quale bilancia d’oro c’è per misurare la loro genuinità? Non è quasi d’obbligo la diffidenza verso tutti quelli che *parlano* di nutrire sentimenti di questa specie?¹²³

È facile capire che il genio artistico è Wagner, quello del sapere e del conoscere unito al genio morale è Schopenhauer.

Nietzsche stabilisce un confronto nel quale entrambi escono senza gloria: il primo trova infine nella creazione un compenso della privazione di qualcuno che lo ascolti, cosa che gli conferisce un “*pathos* ridicolo-commovente”; il dolore che prova è direttamente proporzionale alla sua invidia ed ambizione. Verso il secondo “è quasi d’obbligo la diffidenza”, perché è praticamente impossibile misurare la genuinità di chi *parli* di sentimenti sovrapersonali, di chi soffra per un sentimento rivolto all’umanità. Questo dolore avrebbe poco valore (*di per sé la compassione vale poco*) se non fosse collegato a conoscenze particolarmente astruse.

Sembra quasi che in Keplero e Spinoza venga tracciato il giusto mezzo. Essi sono privi della mania del genio artistico; privi anche del genio morale, si sbarazzano con sicurezza del presente e non fanno dei propri dolori “un tal caso”, anche se questi sono maggiori di quelli provati dal genio artistico, che non può fare a meno del presente senza che gli venga male al cuore.

¹²³ F. Nietzsche, *Umano, troppo umano*, cit., p. 126.

In queste parole ritrovo due elementi di cui ho parlato nella parte su Spinoza e Schopenhauer, che avvicinano Nietzsche al primo: assenza della compassione e lontananza dalla morale.

Sempre nello stesso libro incontriamo ancora il nome di Spinoza, in un aforisma nel quale non a caso, dopo quanto detto sopra, egli viene definito “il saggio più puro”. È un attacco a Wagner, non solo nelle sue personali idee sulla questione ebraica, ma anche sul nazionalismo.

475. *L'uomo europeo e la distruzione delle nazioni*. Il commercio e l'industria, lo scambio di libri e di lettere, la comunanza di tutta la cultura superiore, il rapido mutar di luogo e di paese, l'odierna vita nomade di tutti coloro che non posseggono terra – queste circostanze portano necessariamente con sé un indebolimento e alla fine una distruzione delle nazioni, per lo meno di quelle europee; sicché da esse tutte, in seguito ai continui incroci, dovrà nascere una razza mista, quella dell'uomo europeo. Contro questa meta opera oggi, consapevolmente o inconsapevolmente, l'isolamento delle nazioni dovuto alle fomentazioni di inimicizie *nazionali*, ma lentamente quel mescolamento fa lo stesso il suo cammino, nonostante le temporanee correnti contrarie: questo nazionalismo artificiale è del resto tanto pericoloso, quanto lo è stato il cattolicesimo artificiale, giacché è nella sua essenza uno stato d'emergenza e d'assedio, che è stato proclamato da pochi su molti, e ha bisogno d'astuzia, menzogna e violenza per mantenersi in credito. Non l'interesse dei molti (dei popoli), come ben si dice, bensì innanzitutto l'interesse di determinate dinastie regnanti e poi quello di determinate classi del commercio e della società spingono a questo nazionalismo; una volta che si sia riconosciuto ciò, bisogna dirsi francamente solo *buoni Europei* e contribuire con l'azione alla fusione delle nazioni: alla qual impresa i Tedeschi possono collaborare con la loro vecchia e provata qualità di fare *da interpreti e da mediatori dei popoli*¹²⁴.

Fin troppo chiaro per richiedere commenti.

Per Nietzsche il nazionalismo non è mai stato un valore, sappiamo bene quello che scriveva sul popolo tedesco. In queste righe è sottintesa la polemica contro Wagner, ma anche al di là della volontà di liberarsi da lui, resta il fatto che il nazionalismo viene visto, nella sua essenza ed anche nelle sue modalità di mantenimento, come il cattolicesimo: uno “stato d'emergenza e d'assedio”. Non è per il popolo, ma per determinate classi che hanno determinati interessi da tutelare: dunque è meglio sentirsi “*buoni Europei*”.

Al di fuori delle nazioni, cioè uscendo dalle inimicizie *nazionali* e dal pensarsi come “stato”, si elimina la questione ebraica.

Incidentalmente: l'intera questione *ebraica* esiste solo entro gli Stati nazionali, in quanto qui dappertutto l'efficienza e superiore intelligenza degli Ebrei, il capitale di spirito e di volontà da essi accumulato di generazione in generazione in una lunga scuola di dolore, sono destinati a prevalere in misura tale, da risvegliare invidia e odio, sicché oggi in quasi tutte le nazioni, cioè quanto più esse tornano ad assumere un atteggiamento nazionalistico – dilaga il malcostume letterario di condurre gli Ebrei al macello come capri espiatori di tutti i mali pubblici e interni. Ma non appena si tratti non più di conservare delle nazioni, bensì di produrre una razza mista europea quanto più possibile robusta, l'ebreo è come ingrediente altrettanto idoneo e desiderabile di qualsiasi altro residuo nazionale. Qualità spiacevoli, anzi pe-

¹²⁴ *Ivi*, pp. 262-3.

ricolose, ha ogni nazione, ogni uomo: è crudele pretendere che l'ebreo debba fare eccezione. Quelle qualità possono essere in lui addirittura pericolose e temibili in misura particolare; e forse il giovane finanziere ebreo è l'invenzione più rivoltante della razza umana in genere. Tuttavia vorrei sapere quanto, in un calcolo complessivo, non si debba perdonare a un popolo che, non senza colpa di noi tutti, ha avuto fra tutti i popoli la storia più dolorosa, e a cui si devono l'uomo più nobile (Cristo), il saggio più puro (Spinoza), il libro più possente e la legge morale di più vasta efficacia. Inoltre: nei tempi più oscuri del Medioevo, quando lo strato di nubi asiatico si era accampato pesantemente sull'Europa, furono liberi pensatori, dotti e medici ebrei, che tennero alto il vessillo del rischiaramento e dell'indipendenza spirituale, a costo della più dura costrizione personale, e che difesero l'Europa contro l'Asia; non è il nostro minor debito di gratitudine verso i loro sforzi, se alla fine poté ancora trionfare un'interpretazione del mondo più naturale, più conforme alla ragione e in ogni caso non mitica, e se l'anello di civiltà che oggi ci congiunge con la cultura dell'antichità greco-romana non fu spezzato. Se il cristianesimo ha fatto tutto per orientalizzare l'occidente, in compenso l'ebraismo ha essenzialmente contribuito a occidentalizzarlo sempre di nuovo: il che in un certo senso equivale a fare del compito e della storia dell'Europa una *continuazione di quella greca*¹²⁵.

Con queste parole Nietzsche fa molto più che “riabilitare” gli Ebrei: a loro va il merito di aver tenuto alto il valore dell'indipendenza e del “rischiaramento spirituale” – e ha appena nominato Spinoza –, grazie ai loro liberi pensatori possiamo ancora sentirci congiunti alla cultura “dell'antichità greco-romana”.

Personalmente vedo una lunga catena causa-effetto: il cristianesimo ha tentato di “orientalizzare” l'occidente, ri-“occidentalizzato” però dall'ebraismo grazie ad una visione del mondo più naturale, ovvero conforme alla ragione (mi sembra evidente l'implicito riferimento a Spinoza), dunque non mitica; è nel mito che risiede potenzialmente il pericolo nazionalistico.

Queste parole hanno perso oggi ogni attualità, ma restano comunque importanti se analizzate per quello che era il periodo in cui Nietzsche le scrisse.

Vorrei infine chiudere il capitolo “Nietzsche e il nazionalismo” e “Nietzsche e l'antisemitismo”, sottolineando innanzitutto che questi due argomenti furono tra le cause della sua rottura con la sorella e lo stesso Wagner – come è ormai ampiamente noto – ed incidentalmente osservo anche che *quello appena citato è l'unico passo, nelle opere da Nietzsche pubblicate, nel quale Spinoza viene nominato in riferimento alle sue origini; non esistono passi nei quali, sempre per esse, egli venga anche solo indirettamente svalutato*. Ma non c'era da dubitarne, dopo tutto quanto è già stato scritto sull'argomento.

Anzi, sono ancora da chiudere tali capitoli?

Pensare diversamente sarebbe offendere l'intelligenza di Nietzsche, anche se lo si volesse interpretare come un “ribelle aristocratico”.

¹²⁵ *Ivi*, pp. 263-4.

Seguendo questo percorso arriviamo ad *Aurora*; il seguente aforisma si riallaccia a quanto detto nella parte “Spinoza e Goethe” riguardo all’*occhio purificante*, nel senso che vedere il mondo nella sua necessità, quindi superare “le spiegazioni – il carattere – per capire ciò che non può essere spiegato, cioè la parte più umana”¹²⁶, rende la conoscenza quanto di più bello si possa *fare* umanamente, in quanto si parla di conoscenza della realtà, conoscenza del mondo.

È nel pensare allo sguardo, magari anche solo superficialmente, che ci si rende conto di quanto non si possa proprio più parlare di oggettivo, di “cosa in sé”.

550. *Conoscenza e bellezza*. Se, come continuano a fare, gli uomini riservano, per così dire, alle opere dell’immaginazione e della finzione il loro profondo rispetto e il loro senso di felicità, non ci si potrà meravigliare se si ritrovano freddi e svogliati di fronte all’opposto dell’immaginazione e della finzione. Il rapimento che nasce già al più piccolo, sicuro, definitivo passo e progresso della conoscenza, e che dilaga così copioso e a così tante persone dal tipo attuale di scienza, – questo rapimento, a volte, non viene *creduto* da tutti coloro che si sono abituati a cadere in estasi soltanto quando abbandonano la realtà e balzano negli abissi dell’apparenza. Costoro ritengono che la realtà sia brutta: ma non pensano che anche la conoscenza della più brutta realtà è bella, e che colui il quale conosce spesso e molte cose, finisce per essere assai lontano dal trovar brutta la grande totalità del reale, la scoperta del quale sempre lo ha reso felice. Esiste forse qualcosa di “bello in sé”? La gioia degli uomini della conoscenza accresce la bellezza del mondo e rende più solare tutto quello che esiste: la conoscenza pone la sua bellezza non soltanto intorno alle cose, ma, a lungo andare, nelle cose medesime – possa testimoniare questo principio l’umanità dell’avvenire! Frattanto ci viene in mente un’antica esperienza: due uomini tanto fondamentalmente diversi come Platone e Aristotele, concordavano su ciò che costituisce la *suprema felicità*, non soltanto per loro e per gli esseri umani, ma anche in sé, perfino per gli dèi delle estreme beatitudini: lo trovavano *nel conoscere*, nell’attività di un intelletto ben esercitato, che sa rinvenire e inventare (*non* già, semmai, nell’“intuizione” come i teologi tedeschi, dimezzati o al completo che siano, *non* nella visione, come i mistici, e *neppure* nel fare, come i pratici). Similmente giudicavano Cartesio e Spinoza: come devono averla *goduta* la conoscenza tutti costoro! E quale pericolo per la loro onestà, diventare in tal modo i lodatori delle cose!¹²⁷

Nietzsche pone da una parte l’immaginazione e la finzione, dall’altra la conoscenza e la realtà.

Certamente, chi pone tutto il suo rispetto nell’immaginazione non può capire quanto possa essere bella ma soprattutto *appassionata* la conoscenza, nel senso che essa può davvero diventare l’*affetto più potente*¹²⁸.

Realtà e apparenza: non sono categorie logore e abusate? Cosa sarebbe mai l’una senza l’altra? Chi pensa che potrebbero davvero sussistere singolarmente? La *realtà reale* non potrebbe prescindere dagli occhi, per essere conosciuta. Dunque, cosa vediamo?

La differenza più importante, a mio avviso, tra i due termini, è che l’apparenza è la realtà quale noi la pensiamo, è quindi la nostra realtà, l’unica che possiamo conoscere ed anche l’unica che abbia senso capire, oltretutto l’unica per la quale possa esserci davvero

¹²⁶ Vedi p. 35.

¹²⁷ F. Nietzsche, *Aurora*, cit., p. 260.

¹²⁸ Vedi nota 19.

interesse. Altro non conosciamo. Parlare di *realtà* non denota forse superficialità d'analisi? Come potremmo uscire dall'intersoggettivo, come potremmo parlare ancora di oggettivo e soggettivo?

La realtà è brutta? È un'affermazione che pone nella realtà qualcosa che non le appartiene. Come se la realtà potesse *essere* davvero qualcosa che non fosse *con-diviso* con altri, con altri *con-tenuto*, e quindi non fosse esperita sempre per quello che sono i nostri occhi.

La realtà è brutta? Perché non cambi occhi?

È insomma la conoscenza che rende bella *la cosa*, “rinvenire e inventare” sono modi diversi per dire *capire*, che non è, giustamente, un'intuizione delle cose, né una visione, tanto meno un fare, perché non puoi *fare* una cosa che non hai capito. C'è conoscenza di *situazioni* – anche studiando su un libro – così impari il mondo, nel contenerlo con altri. Per poi poterlo inventare, cioè significare per quello che sono i tuoi contenuti.

Solo la differenza può essere *capita*, può essere avvertita come contenuto.

Significarsi nei. *Contenuti*. Il tenuto-con ha il significato che gli daremo e che ci significa negli altri, in senso attivo – gli altri in me – ed in senso passivo – io negli altri.

La differenza non è solo esterna ma anche interna.

Il legame fra il *mio* esistere e il noi è pressoché totale, sono espressioni diverse che stanno per lo stesso concetto. L'essenza umana è al plurale. Meno se ne ha coscienza più si verifica.

Il determinarsi di personalità *differenti* si deve all'umana capacità di capire come possibilità di tenere-con qualcuno qualcosa, che sarà poi significato e formerà la *mia* differenza.

La mia differenza è precisamente la possibilità di capire le cose in modo diverso, di esistere esattamente in questa attribuzione di senso a quello che sono i miei contenuti.

Miei in quanto condivisi, ma anche se condivisi non conformistici, non omologabili.

Dato che la realtà è, con altri *con-tenuta*, per noi non c'è altra scelta che vedere l'essere nell'apparire, ovvero l'esistere delle persone. Così, anche posto il caso che ci sia una *differenza* tra essere e apparire, non è proprio una cosa che *ci* riguardi.

Allora, l'esistere viene visto nell'esistenza, nell'unione di essere e apparire. Tale esistenza è la condizione umana, a volte si chiama anche *verità*, ma solo e soltanto nel senso di situazione *vera* – autentica, evidente, essente – che si instaura a livello intersoggettivo (nella parola *verità* si sente già un pericoloso accento teologico. Rinunciare alla verità libera anche dalla fede nelle religioni).

Se non si è stati tenuti-con, non si può partire. Ma il problema non è capire, neanche essere capiti, più spesso ci vuole coraggio per capire di essere stati capiti, ed in che modo, quasi sempre il problema è lì.

Che in ultima analisi, è il problema dell'autocoscienza.

La conoscenza è sempre conoscenza di situazioni. Siamo situati.

La situazione è l'esistente che non necessita spiegazione. La spiegazione falsa l'azione nel suo nascere. L'azione non necessita altro che il suo essere nascente per essere capita.

La situazione è manifestantesi, spiegarla è falsarla¹²⁹.

Qualsiasi situazione che venga espressa verbalmente è sottolineata, resa manifesta più di quanto non lo sia nel suo esistente. Raddoppiando diventa troppo umana.

Poiché siamo situati, una distinzione Corpo-Mente è vacua, proprio *non si può pensare*.

Tutt'al più il pensiero può essere riflessivo.

Dunque, la nostra condizione di corpi. Si può parlare di un avere – di qualcosa che è *nostro* – solo in rapporto ad una comunità, come situazione tenuta-con; ma non si può pensare – anche se lo si dice – “il mio corpo”. Io *sono* un corpo.

Nel pensare di essere un corpo, il corpo è partenza, di conoscenza.

Nel pensare di avere un corpo, il corpo è arrivo, di conoscenza.

Qui sta la possibilità di categorie e di tipologie.

Secondo percorso

Siamo nel 1881, a fine luglio Nietzsche scriverà ad Overbeck di aver trovato un precursore, e che *razza* di precursore¹³⁰!

Ai primi di agosto avrà l'intuizione dell'“eterno ritorno”.

Nietzsche era proclive a facili entusiasmi, e presto si allontanerà anche da Spinoza, per poi infine essere in rotta con tutto. Eppure, forse proprio per le impressioni appena ricevute dalla conoscenza del filosofo di Voorburg, *La gaia scienza* in diverse sue parti risulta molto spinozistica. Soprattutto i primi quattro libri.

L'ultimo dei quattro aforismi è presente appunto ne *La gaia scienza*.

37. *Sulla premessa di tre errori*. Si è promossa la scienza negli ultimi secoli, sia perché si sperava con essa e per essa di poter comprendere nel miglior modo la bontà e la sapienza divina – tema principale, questo, nell'anima dei grandi Inglesi (come Newton) –, sia perché si credeva all'assoluta utilità della conoscenza, specialmente all'intima unità di morale, sapere e felicità – tema principale nell'anima dei

¹²⁹ Spiegare verbalmente una situazione già così manifestantesi, quando sappiamo che ogni situazione è in chi sa coglierla e capirla – così ci *odiamo*...

¹³⁰ Vedi nota 19.

grandi Francesi (come Voltaire) –, sia perché si riteneva di possedere e di amare nella scienza qualcosa di disinteressato, di pacifico, di autosufficiente, di veramente innocente cui i cattivi istinti degli uomini sarebbero del tutto estranei – tema principale nell’anima di Spinoza che si sentiva divino, in quanto uomo della conoscenza –: dunque sulla premessa di tre errori¹³¹.

Qui si può sentire un richiamo della critica dell’*amor dei intellectualis*.

L’*Homo homini Deus* proviene da un concetto *laico* di virtù, antimoralistico, materialista; cioè la virtù umana è perseverare nel proprio essere, nel senso che “Agire in assoluto secondo virtù non è altro in noi che agire, vivere e conservare il proprio essere secondo la guida della ragione (queste tre cose significano lo stesso), e questo in base al principio della ricerca del proprio utile¹³²”; nel pensiero di Spinoza nulla è più utile all’umano di colui che vive secondo la guida della ragione.

Se ci poniamo la domanda *Cosa è cattivo per me?* uniamo razionale e irrazionale. Ora, se lo *status naturae* è visto nel suo aspetto hobbesiano, come la possibilità di nuocere agli altri, allora diventa razionale (sempre cercando il *proprio* utile) usare il nostro diritto naturale per evitare di danneggiare gli altri.

Nella scienza, come ne parla Spinoza, non possono “non esserci i cattivi istinti” degli uomini, dacché fanno parte delle persone e non possono quindi essere a loro estranei. La scienza è conoscenza certa, quella intuitiva è tale che non ha bisogno di dimostrazioni per apparirci nella sua evidenza. È la ragione tornata a se stessa dopo l’avventura dell’immaginazione, oppure, se si preferisce, un’immaginazione tornata a se stessa dopo l’avventura della ragione.

Come prima Nietzsche contrappone ragione e immaginazione, rendendo un’analogia tra quest’ultima e l’apparenza: vera conoscenza è quella che coglie la profondità dell’apparenza, che vede appunto (parlando con Spinoza) il singolo nell’intero, che sa capire l’uno dentro il tutto.

Apparenza è quello che vedi, conoscenza quello che ne sai estrapolare. Poi, nient’altro. È lì la profondità! Non per niente la *gaia scienza* è un premio, dopo un lungo impegno.

Ora, è possibile guardare *La gaia scienza* con occhi spinozistici; ritengo sia una chiave di lettura che forse può dire qualcosa. I temi individuati formano un cerchio: Nietzsche vuole uscire dalla morale, quindi allontanarsi anche da Schopenhauer, che viene assimilato ad essa mediante la compassione; vuole sempre più vedere le cose nella loro necessità, quindi fuori dall’ottica del giudizio.

Nella necessità si ama quel che si vede, perché è così e non altrimenti; ognuno è spinto a diventare quel che sente di essere, e a capire le azioni umane come sempre irripetibili.

¹³¹ F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., p. 87.

¹³² B. Spinoza, *Etica*, cit., IV prop. XXIV, p. 248.

Così si ama.

L'amore delle religioni è falso perché incatenato e incatenante al senso di colpa, che porta alla morale e al pensiero schopenhaueriano. Nietzsche rifiuta questo, e siamo da capo. Il cerchio si chiude.

Personalmente penso che questo sia il percorso che porta dal giudizio al tenere-con, sempre in riferimento alle azioni umane.

Nietzsche parte da Spinoza; ma più il riferimento è evidente, più si vede anche che Nietzsche *supera* Spinoza; non credo sia un caso che nell'aforisma 283, chiamato *Precursori* (la lettera ad Overbeck, faccio nuovamente notare, è di questi giorni¹³³), egli scriva che tali sono

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* (...) 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!¹³⁴

Il sigillo di Spinoza portava scritto *Caute* = stai attento, fai attenzione; l'atteggiamento di chi teneva quella lettera sarebbe stato forse diverso se ci fosse stato scritto – *Dinamite?*... la mia personalissima impressione, legata anche alla conoscenza delle vicende della vita di Spinoza, è che egli, come ebreo scomunicato e non passato al cristianesimo, per quello che il suo periodo storico gli consentì, scelse di vivere pericolosamente.

Se partiamo allora dalla volontà nietzscheana di uscire dalla morale, incontreremo ad ogni passo l'intero percorso.

Il tema della morale come problema è sterminato; mi limito a citare parti di alcuni degli aforismi nei quali è affrontato l'argomento.

116. *Istinto del gregge*. Laddove c'imbattiamo in una morale, ivi troviamo una valutazione e una gerarchia degli istinti e delle azioni umane. (...) La moralità è l'istinto del gregge nel singolo¹³⁵.

All'interno di un gruppo possiamo sentire tutt'al più una libertà circoscritta, che si definisce nella funzione che ricopriamo all'interno di esso, ma ci sfugge la libertà che ci determina come singoli: uscendo dal libero arbitrio vediamo la libertà come necessità. Oltre alla libertà condizionata, il gruppo offre il bene e il male.

¹³³ Vedi nota 19.

¹³⁴ F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., p. 203.

¹³⁵ *Ivi*, p. 156.

259. *Dal paradiso*. “Bene e male sono i pregiudizi di Dio” disse il serpente¹³⁶.

Soltanto uno “scomunicato” avrebbe potuto scrivere queste parole. Perché, come scomunicato, ha scelto di essere *errante*. Via sulle navi.

289. *Via sulle navi!* Se si considera come una totale giustificazione filosofica della propria maniera di vivere e di pensare (...) rende indifferenti alla lode e al biasimo, paghi di sé, ricchi, munifici di felicità e benevolenza (...) Anche il malvagio, anche lo sventurato, anche l'uomo d'eccezione deve avere la sua filosofia, il suo buon diritto, il suo splendore solare! Con costoro non è necessaria compassione! – dobbiamo disimparare questo sentimento dell'alterigia, per quanto a lungo fino a oggi l'umanità abbia appreso e messo in pratica precisamente quest'ultima (...) Anche la terra della morale è rotonda! Anche la terra della 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!¹³⁷

Lontano dalla morale, lontano da Schopenhauer, lontano dalla compassione. Come provarla, se l'esistente viene visto nella sua necessità? Non è altro che un “sentimento dell'alterigia”. Uscire dalla morale è anche smettere di crearsi in *negativo*, cioè avendo ben presente un modello da *non* seguire, ma non solo: è la possibilità di determinarsi per quello che sentiamo essere i nostri personali limiti.

304. *Nel fare non facciamo*. Sono fondamentalmente avverso a quelle morali che dicono: “Non farlo! Rinuncia! Frenati!” – sono invece ben disposto verso quelle morali che mi incitano a fare qualcosa e a farla di nuovo e a sognarci da mane a sera, e di notte, e a non pensare ad altro se non a farla *bene*; tanto bene quanto appunto *a me* soltanto è possibile! A chi vive così, una dopo l'altra, continuamente, viene a cadere ogni cosa che a una siffatta vita non si conviene; (...). “Il nostro fare deve determinare ciò che noi non facciamo: nel fare non facciamo” – così piace a me, così suona il *mio placitum*. Ma io non voglio tendere a occhi aperti al mio immiserimento, non mi vanno tutte le virtù negative – virtù la cui essenza è la negazione stessa e la rinuncia a sé¹³⁸.

Risulta difficile capire se qui, parlando di “virtù negative”, Nietzsche stia pensando al cristianesimo o al pensiero schopenhaueriano, tale è l'assimilazione di quest'ultimo alla morale.

Definirsi in negativo, ovvero “nel non fare, facciamo”, od in positivo, ovvero “nel fare, non facciamo”.

C'è chi costruisce se stesso negando quello che è fuori di sé, cioè da un concetto in negativo arriva a definire ciò che è buono, se stesso. Distrugge. C'è chi si accetta, si definisce con l'esterno e da un concetto in positivo va poi verso un concetto di non positivo.

Nel primo caso prima si definisce il “malvagio”, poi per esclusione ci si scopre “buoni”; il malvagio sarebbe colui che fa del male.

Nel secondo si parte dal pensarsi, poi si riconosce ciò che è “cattivo”, per se stessi.

¹³⁶ *Ivi*, p. 195.

¹³⁷ *Ivi*, pp. 206-7.

¹³⁸ *Ivi*, pp. 220-1.

Cattivo è tutto ciò che sia contrario alla propria natura; *alla propria*, non c'è dietro nessun giudizio morale.

Il “malvagio” lo si teme, il “cattivo” lo si disprezza.

Quello che sentiamo essere *cattivo*, non viene giudicato nella sua essenza, ma solo in rapporto alla nostra natura. Dico com'è per me, cosa fa per me, non cos'è *in sé*. Questo non posso saperlo, è inutile giudicare quando non posso cogliere i “perché?” delle persone.

La parola *malvagio* manifesta un giudizio sull'essenza.

Chi si sente *buono*, chi cerca di *fare del bene*, andrebbe fermato.

Chi si sente *buono* o è un imbecille, o ha proprio pensieri cattivi.

La propria natura non è né buona né malvagia, *non può essere giudicata*, o meglio l'idea che si cela dietro il giudizio è sempre senza l'essenza, che non può essere tenuta-con. La natura è quello che *fa* buono e cattivo.

La differenza tra dire “questo è malvagio” e “questo è cattivo” è nella scelta volontaria del primo. Nell'aver *deciso cosa è in sé qualcosa*.

Come se non fosse evidente che *nessuno* in quello che fa si ritiene né malvagio né cattivo.

Il primo caso viene chiamato da Nietzsche “morale degli schiavi”, che non agisce ma sempre reagisce perché dice fin dal principio no a un “di fuori”, a un “altro”, a un “non io”: e *questo* no è la sua azione creatrice¹³⁹; morale del *ressentiment*, che a mio avviso sempre afferma “Tu non mi ami” (“È colpa tua”).

Di conseguenza, il senso di colpa viene dal dire “Io non ti amo” (“È colpa mia”). Poiché tra queste due affermazioni *si parte sempre dalla prima* (è la vittima che fa il carnefice), un modo per uscire dal sistema dell'odio è la *certezza di amare*.

Attenzione: per amare ci vuole coraggio; è molto più comodo essere amati, più comodo ancora è dichiarare di non essere amati.

Dal giudizio viene o lode o biasimo. Nell'umano, il giudizio rende un rapporto non-umano. Risentimento e senso di colpa nascono sempre da un giudizio.

Il senso di colpa cristiano porta alla rinuncia a sé (come la morale della compassione). È *la croce*.

Il problema della Croce è il senso di colpa dovuto al sacrificio divino (compiuto per amore) per l'umanità; lontano dal Dio spinoziano, che può solo essere amato, senza possibilità di essere da lui amati; così da non poter essere considerato nemmeno come il Dio dei filosofi.

È stato anche affermato che per le sue caratteristiche, il dio spinoziano era implicitamente già morto¹⁴⁰.

¹³⁹ F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., p. 26.

¹⁴⁰ Andrea Ferrari, *Karl Löwith: Spinoza. Deus sive natura*, <http://www.fogliospinoziano.it/recens12.htm>, p. 3.

Ma rinunciare a sé per gli altri, pensare che il dolore sia qualcosa che debba essere lenito, com-patito (e non con-gioito, una volta che si veda che anch'esso porta vita), significa deprezzare prima di tutto gli altri.

338. *La volontà di soffrire e i compassionevoli.* È vantaggioso per voi essere innanzitutto uomini compassionevoli? Ed è vantaggioso per i sofferenti che voi lo siate? Lasciamo per un momento senza risposta la prima domanda. – Ciò di cui soffriamo nel modo più profondo e personale è incomprensibile e inaccessibile a quasi tutti gli altri: in ciò restiamo nascosti al prossimo anche se questi mangia con noi dallo stesso piatto. Ma ovunque venga *notata* la nostra condizione di sofferenti, il nostro dolore è superficialmente interpretato; conviene all'essenza dello stato affettivo pietoso *spogliare* la sofferenza altrui di quel che essa ha di veramente personale: i nostri “benefattori” sono, più dei nostri nemici, coloro che deprezzano il nostro valore e la nostra volontà¹⁴¹.

È la stessa mentalità che porta a pensare l'egoismo come qualcosa di riprovevole; ma se lo si volesse vedere come la possibilità di manifestare i propri contenuti? Anche nel dolore? Non si parla più di egoismo, ma di sospensione del giudizio lì dove non si può generalizzare, ovvero nelle azioni umane: esse vanno tenute-con.

Così l'esistere viene visto manifestarsi nella sua necessità.

335. *Lode alla fisica!* (...) Chi ancora giudica che “ognuno in questo caso dovrebbe agire in tal modo”, non ha fatto ancora cinque passi avanti nella conoscenza di sé: altrimenti saprebbe che non esistono azioni eguali, né possono esistere – che ogni azione, una volta compiuta, è stata compiuta in un modo assolutamente unico ed irripetibile, e che sarà lo stesso per ogni azione futura – che tutti i precetti dell'agire si riferiscono soltanto al grossolano lato esteriore (perfino i precetti più intimi e sottili di tutte le morali fino a oggi esistite) – che con essi può ben essere raggiunta una parvenza di uniformità; *ma appunto soltanto una parvenza* – che *ogni* azione, in una considerazione anteriore o posteriore ad essa, è e resta una cosa impenetrabile – che le nostre opinioni di “buono”, “nobile”, “grande” non possono mai essere *dimostrate* dalle nostre azioni, perché ogni azione è inconoscibile (...) È giunto il tempo del disgusto per tutto il moralistico chiacchiericcio degli uni sugli altri! Emettere sentenze morali deve ripugnare al nostro gusto! Lasciamo queste ciance morali e questo cattivo gusto a coloro che non hanno nulla di meglio da fare se non trascinare il passato ancora per un piccolo tratto nel tempo, e che mai sono essi stessi il presente – lasciamo dunque tutto ciò ai molti, alla maggioranza! Noi, invece, *vogliamo diventare quello che siamo*: (...) i legislatori-di-se-stessi, quelli che si danno da sé la legge, che si creano da sé!¹⁴²

In questo aforisma Nietzsche parla di capire come tenere-con, che è il medesimo proposito di Spinoza, che non vuole piangere o ridere delle azioni umane, ma *capirle*. Non giudicare, ma tenere-con. Nel non-giudicare viene meno anche la possibilità del “tu devi”, contrapposta all’“io posso”¹⁴³: autodeterminazione.

¹⁴¹ F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., p. 244.

¹⁴² *Ivi*, pp. 238-41.

¹⁴³ Si può anche dire, löwithianamente, che si passa dal “tu devi” del discepolo adorante, all’“io voglio” dello spirito che libera se stesso. Vedi Karl Löwith, *Nietzsche e l'eterno ritorno*, Bari, Laterza 1985, pp. 22-3.

Diventare quello che si è richiede impegno e volontà, capacità di sop-portare il dolore come anch'esso necessario, desiderio di cercar-si, smania di partire.

Questo è il cammino più difficile per l'uomo, forse proprio perché non sa dove porta.

È quasi più umano farsi indicare un percorso da seguire, una meta da per-seguire.

347. *I credenti e il loro bisogno di fede.* (...) La fede è sempre tanto più ardentemente desiderata, tanto più urgentemente necessaria, laddove manca la volontà: la volontà infatti, come passione del comando, è il più decisivo segno di riconoscimento del dominio esercitato su se stessi e della forza. Ciò vuol dire che quanto meno uno sa comandare, tanto più cocente è l'anelito con cui desidera qualcuno che comandi, duramente comandi, un dio, un principe, una classe, un medico, un confessore, un dogma, una coscienza di partito. Da ciò, forse, si potrebbe concludere che tutte e due le religioni mondiali, il buddhismo e il cristianesimo, potrebbero aver avuto la loro base d'origine, e a un tempo il segreto della loro repentina diffusione, in una mostruosa *malattia della volontà*. E in verità così è accaduto: entrambe queste religioni s'imbatterono nell'esigenza di un "tu devi" innalzata all'assurdo da una malattia della volontà, e progrediente fino alla disperazione; (...). Il fanatismo è difatti l'unica "robustezza del volere" alla quale possono essere portati anche i deboli e gli incerti, (...). 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*¹⁴⁴.

Ma al di là delle regole poste da una morale, essa possiede qualche altra funzione? A cos'altro può servire? Essa *veste* l'umano, e così lo rende *divino* (troppo umano).

352. *In che senso si può fare difficilmente a meno della morale.* L'uomo nudo è in generale una vista scandalosa (...). Supponiamo che i partecipanti a un gaio banchetto si vedano d'improvviso svestiti e messi a nudo dalla malizia di un mago; io credo che non soltanto se ne andrebbe il buon umore e resterebbe scoraggiato il più robusto appetito – pare che noi Europei non si possa assolutamente fare a meno di quella mascherata che si chiama indumento. (...). l'Europeo si traveste *con la morale*, giacché è divenuto una bestia malata, cagionevole, storpia, che ha buone ragioni per essere "addomesticata", essendo quasi un aborto di natura, qualcosa di dimezzato, di debole, di sgraziato... Non è la terribilità della bestia da preda a trovar necessario un travestimento morale, ma è l'animale del gregge con la sua profonda mediocrità, paura e noia di se stesso. *La morale agghinda l'Europeo* – confessiamolo! – facendo di lui una cosa più nobile, più importante, più rispettabile, "divina" –¹⁴⁵

Quanto è cresciuto il gregge? Fin dove arriva il pascolo? Il confine ormai non è più apprezzabile dall'occhio umano. L'animale del gregge ora non ha più bisogno di alcun travestimento, perché se tutto è gregge, morale è non essere vestiti, non avere morale. Paradossalmente, *morale è nudità*.

L'uomo è vestito di storia.

¹⁴⁴ F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., pp. 260-1-2.

¹⁴⁵ *Ivi*, pp. 267-8.

La storia è l'unico vestito autentico, nel senso che è sinonimo di "esperienza".

Un giorno un mago andò a un banchetto. Quando si sparse la voce tra i partecipanti, molti curiosi lo avvicinarono dicendo: Fai qualche magia per noi, divertici. Il mago, volendo tirare loro un brutto scherzo, decise di metterli a nudo. Di rendere manifesti i loro più profondi pensieri.

Ma la sorpresa fu per lui, quando si accorse che nulla era cambiato. Davanti agli occhi aveva sempre le stesse medesime facce, le medesime ipocrisie, le miserie di prima. Tutti continuavano a dire: "Dai, mostraci qualche sortilegio", ma quando il mago, stupefatto, raccontò quello che era successo, delusi e amareggiati si allontanarono, commentando che "Allora la magia non esiste".

Lo stesso mago, non ne era poi più così convinto.

Che sia travestimento, o codice, regolamento esteriore, la morale probabilmente è necessaria.

Ma l'umano nei fatti *potrebbe* determinarsi per quello che sente essere la necessità della propria natura, la volontà del proprio divenire; dunque senza giudicare, senza lodare o biasimare ciò che non abbisogna né di lode né di biasimo.

109. *Stiamo all'erta!* (...) come potremmo biasimare o lodare il tutto? Guardiamoci dall'attribuirgli assenza di sensibilità e di ragione, ovvero il loro opposto: l'universo non è perfetto, né bello, né nobile e non vuol diventare nulla di tutto questo, non mira assolutamente ad imitare l'uomo! Non è assolutamente toccato da nessuno dei nostri giudizi estetici e morali! Non ha neppure un istinto d'autoconservazione e tanto meno istinti in generale: non conosce neppure leggi. Guardiamoci dal dire che esistono leggi nella natura. Non vi sono che necessità: e allora non c'è nessuno che comanda, nessuno che presta obbedienza, nessuno che trasgredisce. Se sapete che non esistono scopi, sapete anche che non esiste il caso: perché soltanto accanto ad un mondo di scopi la parola "caso" ha un senso. (...) Quando sarà che tutte queste ombre di Dio non ci offuscheranno più? Quando avremo del tutto sdivinizzato la natura! Quando potremo iniziare a *naturalizzare* noi uomini, insieme alla pura natura, nuovamente ritrovata, nuovamente redenta!¹⁴⁶

In questo senso, Nietzsche supera Spinoza: non si limita ad affermare che nella natura esistono solo necessità, ma alla critica dello *scopo* affianca quella del *caso*. Sdivinizzare la natura sarà contemporaneamente naturalizzare l'umano.

Dal *Deus sive natura* al *Chaos sive natura*: *Della disantropomorfizzazione della natura*, proprio perché è l'umano che va naturalizzato e non viceversa.

Nietzsche supera Spinoza anche nel relativizzare la salute: anche nella malattia potrebbe esserci ragione, come ciò che in quel momento serve a quell'anima.

¹⁴⁶ *Ivi*, pp. 148-50.

120. *Salute dell'anima*. La prediletta formula morale della medicina (di cui è autore Aristone di Chio): “la virtù è la salute dell'anima” – per essere utilizzabile dovrebbe, se non altro, essere trasformata in quest'altra: “la tua virtù è la salute della tua anima”. Infatti una salute in sé non esiste e tutti i tentativi per definire una cosa siffatta sono miseramente falliti. Dipende dal tuo scopo, dal tuo orizzonte, dalle tue energie, dai tuoi impulsi, dai tuoi errori e, in particolare, dagli ideali e dai fantasmi della tua anima, determinare *che cosa* debba significare la salute anche per il tuo *corpo*. Esistono così innumerevoli sanità del corpo; e quanto più si torna a permettere al singolo e a chi è inuguagliabile di alzare la testa, quanto più si disimpara il dogma dell’“uguaglianza tra gli uomini”, tanto più sarà necessario che per i nostri medici vada perduta la nozione di una salute normale, accanto a quella di dieta normale e di normale decorso della malattia. Soltanto allora potrebbe essere giunto il tempo di meditare su salute e malattia dell'*anima*, e di riporre la peculiare virtù di ciascuno nella salute di questa: tale salute potrebbe certamente apparire in qualcuno come l'antitesi della salute di un altro. Resterebbe in ultimo ancora aperto il grande problema, se è possibile *fare a meno* della malattia, anche per lo sviluppo della nostra virtù, e se specialmente la nostra sete di conoscenza e di autoconoscenza abbia tanto bisogno dell'anima malata quanto ne ha di quella sana: insomma, se l'esclusiva volontà di salute non sia un pregiudizio, una viltà e forse un residuo della più squisita barbarie e arretratezza¹⁴⁷.

Come già ho citato prima, per Spinoza “Agire in assoluto secondo virtù non è altro in noi che agire, vivere e conservare il proprio essere secondo la guida della ragione (queste tre cose significano lo stesso), e questo in base al principio della ricerca del proprio utile¹⁴⁸”. Ritengo che la prima parte di questa proposizione affermi quello che anche Nietzsche pensa: la virtù è personale e non riguarda nulla di moralistico o trascendente. La seconda parte necessita un chiarimento: qual è, di volta in volta, il proprio utile? Posto che non si può definire una salute *normale*, che anche la terra della salute ha i suoi antipodi, si arriva a definire la malattia come una *forma di salute*; oppure, si può definire la salute come una *forma di malattia*.

Per questa strada, prima o poi si perde il concetto stesso di virtù, assimilato a quello di salute. Eppure, ancora nel *Crepuscolo degli idoli*, spinozisticamente, virtù è *conseguenza* di felicità¹⁴⁹ e non viceversa; pensare alla virtù come causa di felicità significa restare ancorati al pensiero religioso.

Diventa inutile attribuire dall'esterno un senso che *ha* senso solo se visto e pensato dall'interno, dunque irreparabilmente inconoscibile: può essere solo tenuto-con.

264. *Quel che noi facciamo*. Quel che noi facciamo non è mai compreso, ma sempre soltanto lodato e biasimato.¹⁵⁰

Per mia personalissima opinione, metterei al posto di “compreso” la parola “tenuto-con”.

¹⁴⁷ *Ivi*, pp. 158-9.

¹⁴⁸ Vedi nota 132.

¹⁴⁹ F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, cit., p. 56.

¹⁵⁰ F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., p. 196.

270. *Che cosa dice la tua coscienza? Devi diventare quello che sei.*¹⁵¹

Perché questa è la tua necessità.

271. *Dove stanno i tuoi più grandi pericoli? Nella compassione.*

Perché fa tutto tranne che tenerti-con.

272. *Che cosa ami negli altri? Le mie speranze.*

Perché ci si conosce negli altri.

273. *Chi chiami cattivo? Chi mira soltanto a incutere vergogna.*

Perché vuole “significare” gli altri¹⁵².

274. *Che cos'è per te la cosa più umana? Risparmiare vergogna a qualcuno.*

Perché così si manifesta l'uscita dal sistema del giudizio.

275. *Che cos'è il sigillo della raggiunta libertà? Non provare più vergogna davanti a se stessi.*

Perché si è smesso di giudicarsi: ora la volontà è di *divenire*.

Divenire ciò che si è, come *divenire forma*, salvo ricordare che l'accento va sulla prima e non sulla seconda parola. La fondamentale importanza del divenire rende secondaria la forma contingente, attualmente raggiunta, perché rimanda ad un'infinita possibilità di essere-altro, ancora, al di là, di essere-in-potenza.

Dunque, bisogna pensare alla sostanza come sempre diveniente. Inoltre, se essere e apparire sono sovrapponibili, nel senso che noi possiamo *diventare* maschere; se nella forma si cerca il divenire (e viceversa), allora la forma diventa manifestazione, dunque estremamente importante. Allora, forma è *realizzazione*, nel senso di rendere reale, rendere fisico.

Ma se si pensa alla *forma* come alla cristallizzazione di un'esistenza, allora si ingabbia l'umano. Se essa viene intesa in quest'ultima accezione, voglio sottolineare che l'umano

¹⁵¹ *Ivi*, p. 197. *Idem* per gli aforismi 271-5.

¹⁵² Per quanto riguarda la spiegazione di quello che intendo nel “significare gli altri”, v. p. 13 e p. 15.

si ri-conosce a prescindere dalla forma, nel senso che l'intenzione non ha bisogno di nessuna particolare forma per essere ri-conosciuta; comunque si manifesti, basta la certezza della sua umanità.

La forma (cristallizzata) non può essere la sostanza perché scivolerebbero nelle tipologie, nella *drammatizzazione*, mentre nell'*accettare diversità* si intende anche e soprattutto il dividuo stesso, in ciò che vorrà essere, che potrà diventare, in quello che lo vedo essere quando instaura una nuova situazione con altre persone.

Con il *tipo* non si tiene-con l'umano; né nella *persona* né nella *comunità*. Tutt'al più si creano *personaggi* facenti parte di un *gruppo*, che immancabilmente ha una morale, ovvero un codice che dà una funzione a ciascun personaggio. Nulla di tutto ciò è voluto; semplicemente avviene.

Divenire ciò che si è significa non smettere mai di realizzare il proprio essere, sentire questo come necessità, come unica possibile libertà.

290. *Una cosa sola è necessaria*. "Dare uno stile" al proprio carattere – è un'arte grande e rara! (...) Una cosa sola (...), è necessaria: che l'uomo *raggiunga* l'appagamento di sé¹⁵³.

A che pro costruirsi dei modelli indistruttibili, chiedere indicazioni, temere la solitudine? Umano è ciò che *erra*, fa delle proprie esperienze il proprio destino, si costruisce come un esperimento.

319. *Come interpreti delle nostre esperienze di vita*. A tutti i fondatori di religioni e simili è rimasta estranea una certa specie di onestà: delle loro esperienze di vita essi non hanno mai fatto una questione di coscienza del conoscere. (...) noi, noialtri assetati di ragione, vogliamo guardare negli occhi le nostre esperienze di vita così severamente come se fossero un esperimento scientifico, ora per ora, giorno per giorno! Vogliamo essere noi stessi i nostri esperimenti e le nostre cavie¹⁵⁴.

Esperimenti di una *gaia scienza*, dalla quale prospettiva accettiamo e amiamo il tutto perché visto nella sua necessità. L'*amor fati* è l'amore della necessità¹⁵⁵, alla quale ci si abbandona con l'eterno sì dell'essere.

276. *Per l'anno nuovo*. (...) Voglio imparare sempre di più a vedere il necessario nelle cose come fosse quel che v'è di bello in loro – così sarò uno di quelli che rendono belle le cose. *Amor fati*: sia questo d'ora innanzi il mio amore! Non voglio muovere guerra contro il brutto. Non voglio accusare, non

¹⁵³ F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., pp. 207-8.

¹⁵⁴ *Ivi*, pp. 228-9

¹⁵⁵ M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 390.

voglio neppure accusare gli accusatori. *Guardare altrove* sia la mia unica negazione! E, insomma: prima o poi voglio soltanto essere uno che dice sì!¹⁵⁶

Con l'occhio della necessità (il nostro già conosciuto *occhio purificante*) diventa inutile negare. Dietro il giudizio c'è sempre la negazione di qualcosa.

321. *Nuova cautela.* (...) Non impegniamoci direttamente nella lotta! – Anche ogni biasimare, punire e voler correggere equivarrebbe a questo. Innalziamo invece sempre più in alto noi stessi! Diamo al nostro modello colori sempre più accesi! Gettiamo ombra sull'altro con la nostra luce! No! Non vogliamo diventare, a cagion sua, anche noi *più cupi*, pari a tutti coloro che puniscono e a tutti gli inappagati! Mettiamoci piuttosto da parte! Guardiamo altrove!¹⁵⁷

Lottare è pur sempre negare! È dire No; ma perché dovremmo? La vita non ha bisogno di correzioni, non ha niente che *debba* essere negato. “Guardare altrove”, cioè non condividere, non con-tenere. Ma non disprezzare, né provocare vergogna in altri.

Il modello dai “colori sempre più accesi” va preso nella sua componente errante, mai quindi come qualcosa di assoluto, da mantenere come giusto ed indispensabile.

Non avere modelli, ma essere esperimenti.

Vivere come esperimenti significa prendere *la vita come mezzo della conoscenza.*

324. *In media vita.* No! La vita non mi ha disilluso! Di anno in anno la trovo invece più vera, più desiderabile e più misteriosa – da quel giorno in cui venne a me il grande liberatore, quel pensiero cioè che la vita potrebbe essere un esperimento di chi è volto alla conoscenza – e non un dovere, non una fatalità, non una frode! – E la conoscenza stessa: può anche essere per altri qualcosa di diverso, per esempio un giaciglio di riposo, oppure uno svago o un ozio, ma per me essa è un universo di pericoli e di vittorie, in cui anche i sentimenti eroici hanno la loro arena. “*La vita come mezzo della conoscenza*”: con questo principio nel cuore si può non soltanto valorosamente, ma perfino *gioiosamente vivere e gioiosamente ridere!*¹⁵⁸

Pensare alla vita come qualcosa da *fare*, come un tentativo da esperire, porta infallibilmente ad amarla, come qualcosa che non *deve* essere, ma *può* diventare.

Non una perfezione da raggiungere, cui tendere, ma qualcosa che è già perfetto nel proprio divenire, che è *perfetto perché diviene*, perché tenta ed esperisce mediante se stesso. In questi termini, la conoscenza porta a volere altra vita, perché mai si stanca di sé nel divenire altro, così da desiderare di avere mille occhi, mille altre prospettive da cui vedere il mondo.

249. *Il sospiro dell'uomo della conoscenza.* “Oh, questa mia cupidigia! In quest'anima non dimora alcun disinteresse, ma, piuttosto, un sé bramoso di tutto, che vorrebbe vedere attraverso molti individui come attraverso i *suoi stessi* occhi e mercé loro vorrebbe afferrare come con le *sue stesse* mani – un sé che va sempre a riprendersi anche tutto il passato, che niente vuole perdere di quel che potrebbe appar-

¹⁵⁶ F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., p. 198.

¹⁵⁷ *Ivi*, p. 229.

¹⁵⁸ *Ivi*, p. 230.

tenergli! Oh, questa fiamma della mia cupidigia! Oh, se potessi rinascere in cento esseri!”. – Chi non conosce per esperienza questo sospiro, non sa nemmeno la passione dell’uomo della conoscenza¹⁵⁹.

Risuona in queste parole il Dio spinoziano, che con le parole di Remo Bodei “non è nessuno perché è tutti, non è una persona¹⁶⁰”; vedere con mille occhi, deporre quel che ancora c’è di personale e diventare mille maschere. Chi sa far questo forse sa anche non restare attaccato al proprio carattere e temperamento. Che sia “occhio purificante”, o “vedere attraverso molti individui come attraverso i propri stessi occhi”, a mio avviso il risultato è il medesimo: guardare il mondo come un dio e amare questo dio¹⁶¹.

Pensata in questo modo, la conoscenza ama così tanto la vita, che ne vuole sempre altra; ed è la conoscenza a rendere belle le cose, mai il contrario.

Perché vedere è vedere-in; basta cambiare gli occhi, per potersi stupire ancora davanti al semplice.

355. *L’origine del nostro concetto di “conoscenza”*. (...) Il noto, vale a dire: ciò cui siamo così abituati da non meravigliarcene più, la nostra vita di tutti i giorni, una qualunque regola in cui siamo piantati, tutto quanto, in genere, ci fa sentire a casa nostra (...) Il nostro bisogno di conoscere non è appunto questo bisogno di cose note? La volontà di scoprire, tra tutto quello che è estraneo, inusitato, problematico, qualche cosa che non ci renda più inquieti? Non potrebbe essere l’*istinto della paura* a comandarci di conoscere? Il giubilo di chi conosce, non potrebbe essere precisamente il giubilo di un recuperato senso di sicurezza?... (...) “ciò che è noto, è riconosciuto”: in questo son tutti d’accordo. Anche i più cauti tra loro pensano che per lo meno il noto sia *più facilmente riconoscibile* dell’ignoto; che per esempio sia prescritto dal metodo il prendere le mosse dal “mondo interiore”, dai “fatti della coscienza”, poiché essi sarebbero il mondo *a noi più conosciuto*! Errore degli errori! Il noto è l’abituale, e l’abituale è il più difficile a “conoscere”, cioè a vedere come problema, cioè a vedere come ignoto, come lontano, come “fuori di noi”... La grande certezza delle scienze naturali in rapporto alla psicologia e alla critica degli elementi della coscienza – scienze *innaturali* si potrebbe quasi dire – gravita proprio sul fatto che quelle prendono *l’ignoto* come oggetto: mentre è quasi qualcosa di contraddittorio e di insensato il *voler* prendere in generale come oggetto il non ignoto...¹⁶²

La conoscenza *umanistica* (cioè, semplicemente, di ciò che è umano), a mio avviso diversamente da quella scientifica, è quella che porta allo stupore verso ciò che è comune, perché se è la possibilità di vedere attraverso molti individui come attraverso i propri stessi occhi, ci porta a *capire* che nulla è *normale*. Il mistero è il semplice, nel senso che rimane inconoscibile la complessità del semplice, mentre è fin troppo banale la semplicità del complesso.

“Errore degli errori”, pensare che il mondo della coscienza sia il mondo a noi più conosciuto. Chi pensa in questo modo non ha neanche la possibilità di partire, poiché il percorso è la persona: impossibile sapere dove arriveremo camminando.

¹⁵⁹ *Ivi*, pp. 193-4.

¹⁶⁰ R. Bodei, *La filosofia di Spinoza: l’importanza delle passioni*, cit., p. 6.

¹⁶¹ Vedi sopra, “Spinoza e Goethe”, p. 34.

¹⁶² F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., pp. 273-5.

Abbiamo però la possibilità di dirci, di raccontare *il* percorso, di raccontar-ci *nel* percorso.

La difficoltà del pensiero semplice è già un motivo valido per tentare il cammino; solo con questa prospettiva possiamo non banalizzare il quotidiano e intraprendere il percorso senza pretendere di conoscere l'arrivo.

Forse il pensiero semplice è il percorso, nel quale la partenza è l'arrivo, ovvero entrambi esistono diversamente da come comunemente vengono pensati.

Nell'espressione, l'umano è sempre tradotto; il pensiero è sempre tradotto.

Questo perché, così come non si può pensare *il* tempo e *lo* spazio, ma *nel* tempo e *nello* spazio, non si può pensare *il* pensiero. Così come non si può *dire* una casa, non si può *dire* il pensiero; si può dire *nel* pensiero¹⁶³.

Quello che diciamo è il tenuto-con, l'in-con-tenibile può solo essere capito in quanto tale; ma non va dimenticato. Bisogna sempre *tenerlo presente*, come ciò che non si può spiegare, ma è lì e significa il resto. Anche nelle parole, il pensiero prende un codice che non gli appartiene e non lo esprime mai del tutto; anche il con-tenuto ha un significato in-con-tenibile.

Sono le parole che camminano, *nell'*umano, se invece è l'umano a camminare *nelle* parole c'è ancora un nascondersi, un non raccontarsi (c'è l'artificio del narratore).

Non è la persona che cammina *nel* percorso; il percorso è la persona.

A queste condizioni, nel pensiero semplice, nella multitudò, nel percorso che è la persona, non si può che rispettare il lettore, sentire la necessità che quello che si scrive "possa essere detto" anche a voce.

Uno scritto è un percorso nel senso del participio passato.

Non dunque con un inizio ed una fine, un fine, non un dipanarsi un tracciato una mappa un tragitto.

Non è che l'autore ti prende per mano e ti fa fare un giro per i suoi pensieri, anche se può essere un'esperienza molto bella. Le parole stesse devono camminare, nelle parole c'è lo scrittore.

¹⁶³ Il linguaggio è una forma del pensiero, o anche è il pensiero che prende una forma; il linguaggio è un modo di formare il pensiero, che al di là delle parole, nel suo essere quotidianamente cosciente, rimane non-formato. Io ritengo che il pensiero cosciente possa prendere forma solo e soltanto nella volontà di chi pensa di dargli forma, di darlo in una forma di parole. Ma la capacità di pensare coscientemente precede la capacità di dare parole al proprio pensiero, anche se poi non potremmo pensare in un certo modo se non avessimo imparato un certo codice. Per esempio, mi sembra evidente che chi crea immagini non pensa con parole.

In breve si tratta di rendersi conto che le parole *sono* lo scrittore. Chi scrive vede che la sua essenza sono gli altri, poi prende la penna e parla.

È proprio un discorso, solo che viene scritto. Ma viene pensato per la voce.

Il primo a trarre vantaggio dal pensiero semplice è lo scrittore stesso. Egli si rende conto di essere fatto di carta, dunque nello scrivere la elimina, le parole vanno dritte all'udito senza passare per la vista.

Il mezzo rappresentato dal libro, semplicemente scompare.

Quello che penso è quello che vedi, lì ci sono proprio io, così come mi capisci.

Nella multitudine il pensiero per vivere di propria vitalità deve avere come caratteristica la non necessità di essere interpretato; deve almeno tendere verso questo obiettivo.

Il *pensiero semplice* è una conquista, si tratta della *possibilità del racconto*.

Lo scrittore non può più permettersi di essere ambiguo, oscuro; non può farlo premeditadamente, un pensiero così nasce morto ed anti-personale.

Partendo dal presupposto dell'interpretazione, poiché uno scrittore sa fin troppo bene quanto sia mistificabile il pensiero, sa quanto è profonda la verità "il libro lo scrive chi lo legge", ha una via d'uscita nell'espressione diretta, chiara ed inequivocabile del proprio pensiero.

Non ha significato tutto ciò che non sia umano ed espressione dell'umano, tutto quello che non possa essere umanamente tenuto-con, e che non nasca con quest'intenzione.

Così José Saramago può affermare che l'uomo colto è fatto di carta¹⁶⁴. *Lui* è nei suoi romanzi, non la sua vita ma la sua persona. Lui è la materia su cui scrive.

Nei libri si racconta, ha la necessità che quello che scrive possa essere detto, che il lettore partecipi¹⁶⁵. Nel racconto si esprime la realtà dell'umano essere con altri.

Cos'è veramente nostro? Molto poco, quasi nulla. Forse tutti siamo gli altri¹⁶⁶.

Ecco perché, nonostante le sue scelte religiose, può affermare che "se Dio esiste per la persona con cui parlo, allora esiste anche per me in quella persona¹⁶⁷".

Nei suoi romanzi Saramago parla di *persone*. Non inventa personaggi. Dunque queste, come persone, non si possono descrivere. Nel mero senso fisico ma anche nel loro essere, nell'esistere.

¹⁶⁴ Reminiscenza kafkiana?

¹⁶⁵ Juan Arias, *José Saramago, l'amore possibile*, Milano, Frassinelli 1999, pp. 24, 84, 95. "I miei libri nascono e camminano, camminano finché dicono è finita", p. 52.

¹⁶⁶ *Ivi*, p. 95.

¹⁶⁷ *Ivi*, p. 115.

Ne *La caverna*¹⁶⁸ sono anzi le stesse persone create a creare tipi, di mestiere si mettono a modellare statue; forse con questo Saramago ha voluto dire che come uno scrittore crea personaggi che poi mette su carta, così lui inventa persone capaci di pensare da sole, che possono quindi anche *inventare stereotipi*. A me sembra molto ironico.

I suoi personaggi non sono limitati, non hanno limiti diversi da quello che è già il loro essere umani, solo umani.

Saramago crea persone vere, possibili, come l'amore di cui narra, persone che potremmo incontrare, che non ha senso chiudere in una tipologia perché si rivela sempre una gabbia, una camicia troppo stretta.

Inventare persone vere, si può fare credo solo in un modo: scrivere con tutti se stessi.

Togliere di mezzo il narratore, il tipo che prende la parola in noi, tra noi, quando prendiamo la penna in mano e dice Bene, qui adesso credo sia compito mio, voi andate pure.

Togliere di mezzo le specializzazioni. Scrivere con ogni cosa.

Saramago inventa persone così umane che lui stesso le rispetta, arriva anche a restare fuori dalla porta dei loro pensieri. Lui si mette dalla parte del lettore, ha il pudore e la riservatezza che si possono provare per chi sia umanamente umano.

Ecco, ne parla come se fossero né qualcosa di più, né qualcosa di meno che esseri umani. Li rispetta nella loro vita.

Questa semplicità meraviglia.

“Una volta Heidegger parlò, proprio in senso platonico, della “capacità di meravigliarsi davanti al semplice”, ma diversamente da Platone aggiunse: “*e di prendere dimora in questa meraviglia*”¹⁶⁹.”

Se capire è con-tenere, può instaurarsi un rap-porto¹⁷⁰.

Quello che salva il rap-porto, quello che *costituisce* il rapporto è il *racconto*.

Se capire non è più *prendere-con* ma *tenere-con*, non c'è più bisogno di *dare* l'essere in una definizione ma di *portar-si* e semplicemente manifestarsi nella presenza.

“[...] nell'“è” l'“essere” sfugge come un'eco fugace, eppure ci colpisce da una qualche direzione e ci dice qualcosa di essenziale, forse la cosa più essenziale¹⁷¹”.

L'essere “che è il più comprensibile, al tempo stesso è ciò che meno di tutto è capito e apparentemente non è capibile¹⁷²”.

¹⁶⁸ José Saramago, *La caverna*, Torino, Einaudi 2000.

¹⁶⁹ M. Heidegger H. Arendt, *Lettere 1925-1975 e altre testimonianze*, cit., p. 144. Chi sta parlando è Hannah Arendt.

¹⁷⁰ “Nel “rap-porto” parla qualcosa di “docile””. *Ivi*, p. 182. Lettera 145 di Martin Heidegger.

¹⁷¹ M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 738.

¹⁷² *Ivi*, p. 739.

L'essere è lì, si pensa di poterlo prendere! Poi sfugge. Lo definisci, almeno ci provi, e nel de-finito tutt'al più ci trovi il tuo desiderio di essere. Perché l'essere non può essere com-preso – perché già abita in te.

Se la creazione (perché di creazione si tratta) della coscienza è sempre stata un capire come tenere-con, con-tenuto come tenuto-con significato, diventa illusorio pensare che essa possa essere un nucleo originario, un qualcosa di *indivisibile*. *Abbiamo coscienza di noi*, perché essere è con-essere.

354. *Del "genio della specie"*. (...) *A che scopo* in generale una coscienza, se essa è in sostanza *superflua*? (...) Coscienza è propriamente soltanto una rete di collegamento tra uomo e uomo¹⁷³.

Nel tenere-con, tutto ci appare in una nuova inenarrabile bellezza: come si impara l'occhio purificante, si impara anche ad amare. Spesso amore è sinonimo di capire, di tenere-con.

334. *Si deve imparare ad amare*. (...) siamo sempre ricompensati per la nostra buona volontà, per la nostra pazienza, equità, mitezza d'animo verso una realtà a noi estranea, quando lentamente essa depone il suo velo e si manifesta come una nuova inenarrabile bellezza: è questo il suo *ringraziamento* per la nostra ospitalità. Anche chi ama se stesso, lo avrà appreso per questa strada: non ce ne sono altre. Si deve imparare anche l'amore¹⁷⁴.

Pensato in questi termini, come una realtà ignota che infine si schiude al nostro sguardo, nel suo splendore; tenuto conto che è così che ognuno prova a conoscersi (*conosci te stesso?!... se puoi, cerca di capirti negli altri*): imparare ad amare è imparare a capire. Non è più molto chiaro se questo amore è provato per sé o per gli altri, direi, se è provato internamente od esternamente; ma era prevedibile.

Questo amore è solo umano; solo questo amore è umano.

Lasciar essere, sì che ci si possa meravigliare di quel che l'essere diviene.

140. *Troppo ebreo*. Se Dio voleva diventare un oggetto d'amore, avrebbe dovuto per prima cosa rinunciare a giudicare e alla giustizia: un giudice, foss'anche un giudice misericordioso, non è oggetto d'amore¹⁷⁵.

Se io ti amo a te che importa! Ecco perché è una critica di tutto il cristianesimo.

Non puoi amare chi giudica; chi giudica non può amare.

142. *Incenso*. Buddha dice: "Non adulare il tuo benefattore!". Si ripeta questa sentenza in una chiesa cristiana: all'istante purificherà l'aria di tutto quanto è cristiano¹⁷⁶.

¹⁷³ F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., pp. 270-1.

¹⁷⁴ *Ivi*, pp. 237-8.

¹⁷⁵ *Ivi*, pp. 171-2.

¹⁷⁶ *Ibid.*

Infine, la critica che Nietzsche muove al Dio ebraico, non è molto lontana da quello che pensava Spinoza. In questo, vedo entrambi *scomunicati*.

136. *Il popolo eletto*. Gli Ebrei, che tra tutti i popoli si sentono il popolo eletto, e proprio per il fatto che tra i popoli rappresentano il genio morale (...) – gli Ebrei provano per il loro divino monarca e il loro santo un diletto simile a quello che la nobiltà francese provava per Luigi XIV¹⁷⁷.

L'amore umano non ha eletti, non chiede nulla.
Soprattutto non chiede amore.

Infine il cerchio si chiude. Nella morale, nel giudizio, nel pensare ad un dio-persona, ci si "allontana" dall'umano, nel senso che esso diventa un qualcosa di sbagliato da rapportare ad una persona-dio. Capolinea, l'arrivo è la partenza.

¹⁷⁷ *Ivi*, p. 170.

Le azioni umane

Ci sono quattro ultimi aforismi, nei quali Nietzsche parla delle azioni umane in generale, nominando Spinoza. Il riferimento al filosofo non è sempre ugualmente decisivo. A questo punto ci sono temi già esaminati, ma visti sotto una nuova luce forse possono dirci cose che ancora non abbiamo sentito.

Due di questi aforismi sono anzi particolarmente importanti, per mettere infine il punto sull'errare e sul capire.

Qui seguirò un unico percorso senza tappe. Passa per *Umano, troppo umano*, vol. I, *La gaia scienza, Genealogia della morale*.

Focalizzerò l'attenzione soprattutto sugli aforismi centrali, in particolare sul terzo, cercando di mostrare come nell'errare ci sia il capire, come capire l'errare.

Il primo aforisma è anche il primo in ordine cronologico; si trova in *Umano, troppo umano*, vol. I.

93. *Del diritto del più debole*. Quando qualcuno si sottomette condizionatamente a uno più potente, per esempio una città assediata, la condizione che, per parte sua, fa valere è questa: che ci si possa annientare, si possa bruciare la città e causare così una grande perdita al potente. Perciò nasce qui una specie di *parificazione*, in base alla quale si possono stabilire dei diritti. Il nemico trova il suo vantaggio nella conservazione. In tal senso ci sono anche diritti tra schiavi e padroni, cioè esattamente nella misura in cui il possesso dello schiavo è utile e importante per il suo padrone. Il *diritto* si estende originariamente fin dove uno *appare* all'altro prezioso, essenziale, insostituibile, invincibile e simili. Sotto questo aspetto anche il più debole ha ancora dei diritti, seppure minimi. Di qui il famoso *unusquisque tantum juris habet, quantum potentia valet* (o più esattamente; *quantum potentia valere creditur*)¹⁷⁸.

Nietzsche cita dal *Trattato politico*, per esteso il passo è questo.

2.4. Per diritto di natura intendo dunque le leggi della natura, ossia le regole secondo le quali tutte le cose avvengono, ovvero la potenza della natura. Dunque il diritto naturale dell'intera natura, e di conseguenza quello di ciascun individuo, si estende quanto la sua potenza; e quindi tutte le azioni che ciascun uomo compie in virtù delle leggi della sua natura, le compie in base al diritto supremo della natura, e ha sulla natura tanto diritto quanto è il valore della sua potenza¹⁷⁹.

Il diritto di ciascuno si estende fin là dove si estende la sua determinata forza, questo significa appunto che la mia libertà non finisce nel campo d'azione datomi da chi ha biso-

¹⁷⁸ F. Nietzsche, *Umano, troppo umano*, vol. I, cit., pp. 71-2.

¹⁷⁹ Baruch Spinoza, *Trattato politico*, a cura di Paolo Cristofolini, Pisa, Edizioni ETS 1999, p. 37.

gno di me, vittima o carnefice che io sia: ogni persona ha come inalienabile la sua forza, dalla quale scaturisce un diritto di cui non può proprio essere privato, nel senso che è impossibile, anche se questa fosse la sua volontà.

Ognuno può fare qualcosa, chiunque può nuocerti, ognuno ha delle facoltà che fanno parte del suo esistere, anche se non saranno mai usate; sono in tutti, in molti solo in potenza.

Anche il suddito hobbesiano può ribellarsi, proprio perché non si possono deporre realmente le proprie forze, tutt'al più si può *far finta* che sia così, ci si può mettere d'accordo per quieto vivere.

Dunque, poiché in Spinoza c'è sovrapposizione tra diritto e potenza, non ha senso pensare che il primo dipenda da quanta potenza gli altri ci attribuiscono; ecco perché è inalienabile. Di conseguenza, la conclusione dell'aforisma è molto più nietzscheana che spinoziana; non è la prima volta che Nietzsche si appropria del pensiero di Spinoza, personalizzandolo.

Ci sono solo tre aforismi nei quali Nietzsche cita direttamente dal testo spinoziano; il seguente è uno di questi, di certo il più importante. È presente ne *La gaia scienza*.

333. *Che cosa significa conoscere. Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere!* Dice Spinoza, con quella semplicità e sublimità che è nel suo carattere. Ciò nondimeno: che cos'è in ultima analisi questo *intelligere* se non la forma in cui appunto ci diventano a un tratto avvertibili questi tre fatti? Un risultato dei tre diversi e tra loro contraddittorii impulsi a voler schernire, compassionare, esecrare? Prima che sia possibile un conoscere, ognuno di questi impulsi deve avere già espresso il proprio unilaterale punto di vista sulla cosa o sul fatto: in seguito nasce il conflitto tra queste unilateralità, e a partire da esso talora un termine medio, una pacificazione, un salvar le ragioni di tutte e tre le parti, una specie di giustizia e di accordo: in virtù, infatti, della giustizia e dell'accordo, tutti questi impulsi possono sostenersi nell'esistenza e darsi reciprocamente ragione. Noi, che siamo consapevoli soltanto delle ultime scene di conciliazione e della liquidazione finale di questo lungo processo, riteniamo perciò che *intelligere* sia qualcosa di conciliante, di giusto, di buono, qualcosa di essenzialmente contrapposto agli impulsi: mentre esso è soltanto *un certo rapporto degli impulsi tra di loro*. Per un lunghissimo tratto di tempo, si è considerato il pensiero consapevole come il pensiero in generale: soltanto oggi, ci balugina la verità che la maggior parte del nostro produrre spirituale si svolga senza che noi ne siamo coscienti, senza che lo avvertiamo; penso tuttavia che questi impulsi, qui in lotta l'uno con l'altro, sapranno benissimo farsi sentire *tra loro* e procurarsi vicendevolmente del male: quel forte improvviso sfinimento, da cui sono afflitti tutti i pensatori, potrebbe avere qui la sua origine (è lo sfinimento del campo di battaglia). Sì, forse esiste nelle nostre lotte interiori parecchio *eroismo* nascosto, ma non certo qualcosa di divino, che riposa eternamente in sé, come pensava Spinoza. Il pensiero *consapevole*, e particolarmente quello del filosofo, è il più svigorito e perciò stesso anche il relativamente più temperato e più quieto modo del pensiero: e proprio così il filosofo può essere indotto in errore, con la maggior facilità, sulla natura del conoscere¹⁸⁰.

¹⁸⁰ F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., pp. 236-7.

Anche questo passo è preso dal *Trattato politico*, 1.4, che se letto per intero chiarisce da solo ogni possibile equivoco.

1.4. Nel rivolgere, dunque, la mia attenzione alla politica, non mi sono proposto di scoprire soluzioni nuove e inaudite, ma soltanto di dimostrare con ragionamento certo ed esente da dubbio quelle che meglio si accordano con la pratica, o di dedurle dalla stessa condizione della natura umana; e per studiare quanto attiene a questa scienza con la stessa libertà d'animo che ci è solita negli studi matematici, mi sono fatto regola scrupolosa di non irridere né compiangere né deprecare le azioni umane, ma di comprenderle: e dunque ho considerato gli affetti umani, come l'amore, l'odio, l'ira, l'invidia, la presunzione, la compassione e tutti gli altri moti dell'animo non come vizi della natura umana, ma come proprietà che le appartengono così come alla natura dell'aria appartengono il caldo, il freddo, la tempesta, il tuono e altre simili cose. Queste, anche se ci disturbano, sono necessarie, e hanno cause determinate mediante le quali tentiamo di comprenderne la natura; e vedendole quali veramente sono, la mente ricava un godimento eguale a quello che le deriva dalla conoscenza delle cose gradite ai sensi¹⁸¹.

Spinoza si sta riferendo alle azioni umane; il suo proposito è di non giudicarle, di *capirle* nel loro manifestarsi, in quello che costituisce la loro necessità.

Dunque si vede chiaramente che il contenuto dell'aforisma non è in contraddizione con il passo appena citato, anzi nasce da uno stesso presupposto, quello di sentire come normali i sentimenti umani, saperli agire e non limitarsi ad accettarli, andare oltre e capirli nelle loro cause: questo è il significato del conoscere per Spinoza, sempre incentrato sulle motivazioni delle azioni.

La vicinanza tra Nietzsche e Spinoza sul pensare alle azioni umane è data a mio avviso dal fatto che Spinoza afferma, in primo luogo, che quello che ci spinge ad agire è la *cupiditas*, il perseverare nel proprio essere; quello che ci fa vivere sono le nostre volizioni, le passioni fanno parte della natura umana. Di conseguenza, in realtà pensiamo vera giusta o buona una cosa perché la sentiamo confacente alla nostra natura, vantaggiosa per noi; il male non è nelle cose ma negli occhi di chi guarda le cose e ne vede un potenziale danno per se stesso.

Anche il conoscere, come azione umana, segue le normali regole umane, solo umane.

Comprendere è un termine che dice poco, più che altro è inesatto per quello che si può pensare cercando di materializzare l'atto del capire.

Capire le azioni umane significa vedere l'umano, con il nostro essere umani, mettersi sullo stesso piano di ciò che si vuole capire, ovvero umanamente capire le azioni nel loro essere umane, agli antipodi dunque di una volontà giudicante.

¹⁸¹ B. Spinoza, *Trattato politico*, cit., pp. 29-31.

Vedere l'azione nel suo necessario manifestarsi, volerla capire nella sua umana natura, poiché, come appena citato, gli affetti umani non sono “vizi della natura umana, ma (...) proprietà che le appartengono”: scegliere di con-tenere.

Anche Nietzsche scriverà della gabbia della lode o del biasimo, che stroncano la possibilità che *quel che noi facciamo* sia davvero capito¹⁸².

Se si prende-con ci si sente autorizzati a giudicare le azioni umane, perché le si allontana da chi le ha compiute, mentre se si tiene-con si esce definitivamente dal pericolo della sentenza, del verdetto: ora l'azione è in una storia dalla quale è impossibile toglierla, poiché il prezzo sarebbe perderne la parte più importante, ciò che l'ha significata e che non si può spiegare, ciò che di più umano la costituisce.

Se la si giudicasse andrebbe persa la componente errante dell'azione.

La mia ipotesi è che sia Spinoza che Nietzsche abbiano guardato l'umano nell'essere errante, nella ricerca di un costante voler essere, che renda presente la natura umana, l'umana necessaria natura. Infatti, il “forte improvviso sfinimento, da cui sono afflitti tutti i pensatori” – è la stanchezza del viandante.

Crearsi significati = esistere come viandanti = errare.

Perseverare nel proprio essere, in fondo significa *non-arrivare*.

Stancarsi nell'errare. Viandante anche come lettore, che dia nuovo *contenuto* – nuovo perché imprescindibilmente *suo* – e nuovo significato.

Dare nuovo significato manifesta un viaggio.

Errare è il percorrere senza un fine (e senza una fine), che nel *percorso* rende sinonimi persona e viaggio. Si raggiunge l'errare come possibilità, nel momento in cui si deponga la paura di *perdersi* (dato che errare è vagare¹⁸³) e la paura di *sbagliare* (come potremmo ritenere *errati* i titoli dei libri di Saramago¹⁸⁴: *così volli*. Sto bene, grazie).

¹⁸² F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., p. 196, af. 264.

¹⁸³ “L'essente erra attorno all'Essere e istituisce così il regno dell'erranza, l'Errantato... L'Errantato è lo spazio essenziato della storia”. Martin Heidegger, *Holzwege*, Milano, Bompiani 2002, p. V.

¹⁸⁴ Mi riferisco al fatto che i titoli fuorvianti di alcuni romanzi di Saramago manifestano un significato più profondo di quello che in teoria sarebbe la loro canonica funzione: in questo modo, anche il titolo è testo, è letteratura. Per esempio, *Manual de Pintura e Caligrafia* (*Manuale di pittura e calligrafia*), che non è un manuale; *Memorial do Convento* (*Memoriale del convento*), molto diverso dal *memoriale* della costruzione del monastero di Mafra; *História do Cerco de Lisboa* (*Storia dell'assedio di Lisbona*), anch'esso molto diverso dalla storia dell'assedio presente nei testi scolastici; *Ensaio sobre a Cegueira* (inspiegabilmente tradotto come *Cecità*), che è tutto tranne che un *saggio*.

Errare è almeno un tentativo¹⁸⁵. Creare infine un significato che non *debba* andare *contro*, perché se *errare* diventa metodo (ma forse non è possibile che possa diventarlo), il concetto di *giusto* non ha più senso.

L'idea che possiamo avere di *giusto* è forse ciò che possiamo pensare, che non sia (e non possa comunque essere) errare.

Errare. Non, errore. Se crolla il mondo “vero”, assieme al concetto di mondo *apparente* crolla anche il concetto di *menzogna*, di *errore*. Cos'è l'*errore* se non c'è una *verità*?¹⁸⁶

Il seguente aforisma ha creato non pochi problemi di interpretazione, per via di una forte personalizzazione operata da Nietzsche del pensiero spinoziano. Resta comunque di fondamentale importanza; inoltre, dopo tutto quanto è stato detto finora sul rapporto di Spinoza con la compassione, credo si possa essere abbastanza sicuri su ciò che Nietzsche ha voluto intendere. Dalla *Genealogia della morale*.

6

In *questa* sfera, nel diritto dunque delle obbligazioni, il mondo dei concetti morali “colpa”, “coscienza”, “dovere”, “sacralità del dovere” ha il suo focolare d'origine – i suoi inizi, come gli inizi d'ogni grandezza terrena, sono stati a fondo e lungamente irrorati di sangue. E non si potrebbe aggiungere che in sostanza quel mondo non ha mai più interamente perduto un certo lezzo di sangue e di tortura? (perfino nel vecchio Kant: l'imperativo categorico puzza di crudeltà...). Egualmente qui è stata per la prima volta ribadita quella sinistra catena di idee, divenuta forse indissolubile, “colpa e sofferenza”. Diciamolo ancora una volta: in che senso può essere la sofferenza una compensazione di “debiti”? In quanto *far* soffrire arrecava soddisfazione in sommo grado, in quanto il danneggiato barattava il dono, con l'aggiunta dello scontento per il danno, per uno straordinario contro-godimento: il far soffrire – una vera e propria *fiesta*, un qualcosa che, come ho detto, era tanto più tenuto in pregio quanto maggiore era il suo contrasto con il rango e la posizione sociale del creditore. Ciò è detto in via di supposizione: giacché è difficile scrutare nel fondo di tali cose sotterranee, prescindendo dal fatto che è penoso; e chi goffamente interpone a questo proposito il concetto di “vendetta”, piuttosto che essersela resa più facile, si è ulteriormente velata e oscurata la penetrazione visiva (– la vendetta stessa rinvia per l'appunto allo stesso problema: “Come può essere il far soffrire una riparazione?”). Si oppone, mi sembra, alla delicatezza, e più ancora alla tartuferia di mansuefatti animali domestici (intendo dire uomini moderni, intendo dire noi), rappresentarsi nella maniera più vigorosa fino a quale grado la *crudeltà* costituisce la grande gioia festiva della più antica umanità, e sia anzi commista come ingrediente quasi a ognuna delle sue gioie; come ingenuo, d'altro canto, come innocente appare il suo bisogno di crudeltà, e in quale fondamentale misura viene stabilito da essa, come *proprietà* normale dell'uomo, appunto la “malvagità disinteressata” (o, per dirla con Spinoza, la *sympathia malevolens*) -: un qualcosa, quindi, al quale la coscienza *dice sì* di tutto cuore! Per uno sguardo più profondo ci sarebbe forse ancor oggi abbastanza da cogliere di

¹⁸⁵ “*Tentativo* (...) significa (...) l'atteggiamento fondamentale del nuovo domandare che proviene dal contromovimento che si oppone al nichilismo”. M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 42.

¹⁸⁶ *Ivi*, p. 212.

questa antichissima e profondissima gioia festiva dell'uomo; in "Al di là del bene e del male", pp. 117 sgg. (già precedentemente in "Aurora", pp. 17, 68, 102) ho con cautela di tratto richiamato l'attenzione sulla ognora crescente spiritualizzazione e "divinizzazione" della crudeltà, che passa attraverso l'intera storia della civiltà superiore (e, assunta in una accezione significante, addirittura la costituisce). In ogni modo non è poi passato molto tempo da quando non si sapeva immaginare nozze principesche e feste popolari in grandissimo stile senza esecuzioni capitali, supplizi e fors'anche un autodafè, e neppure un aristocratico governo di casa senza individui sui quali si potesse senza alcuno scrupolo scatenare la propria malvagità e le proprie beffe crudeli (– si ricordi per esempio don Chisciotte alla corte della duchessa: leggiamo oggi l'intero *Don Chisciotte* con un gusto amaro in bocca, quasi torturandoci, e saremmo per questo quanto mai estranei, oscuri al suo autore e ai suoi contemporanei – costoro lo leggevano, con la più tranquilla coscienza di questo mondo, come il più giocoso dei libri e ne ridevano tanto da morire). Veder soffrire fa bene, cagionare la sofferenza ancor meglio – è questa una dura sentenza, eppure un'antica, possente, umana – troppo umana sentenza fondamentale (...). Senza crudeltà non v'è festa: così insegna la più antica, la più lunga storia dell'uomo – e anche nella pena v'è tanta *aria di festa!*¹⁸⁷

L'ipotesi più probabile è che la *sympathia malevolens* sia l'antidoto alla dottrina schopenhaueriana, ovvero "malvagità disinteressata" vs compassione; sarebbe dunque mantenuta l'idea della compassione, ma mutata di segno. Di conseguenza la sofferenza sarebbe condivisa ma come valore positivo, ovvero come trarre piacere dalla sofferenza altrui¹⁸⁸.

Oppure possiamo pensare che in questa revisione di Spinoza si celi ancora una volta la polemica contro la morale cristiana, dunque contro la "sofferenza come castigo" per una colpa e contro la "sofferenza volontaria" della compassione¹⁸⁹.

Probabilmente con il termine *sympathia malevolens* Nietzsche vuole prendere le distanze sia da Schopenhauer che dalla morale cristiana; non è la prima volta che assimila le due dottrine.

Ma, sia detto come ipotesi, vedere soffrire fa bene perché nella sofferenza ti innalzi sul sofferente. Vedi il limite, ti senti Dio perché attesti nel sofferente la sua umana predisposizione al dolore, caratteristica che il divino non ha, ed hai in più la possibilità di farglielo sentire in tutta la sua crudezza, il diritto di farlo, senza che l'altro possa ribellarsi. Nel cagionare sofferenza ci sentiamo un Dio verso qualcuno, sia o meno un nostro diritto. Per questo la cosa più umana è risparmiare vergogna a qualcuno¹⁹⁰.

¹⁸⁷ F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., pp. 53-4-5.

¹⁸⁸ Domenico Corradini, *Quando Nietzsche lesse il "Don Chisciotte" e l'"Amleto"*, Bologna, il Mulino 1987, p. 13.

¹⁸⁹ Luigi Rustichelli, *La profondità della superficie*, Milano, Mursia 1992, p. 79 (in riferimento al passo nietzscheano appena citato): "Qui Nietzsche riprende la polemica contro la morale cristiana, ossia, da un lato, contro l'idea della sofferenza come castigo inflitto a chi ha commesso una colpa, e, dall'altro, contro "la morale della sofferenza volontaria", cioè la compassione. In realtà, gli spettacoli crudeli dell'antichità erano concepiti come spettacoli di festa, che non si proponevano affatto di suscitare compassione, ritenuta "spregevole e indegna di un'anima forte e feconda", ma divertimento e "buon umore" (...). In ciò sta la cifra del tragico e del dionisiaco: le feste dionisiache, pur nel loro "orribile miscuglio di voluttà e crudeltà", erano "feste di redenzione del mondo" e "giorni di trasfigurazione" (...)."

¹⁹⁰ Vedi F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., aforisma 274, p. 197.

Chi tratta una persona umanamente, non penserà mai a volerla coscientemente umiliare, perché questo desiderio viene quando la persona con la quale interagiamo non è vista come un esistente con cui trattare, ma qualcosa di più o qualcosa di meno, comunque qualcosa di *diverso*, potremmo dire di *umano fino a un certo punto*.

Se tratto gli altri come qualcosa di “umano fino a un certo punto”, sarò a seconda dei casi vittima o carnefice, umiliante o nell’umiliazione, non potrò non scivolare o nel risentimento, o nel senso di colpa. Sarò a volte Dio a volte nel peccato, esisterò a seconda dei casi in un modo o nell’altro.

“Veder soffrire fa bene, cagionare la sofferenza ancora meglio”!

Questo è un dato di fatto, tutti lo sappiamo, il fatto che possiamo sentirci bene nel vedere l’altrui sofferenza nasce dalla possibilità di pensare all’altro come diverso da *noi*, in più o in meno, ma *non uguale*.

L’altro è qualcosa di più: allora, se soffre è giusto perché fa parte del suo essere superiore, anche così si esprime la sua posizione privilegiata; gli sta proprio bene, d’altronde dovrà pur manifestare in qualche modo la diversità di posizione!

L’altro è qualcosa di meno: allora, se soffre è giusto perché fa parte del suo essere inferiore, anche così si esprime la sua posizione svantaggiata; gli sta proprio bene, d’altronde dovrà pur manifestare in qualche modo la sua diversità di posizione!

Infatti, quasi sempre chi è visto *non uguale* viene pensato sia *in più* che *in meno*. Il *non uguale* viene pensato in più *perché* viene pensato in meno, e viceversa.

Chi non è giusto che soffra? Chi sentiamo come *noi*, chi fa parte del noi¹⁹¹.

È quel che si vede, la posizione diversa porta alla vergogna, meglio alla sofferenza; ma è anche vero il contrario, chi soffre manifesta in ciò una diversa posizione – poi esiste un’estetica del dolore abbastanza nauseante per quanto può essere ipocrita¹⁹².

Insomma soffrire troppo è decisamente poco educato, ed anche pericoloso perché i tuoi pari – quelli verso i quali dici *noi* – potrebbero arrivare a *non riconoscerti più*. E lì inizierebbe la tragedia: se questo accadesse, *dopo chi saresti?*

Nel *noi* si perde ciò che è umanamente in-con-tenibile. Ciò che nel gruppo non si può tenere-con.

Questo perché il dolore è una dimensione che nella sua autenticità coglie le persone nel loro intimo esistere, può essere con-diviso nel liberarlo, svelandolo ad altri ma soprattutto va sop-portato ed accettato internamente.

Stabilisce in modo un po' brutale l’umana diversità, ed oltre certi limiti diventa davvero intollerabile all’interno di un gruppo, più che altro perché nel dolore si manifesta il pro-

¹⁹¹ Ed eccoci di nuovo alla compassione!

¹⁹² Uso il termine “estetica” in modo arbitrario, intendendo qui solo una manifestazione volontariamente provocata e fine a se stessa.

prio esistere, l'in-con-tenibile, che può essere capito – tenuto-con – in quanto tale, ma del quale è impossibile parlare. È però possibile che qualcuno capisca e contenga in sé, senza chiedere inutilmente spiegazioni, che potrebbero essere o assurde od incomplete. Ma questo si vede, c'è. Il fatto che non si avverta non significa che non ci sia.

L'in-con-tenibile va *tenuto presente*, nel senso che non potremo mai capire fino in fondo qualcuno, non potremo mai tenerlo-con completamente. Potremo solo rispettarlo anche in quello che non teniamo-con.

Se non ci si pone agli altri in questo modo, l'in-con-tenibile comunque si terrà presente.

Ora, dato che pensare di tenere-con del tutto una persona significa non iniziare mai a capirla, di fronte all'evidenza dell'equivoco la persona in questione ha tre possibilità. Sia detto in via di semplice ipotesi.

Può farsi capire diventando incontenibile. Per questa strada può però arrivare a non capir-si più, ovvero a non farsi capire. Sofferenza nera.

Può credere di essere capita, dunque smettere di capire la situazione, ovvero sé in rapporto agli altri. In questo caso si accetta lo stereotipo offerto. Sofferenza bianca.

Può partire. Questa è la scelta dell'errare¹⁹³.

Forse esiste una quarta possibilità, quella di restare mantenendo il proprio esistere, ma si tratta praticamente di un'ipotesi disumana, perché l'umano essere con altri non può prescindere dall'umano altrui pensare.

L'in-con-tenibile non è l'inconscio; anzi. È ciò che *non si può dire, non si può tenere-con*, ciò che *non si può spiegare*, è ciò che sei. Ma in tutto questo, l'in-con-tenibile è cosciente¹⁹⁴.

È allo stesso tempo ciò che ti significa, ciò che significa il resto, ciò che va significato.

Non è neanche volontà. Non è razionale né irrazionale.

Assolutamente, non è il non-tenuto-con.

L'in-con-tenibile è umano, il non-tenuto-con è umanamente inesistente.

In quanto tale, il non-tenuto-con non è soprasensibile, né metafisica. Non può *essere* nulla perché non è niente; se fosse qualcosa sarebbe già *tenuto-con*. Proprio *non può* interessare l'umano, anche dire “non c'è” non avrebbe senso perché solo umanamente può essere detto.

¹⁹³ Tengo qui a ribadire, a scanso di equivoci, che “*errare serve a conoscer-si negli altri, il noi a far-si ri-conoscere dagli altri.*” (v. p. 34). Le prime due possibilità sono in fondo entrambe un ri-conoscersi, sia che poi si accetti o meno lo stereotipo. È comunque conoscenza passiva. Il problema non è come io sono negli altri (che poi mi rimanda lo stereotipo, senso passivo del significarsi), ma come gli altri sono in me (senso attivo del significarsi; v. p. 76).

¹⁹⁴ Personalmente, ritengo che si possa essere coscienti di ciò che non si può dire. La coscienza può andare oltre il linguaggio, lo fa quotidianamente.

Se l'umano viene rispettato nel suo manifestarsi, viene infine eliminata la possibilità di una differenza quantitativa o qualitativa dell'esistenza, che possa portare ad una svalutazione.

“In quanto gli uomini sono soggetti alla passione, non si può dire che si accordino per natura¹⁹⁵”. “Solo in quanto gli uomini vivono sotto la guida della ragione, s'accordano sempre per natura¹⁹⁶”.

Dalle persone possiamo attenderci la passione di un lupo e la ragione di un Dio.

Questo è solo umano, solo questo è umano.

Né un dover essere né un non dover essere.

Umano è attendersi la diversità, la differenza dell'*errare*.

Pensando a *Don Chisciotte*: forse è possibile non ridere – come fece la Spagna di Cervantes – e non piangere – come fece Nietzsche – su di lui: ma capirlo¹⁹⁷.

Homo Homini Humanus.

È la vergogna che fa vittima e carnefice, e che stabilisce il sistema della colpa.

Ciò che è umano è Gioia, Tristezza¹⁹⁸ e Cupidità. Abbiamo parlato in “Spinoza e Darwin” di come e se si incontrino la Cupidità e la Volontà di potenza.

Quando Gioia e Tristezza ri-flettono se stesse, diventano troppo umane; così come nel ripiegamento su se stessi c'è il *divino*, la possibilità dell'allontanamento dal mondo per volgersi a Dio quale suo creatore sovranaturale¹⁹⁹.

Gioia ri-piegata, o che celebra se stessa con Gioia, autocelebrazione.

Tristezza ri-piegata, o che celebra se stessa con Tristezza, autocommiserazione.

In entrambe esiste una forte dose di autocompiacimento.

Così, questi sentimenti umani diventano troppo umani. E si scade, soprattutto verso chi era sinceramente, umanamente nostro amico.

L'autocelebrazione ci fa sentire divini, in realtà ci rende troppo umani; stessa cosa dicasi per chi ritenga divina l'autocommiserazione.

Nietzsche ne sapeva qualcosa, non Wagner purtroppo.

Dunque, il dolore piegato su se stesso, la felicità piegata su se stessa, riflettendosi, diventano *troppo* umani. Hanno sempre un effetto stucchevole, artificiale, forzato.

¹⁹⁵ B. Spinoza, *Etica*, cit., IV prop. XXXII, p. 252.

¹⁹⁶ *Ivi*, IV prop. XXXV, p. 254.

¹⁹⁷ D. Corradini, *Quando Nietzsche lesse il “Don Chisciotte” e l’“Amleto”*, cit., p. 22.

¹⁹⁸ B. Spinoza, *Etica*, cit., p. 181: Gioia è “una passione, con la quale la Mente passa ad una maggiore perfezione”. Tristezza è “una passione, con la quale la stessa passa ad una perfezione minore”. III, sch. prop. XI.

¹⁹⁹ K. Löwith, *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, cit., p. 20. Vedi anche p. 135: “Anche Nietzsche però non può più porre la domanda sul mondo al modo dei Greci, ossia prescindendo dal ri-piegamento su se stesso e muovendo semplicemente dalla visione del cosmo”, p. 149: “Anche l'esperienza del corpo (...) risulta per noi contraffatta (...) da quando la filosofia ha posto ciò che è propriamente umano nella ri-flessione dal mondo su noi stessi, contrapponendo quest'ultimo alla natura concepita come l'altro, come ciò che è fuori di noi, come esteriorità, in quanto la natura, a differenza dell'uomo, non ha coscienza di sé”.

Ecco perché vedere soffrire – e più, causare sofferenza – ha un effetto ricostituente per chi agisce su chi patisce: nello spettacolo della tua sofferenza sto svalutando la tua condizione umana, posso farlo quindi in questo dato momento sono un Dio per te. Invece scado nel troppo umano.

“Veder soffrire fa bene, cagionare la sofferenza ancora meglio” è una sentenza appunto troppo umana, o divina che dir si voglia²⁰⁰.

Per quello che io vedo, *nella tipologia è possibile provocare vergogna in qualcuno*.

Quanto può offenderti chi ti dice chi sei? Offende non tanto perché definisce, ma perché la sua intenzione iniziale è di de-finirti, perché la sua convinzione è di poterti de-finire. L'offesa più grave arrecata all'esistenza è il de-finito, semplicemente perché essa non può “essere de-terminata”, essere de-finita.

Ogni volta che ci de-finiamo, che de-finiamo; ogni “io sono...”, ogni “egli è...”, è un “io sono nella malattia”, “egli è nella malattia”. Tutte queste affermazioni, anche “io/tu sono/sei nella guarigione”. Perché la malattia è il de-finizionismo, il de-finire.

Chi si sente di poter parlare di sé come di un *tipo*, va rispettato nel suo sentirsi tale. Molti lo sanno fare e non perdono occasione per farlo. Ma chi *tipo* non si sente, può avere l'onestà di non trattare come tipo proprio nessuno. Poiché il tipo è sempre tagliato con l'accetta.

Esso può essere de-finito dal verbo *essere*, dal verbo *avere* e dal verbo *fare*²⁰¹. Dopo di che, sfugge l'umano, inspiegabile, nel senso che non può essere spiegato, che non può essere di-spiegato. Il fatto non è solo che il metodo della drammatizzazione e le tipologie *banalizzano* l'umano, perché restano ancorate al concetto del *soggetto*.

“Chi è l'uomo?”²⁰² – “Chi è noi?” è la medesima domanda – non si può spiegare.

È una domanda che può anche essere posta, ma non può stare in un libro perché questa domanda non può essere fatta di parole. Le domande autentiche, di conseguenza le risposte, sono *fatte, agite*. E guai se così non fosse! Perché così è l'umano.

²⁰⁰ Personalmente penso che il troppo umano si ricongiunga al divino nel senso di due estremità che si uniscono, e chiudendosi formano un cerchio. A metà strada è la dimensione umana, solo umana. Prendere le distanze dalla dimensione non terrena forse è l'unico modo per allontanarsi da entrambe; fin troppo spesso si passa dal dio-persona alla persona-dio, che nella miseria del suo dover essere mostra solo e soltanto l'incapacità di poter essere.

²⁰¹ Ad esempio, una magistrale e tagliente descrizione di tipologie, delineate soprattutto mediante un agire, è in Elias Canetti, *Il testimone auricolare. Cinquanta caratteri*, Milano, Adelphi 1995.

²⁰² M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 303: “questa domanda, “chi è l'uomo?”, non può essere sbrigata in modo così innocuo e nello spazio di una notte; questa domanda, qualora le possibilità dell'esistenza di domandare debbano continuare a sussistere, è il compito futuro dell'Europa in questo secolo e in quello venturo. (...) La domanda “chi è l'uomo?” deve prima essere esperita come domanda necessaria, e per questo la necessità di questa domanda deve abbattersi sull'uomo a tutta forza e in ogni forma.”

L'ultimo aforisma di questo percorso è anche l'ultimo nel quale Nietzsche cita direttamente Spinoza. Si trova anch'esso nella *Genealogia della morale*, poco più sotto; si riallaccia al discorso del rapporto criminale-pena. Quest'ultima non provocherebbe nel primo nemmeno lontanamente una sorta di senso di colpa, il "rimorso è qualcosa di estremamente raro proprio tra delinquenti e galeotti". Né i giudici trattano loro come "colpevoli", ma come cagionatori di danni, come irresponsabili frammenti di fatalità. Il criminale sentirebbe la pena come l'"improvviso sopraggiungere di un qualcosa di incalcolabile", "uno spaventoso evento naturale"²⁰³. Allo stesso modo, Spinoza avrebbe teorizzato il rimorso.

15

In guisa insidiosa accadde una volta qualcosa del genere alla coscienza di Spinoza (a dispetto dei suoi interpreti, che prodigano davvero tutti i loro *sforzi* per fraintenderlo su questo punto, come fa a esempio Kuno Fischer), allorché un pomeriggio, intoppando in chissà quale ricordo, si sprofondò nel problema di che cosa fosse propriamente sopravvissuto, per lui in particolare, del famoso *morsus conscientiae* – per lui che aveva confinato bene e male tra le immaginazioni umane e aveva rabbiosamente difeso l'onore del suo "libero" Dio contro quei bestemmiatori giunti al punto d'affermare che Dio determina ogni effetto *sub ratione boni* ("ma questo significherebbe sottomettere Dio al destino e sarebbe invero la massima tra tutte le assurdità"–). Il mondo, per Spinoza, era retrocesso nuovamente in quella innocenza, in cui si trovavano prima che fosse escogitata la cattiva coscienza: che ne era stato allora del *morsus conscientiae*? "L'opposto del *gaudium* – finì per dire a se stesso – una tristezza accompagnata dalla rappresentazione di un fatto trascorso che ha avuto un esito contrario a ogni aspettativa". *Eth., III, propos. XVIII, schol. I, II*. I rei di malefatte, raggiunti dalla pena, hanno per millenni avvertito il loro "fallo" in maniera non diversa da Spinoza: "Inaspettatamente, a questo punto, qualcosa è andato storto, non già: "Questo non avrei dovuto farlo" –; costoro si sono assoggettati alla pena come ci si assoggetta a una malattia o a una disgrazia o alla morte, con quell'impavido fatalismo senza ribellione grazie al quale, per esempio, ancor oggi i Russi sono in vantaggio su noi occidentali nel trattare la vita. Se mai vi fu allora una critica dell'azione, fu l'accortezza a esercitare una critica sull'azione: indubbiamente, dobbiamo cercare il caratteristico *effetto* della pena soprattutto in un aguzzarsi dell'accortezza, in un prolungarsi della memoria, in una volontà di mettersi d'ora innanzi all'opera con più cautela, con più diffidenza, con più segretezza, visto che per molte cose si è decisamente troppo deboli, in una specie di rettifica del proprio giudizio su se stessi. Ciò che con la pena può complessivamente essere raggiunto nell'uomo e nell'animale è l'aumento della paura, l'aguzzarsi dell'accortezza, il dominio dei desideri: in tal modo la pena *ammansisce* l'uomo, senza farlo tuttavia "migliore" – si potrebbe, a maggior diritto, affermare il contrario. ("Chi guasta s'affina", dice il popolo: in quanto ci si affina, si diventa anche malvagi. Fortunatamente molto spesso si diventa stupidi)²⁰⁴.

Da questo punto di vista potremmo vedere Spinoza vicino all'innocenza greca, all'"impavido fatalismo" che non vede – come vuole la dottrina cristiana – dietro una disgrazia, una colpa. Se per "moralizzazione" dell'esistenza si intende l'idea di una superiore, divina *giustizia che punisce*, allora Spinoza è molto più vicino agli antichi, che erano così ingenui da non stabilire una *adeguata relazione* tra colpa e infelicità.

²⁰³ F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., II dissertazione, punto 14, pp. 71-2.

²⁰⁴ *Ivi*, paragrafo 15, pp. 72-3.

Ancora una volta Nietzsche oppone Spinoza alla morale, questa volta sotto forma di colpa e non di compassione. Contro la concezione cristiana della sofferenza come un castigo ben meritato, viene opposta la concezione greca dell'innocenza, cioè della non-responsabilità delle nostre azioni²⁰⁵.

Questa è la medesima idea di Löwith:

nella *Genealogia della morale* (II, § 15) si afferma che Spinoza, relegando bene e male tra le prospettive troppo umane e opponendosi all'idea che Dio determini ogni cosa a fin di bene, ha riconsegnato di nuovo al mondo quella "innocenza" in cui esso si trovava prima dell'invenzione della cattiva coscienza, della colpa e del peccato.

²⁰⁵ L. Rustichelli, *La profondità della superficie*, cit., pp. 64-5.

Löwith e Deleuze

Nella prima parte, *Homo Homini Humanus*, ho nominato tre dualismi che Spinoza supera e che lo avvicinano a Nietzsche; essi sono corpo/mente, bene/male, Dio/mondo. Per concludere vorrei parlare di Löwith e di Deleuze, poiché entrambi hanno scritto sulla vicinanza tra Spinoza e Nietzsche (sono troppo agli antipodi per essere poi così diversi), a mio avviso fermandosi il primo soprattutto sul terzo dei dualismi appena esposti, il secondo sul secondo.

Pur parlando entrambi della comunanza nel pensiero dei due medesimi autori, pur passando entrambi per quei tre dualismi, su alcuni punti traggono conclusioni opposte (per esempio Deleuze arriva al molteplice, alla multitud, forse memore di Negri, mentre Löwith resta fedele al concetto di Sostanza, o meglio di *natura naturans*), perché differente è già la partenza. Quello che io ho trovato nelle loro interpretazioni è il rispettivo personale viaggio nel pensiero che volevano analizzare. Proprio perché le parole sono lo scrittore, “Ogni interpretazione deve certo saper ricavare dal testo la cosa in questione, ma deve pure, senza troppo insistervi, sapere aggiungere inavvertitamente qualcosa di proprio, tratto dalla *sua stessa cosa*”²⁰⁶, dato che è impossibile prescindere dai propri contenuti.

Qui ci sono due percorsi che più che altro sono due persone: ho cercato di farli incontrare. Il primo di cui parlo è Löwith, ovvero *Spinoza. Deus sive Natura*, cui proverò ad unire *Spinoza. Filosofia pratica* di Deleuze.

²⁰⁶ M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 750.

Löwith

Proprio l'aforisma che abbiamo appena lasciato è quello usato da Löwith all'inizio di *Spinoza. Deus sive natura*; il suo proposito è quello di mostrare che il filosofo, prendendo le distanze dal Dio biblico, ritorna ad una concezione prettamente greca, a-morale, *innocente*.

La questione, tuttavia, è vedere se immaginarsi un Dio al di là del bene e del male abbia ancora un senso. “Sarebbe un panteismo, in *questo* senso, possibile? Togliamo dal processo la rappresentazione del fine e affermiamo, *ciononostante*, il processo? – Così sarebbe se qualcosa entro questo processo venisse *raggiunto* in ogni momento di esso – e sempre lo stesso. Spinoza pervenne ad una tale posizione affermativa in quanto ogni momento ha una necessità *logica*; e trionfò, con il suo fondamentale istinto logico, rispetto ad una *tale* struttura del mondo [Löwith cita da Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1887*, vol. VIII, t. I, 5 (71), p. 202]”.

Che Spinoza, per il riconoscimento di un mondo della natura non orientato al raggiungimento di fini, si sia liberato da ogni idea di bene e male, rappresenta per Nietzsche qualcosa di eccezionale, grazie a cui Spinoza si è posto del tutto al di fuori dell'ambito del modo di pensare biblico, il cui Dio morale vuole e persegue sempre qualcosa. (...) la svolta decisiva verso un mondo senza Dio non ha potuto compierla poiché pensava ancora nella lingua della teologia metafisica, sebbene si possa presumere insieme a Nietzsche che la formula “*Deus sive Natura*” egli la concepisse con un'intonazione rovesciata come “*Natura sive Deus*”, nel senso che successivamente Goethe ha ricavato da Spinoza²⁰⁷.

Löwith introduce subito dopo il tema dell'occhio purificante, ovvero *sub specie aeternitatis*. È l'occhio del filosofo, quello che serve per non cadere in pregiudizi inutili (almeno per quanto è possibile).

Il filosofo, che riconosce le cose senza pregiudizi e nella loro totalità per quello che sono e non guardando a come potrebbero allietarci o rattristarci, non può parlare la lingua troppo umana del teologo, che concepisce Dio come un uomo perfetto²⁰⁸.

Sarebbe comunque impossibile definire con sicurezza il sistema spinoziano come panteistico, dato che l'equiparazione tra Dio e Natura è ambigua in via di principio. Resta il fatto però che il dualismo Dio/mondo nella formula *Deus sive Natura* è definitivamente superato, l'innocenza riguadagnata, l'umano ri-fidanzato con la Natura.

sarebbe un'impresa vana provare a tradurre il concetto spinoziano di Dio direttamente in quello di Natura, o questo in quello. La formula “*Deus sive Natura*” consente un'interpretazione che privilegi tanto l'uno quanto l'altra, e per questo la teologia metafisica di Spinoza risulta ambigua in via di principio. Essa, però, in questo senso è inequivocabile: un simile Dio filosofico si colloca al di sopra di tutto ciò che è semplicemente umano. Il Dio-Natura di Spinoza è libero dal pregiudizio biblico secondo cui tra uomo e Dio c'è un'alleanza privilegiata, rispetto alla quale la natura è qualcosa al di fuori di noi, una e-

²⁰⁷ K. Löwith, *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, cit., p. 152.

²⁰⁸ *Ivi*, p. 160.

steriorità, come nell'idealismo tedesco. Gli avversari di Spinoza potevano rimproverargli a ragione che egli confonde Dio con la natura, ma non meno ragione ha Spinoza allorché replica ai teologi e ai filosofi cristiani che essi confondono Dio con l'uomo, in quanto gli assegnano predicati troppo umani. L'aver ricondotto la particolare natura dell'uomo nella Natura universale considerata nella sua totalità e l'aver equiparato questa a Dio, è ciò che caratterizza l'*Etica* di Spinoza e la fa rientrare nella metafisica come se fosse una fisica²⁰⁹.

Dunque, il trinomio Dio-uomo-mondo sarebbe già stato superato da Spinoza, il che lo renderebbe molto vicino ai Greci ed allo stesso Nietzsche, passando per Goethe. È mediante una visione *pagana* del mondo, che si può criticare radicalmente la concezione finalistica. Dopo Spinoza, bisognerà aspettare due secoli ed arrivare fino a Nietzsche, per ritrovare lo stesso accanimento²¹⁰.

Poco più avanti, Löwith introduce il tema della *cupiditas*, mediante il quale Spinoza supera anche il dualismo bene/male.

Misurata con criteri morali, l'etica di Spinoza non risulta troppo lontana dall'immoralismo di Nietzsche e al di là del bene e del male. L'essenza dell'uomo è la cupidità (*cupiditas*), ossia appetito (*appetitus*) con la consapevolezza dell'appetito. Ma anche l'appetito consapevole di se stesso rimane ciò che esso è; in virtù di una simile consapevolezza esso non diventa, come nell'antropologia filosofica di Hegel, qualcosa di essenzialmente diverso, cioè di spirituale, dato che è unito alla coscienza. "Infatti, che l'uomo sia o non sia consapevole del proprio appetito; l'appetito resta tuttavia lo stesso". [*Etica*, III, Definizione di Affetto, I, p. 218]²¹¹.

Per Spinoza si può parlare di sistema dell'immanenza, di unità del reale. Per questo a mio avviso viene superato anche il dualismo corpo/mente: l'oggetto dell'idea che costituisce la Mente umana è il Corpo, ossia un certo modo dell'Estensione esistente in atto, e niente altro²¹².

È sulla strada della *cupiditas* che Löwith incontra Deleuze, almeno in parte: entrambi parlano di diverse quantità di forza con le quali ognuno esiste, ma il primo non arriva, come invece fa il secondo, a parlare di scala quantitativa e opposizione qualitativa delle esistenze²¹³: per Löwith la potenza dell'essere è presente con la stessa forza e perfezione in ogni ente.

La differenza essenziale tra le diverse esistenze risiede nella quantità della forza con cui esse esistono. La forza di ogni esistenza fattuale giustifica quest'ultima nella propria natura già per se stessa, e poiché

²⁰⁹ *Ivi*, p. 166.

²¹⁰ Vedi sopra, p. 21.

²¹¹ K. Löwith, *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, p. 172.

²¹² B. Spinoza, *Etica*, cit., II Prop. XIII. p. 133.

²¹³ Vedi G. Deleuze, *Tre lezioni su Spinoza e Nietzsche*, cit., p. 6: "Gli esistenti – o enti – sono nell'essere in una duplice maniera: dal punto di vista di un'opposizione qualitativa dei modi dell'esistenza, e dal punto di vista di una scala quantitativa degli esistenti".

il sommo diritto della Natura è la sua potenza, Spinoza può approvare senza riserve la legge di natura per cui il più debole soccombe al più forte. Esistenza o esistere è appunto la potenza dell'essere, non esistere è impotenza. Una simile potenza è presente nel modo più forte e più perfetto nella sostanza di tutti gli enti, ossia in Dio o nella Natura in quanto *natura naturans*. Dio, o la Natura, è, in quanto *causa sui*, quella forza vivente che produce ogni cosa. Essa si manifesta nella realtà corporale come movimento e in quella mentale come cupidità. La vita della singola cosa è la forza ogni volta diversa tramite cui essa persevera nella propria esistenza. Tuttavia, poiché ogni cosa singola è ciò che è solo nella concatenazione con tutte le altre, ne deriva che *ogni* cosa che esiste rimanda all'*unica*, primordiale forza o onnipotenza²¹⁴.

L'unico punto in cui c'è coincidenza di pensiero è l'*inconscio*: entrambi ne parlano come già presente nella filosofia di Spinoza.

Spinoza distingue nel comportamento dell'uomo le sue *intenzioni coscienti* dalle *cause originarie inconscienti* o stimoli involontari di queste. Ma, considerato che in ogni azione sono attivi entrambi inseparabilmente, invece che di costrizione esterna e di semplice arbitrio egli parla di una *libera necessità* [*Epistolario*, p. 248, Ep. LVIII]. È ed agisce liberamente ciò che esiste ed agisce unicamente per la necessità della propria natura e non è costretto da qualche altra cosa ad esso esterna. (...) La dottrina spinoziana della libera necessità dell'agire relativizza il nostro consapevole potere e volere in un dovere [*Müssen*] involontario, al fine di far emergere *nella* singola parte che noi siamo l'universale e assoluta totalità e la potenza e la forza infinita che essa ha in quanto *causa immanens e sui*²¹⁵.

Ritorna come in un'eco l'abnegazione, la rinuncia goethiana. Questo è l'unico modo per dire sì a se stessi.

La metafisica di Spinoza concepisce l'essere di tutti gli enti nel senso di un incondizionato dire sì a se stessi, detto con Nietzsche: come "sì dell'essere" e "mondo che vuole se stesso". Ogni cosa che esiste si sforza di perseverare nel proprio essere e un simile sforzo di autoconservazione costituisce anche "il primo e unico fondamento della virtù" [*Etica*, IV, Prop. XXII, Corollario]. (...) Detto con uno sguardo rivolto a Nietzsche, la Natura, come la concepisce Spinoza (...), è un "eterno sì dell'essere", nel senso che la *natura naturans*, in quanto essere di tutto ciò che è, attesta in modo evidente la potenza e la verità di ogni ente proprio in quanto esso in genere è. L'*essentia* di Dio o della Natura include nel fatto della propria *existentia* la sua essenziale *potentia*. A questo eterno "sì dell'essere" Nietzsche voleva corrispondere con un "eterno sono io il tuo sì"; a ciò Spinoza avrebbe replicato: un simile sì della propria volontà è superfluo, giacché in quanto io in generale sono qui, dico di sì necessariamente, per natura, alla mia e ad ogni esistenza²¹⁶.

²¹⁴ K. Löwith, *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, cit., p. 173.

²¹⁵ *Ivi*, pp. 175-177.

²¹⁶ *Ivi*, pp. 180-182.

Deleuze

L'analisi di Deleuze si concentra molto di più sul dualismo bene/male, dunque su di una prospettiva radicalmente e definitivamente umana, che fa dell'etica spinoziana un'etologia.

In *Spinoza. Filosofia pratica*, cap. II, Deleuze individua una tripla denuncia operata da Spinoza: della "coscienza", dei "valori", delle "passioni tristi"; esse costituirebbero "le tre grandi analogie con Nietzsche²¹⁷", oltre a rappresentare i capi di accusa rivolti a Spinoza rispettivamente di materialismo, immoralismo, ateismo.

Nell'analisi deleuziana manca completamente la dimensione storica, così presente in Löwith, ma non solo: coerentemente al titolo del libro, per Deleuze "Occorre (...) partire da quelle tesi pratiche che sembrano fare dello spinozismo un oggetto di scandalo".

[...] non basta richiamarsi alla grande tesi teorica dello spinozismo: una sola sostanza dotata di un'infinità di attributi, *Deus sive Natura*, tutte le "creature" essendo solo dei modi di quegli attributi o delle modificazioni di quella sostanza²¹⁸.

La prima denuncia (della coscienza a vantaggio del pensiero) fa di Spinoza un materialista in quanto il nuovo modello da lui proposto è il Corpo.

Si tratta di mostrare che il corpo va oltre la coscienza che se ne ha, e che nondimeno il pensiero oltrepassa la coscienza che se ne ha. (...) Si cerca di acquisire una conoscenza delle potenze del corpo per scoprire *parallelamente* le capacità della mente che sfuggono alla coscienza, per poter *comparare* le potenze. In breve, il corpo, secondo Spinoza, non implica alcuna svalorizzazione del pensiero in rapporto all'estensione, ma, cosa assai più importante, una svalorizzazione della coscienza in rapporto al pensiero, una scoperta dell'inconscio, e di un *inconscio del pensiero*, non meno profondo che l'*ignoto del corpo*²¹⁹.

Lo stesso passaggio è operato da Löwith: dall'unione di corpo e mente alla scoperta di ciò che in entrambi non conosciamo. Deleuze segue proprio questo percorso: la scoperta dell'inconscio viene dalla consapevolezza acquisita del fatto che non sappiamo ciò che un corpo può, successivamente che tra corpo e mente c'è parallelismo (ma a mio avviso è meglio parlare di simmetria, perché parallelismo rende un'idea ancora troppo dualistica, evidenzia che corpo e mente sono modi di due differenti attributi, mentre trascura il fatto che provengano dalla stessa sostanza: è in un *unico* che la *natura naturans* diventa *natura naturata*).

²¹⁷ B. Spinoza, *Spinoza. Filosofia pratica*, cit., p. 27.

²¹⁸ *Ibid.*

²¹⁹ *Ivi*, p. 29.

Continuando la sua analisi, Deleuze attacca senza riserve il concetto di coscienza: essa è un sogno ad occhi aperti, *costituita* da tre illusioni: quella delle *cause finali*, che ci porta a scambiare gli effetti con le cause, portandoci così a credere nel *libero arbitrio*, che sarebbe la possibilità di pensarsi come cause prime, quindi di pensare l'uomo come Dio imperfetto e Dio come uomo perfetto, dunque cascando nella terza illusione, quella *teologica*.

Ma la coscienza sarebbe solo il sentimento continuo del passaggio da una maggiore a una minore perfezione e viceversa, poiché inscindibile dalla *cupiditas*.

Essa [la coscienza] è puramente transitiva. (...) essa non ha che un valore di informazione, necessariamente confusa e mutila. Qui, di nuovo, Nietzsche è strettamente spinozista quando scrive: “La grande attività principale è inconscia; la coscienza non appare d’abitudine che laddove il tutto desidera subordinarsi ad un tutto superiore; essa è principalmente la coscienza di questo tutto superiore, della realtà esteriore a me; la coscienza nasce in rapporto all’essere di cui noi potremmo esser funzione, essa è il mezzo di incorporarlo”²²⁰.

La seconda denuncia riguarda i valori e fa di Spinoza un immoralista, poiché mediante una trasvalutazione che sarebbe da lui operata, egli si porterebbe al di là del bene e del male. Non vi è né Bene né Male, ma vi è del Buono e del Cattivo: quella fantomatica mela della tradizione adamitica sarebbe semplicemente un frutto cattivo? Sarebbe insomma un veleno? Non potrebbe essere invece proprio il mangiarne, la possibilità dell’amoralità? Come prendere le distanze dagli schemi della morale, senza attingere dall’albero della conoscenza? È importante però ricordare che non basta mangiare una mela per il *sapere*²²¹.

Buono e Cattivo hanno un senso principale e obiettivo, ed uno relativo e parziale, il quale sarebbe “ciò che conviene con la nostra natura, ciò che non conviene con essa”. “Buono” è chi cerca quegli incontri che convengono con la sua natura; “Cattivo”, schiavo o debole o insensato, chi vive nel caso degli incontri:

buono e cattivo hanno un secondo senso, soggettivo e modale, qualificante due tipi, due modi di esistenza dell’uomo: sarà detto *buono* (o libero, o ragionevole o forte) colui che si sforza, per quanto è in lui, di organizzare gli incontri, di unirsi a ciò che conviene alla sua natura, di comporre il suo rapporto con dei rapporti compatibili, e, conseguentemente, di aumentare la propria potenza. Infatti la bontà è questione di dinamismo, di potenza, e di composizione di potenze. Sarà detto *cattivo*, o schiavo, o debole, o insensato, colui che vive nel caso degli incontri, che si contenta di subirne gli effetti, salvo lamentarsene e accusare ogni volta che l’effetto subito si dimostra contrario e gli rivela la sua propria impotenza. (...) Come non distruggere se stessi a forza di colpevolezza, e non distruggere gli altri a forza

²²⁰ *Ivi*, p. 32.

²²¹ *Ivi*, p. 33: “ “Tu non mangerai di quel frutto...”: Adamo l’angosciato, l’ignorante, intende queste parole come l’espressione di un divieto. In realtà, di che si tratta? Si tratta di un frutto che, come tale, avvelenerà Adamo se egli lo mangia. (...). Ma, poiché Adamo è ignorante delle cause, crede che Dio gli vieti moralmente qualcosa, mentre Dio gli rivela soltanto le conseguenze naturali dell’ingestione del frutto”.

di risentimenti, propagando ovunque la propria impotenza e la propria schiavitù, la propria malattia, le proprie indigestioni, le proprie tossine e veleni? Infine non si è capaci nemmeno più di incontrare se stessi²²².

Eccoci arrivati all'etica = modi di esistenza *immanenti*, dei quali Spinoza parla, e non di morale = *valori trascendenti, sistema del Giudizio*.

Ora, è sufficiente non comprendere per moralizzare. È chiaro che una legge, quando non la comprendiamo, ci appare sotto la specie morale di un "tu devi"²²³.

Per mia personalissima opinione, sostituirei comprendere con con-tenere.

[...] non cessa di manifestarsi una differenza di natura fra la conoscenza e la morale, fra il comando-obbedienza e il rapporto conosciuto-conoscenza. (...) La legge è sempre l'istanza trascendente che determina l'opposizione dei valori Bene-Male, ma la conoscenza è sempre la potenza immanente che determina la differenza qualitativa dei modi di esistenza buono-cattivo²²⁴.

Ultima denuncia, quella delle passioni tristi. Essa è sottolineata anche da Löwith e fa di Spinoza un ateo.

Grazie a una simile etica conforme alla natura dell'uomo, Spinoza si è allontanato tanto quanto era solamente immaginabile dall'*ethos* cristiano dell'umiltà, del rinnegamento di se stessi, della commiserazione e dello spirito di sacrificio. L'umiltà non è virtù (*virtus*), bensì qualcosa di contrario alla virtù dell'autosoddisfazione. Essa è una debolezza della forza di agire²²⁵.

Deleuze approfondisce molto il discorso e lo fa in un'ottica incondizionatamente umana.

Spinoza nell'*Etica* denuncia la trinità moralistica: lo schiavo, colmo di passioni tristi; il tiranno, cioè colui che sfrutta queste passioni tristi, ne ha bisogno per stabilire il suo potere; il prete, ovvero chi si rattrista per la condizione umana e per le passioni dell'uomo in generale.

Il tiranno ha bisogno della tristezza delle anime per imporsi, così come le anime tristi hanno bisogno di un tiranno per sopravvivere e propagarsi. Ciò che le unisce in ogni caso, è l'odio della vita, il rancore verso la vita. L'*Etica* traccia il ritratto dell'*uomo del risentimento*, per il quale ogni felicità è un'offesa e che fa dell'impotenza e della miseria la sua unica passione. (...) Vi è dunque una filosofia della "vita", in Spinoza: essa consiste nel denunciare tutto ciò che ci separa dalla vita, tutti questi valori trascendenti rovesciati contro la vita, legati alle condizioni e alle illusioni della nostra coscienza. La vita è avvelenata dalle categorie di Bene e di Male, di colpa e di merito, di peccato e di riscatto. Ciò che avvelena la vita è l'odio, ivi compreso l'odio ritorto contro se stessi, il sentimento della colpevolezza. (...) Spinoza

²²² *Ivi*, p. 34.

²²³ *Ivi*, p. 35.

²²⁴ *Ivi*, p. 36.

²²⁵ K. Löwith, *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, cit., p. 174.

non è di quelli che pensano che anche una passione triste abbia qualche cosa di buono. Prima di Nietzsche, denuncia tutte le falsificazioni della vita, tutti i valori in nome dei quali disprezziamo la vita: non viviamo, conduciamo solo un simulacro di vita, non sogniamo che di evitare di morire, e tutta la nostra vita è un culto della morte. (...) le passioni tristi (...) rappresentano il più basso grado della nostra potenza: il momento in cui siamo separati al massimo dalla nostra potenza di agire, alienati al massimo, in balia dei fantasmi della superstizione, delle mistificazioni del tiranno. L'*Etica* è necessariamente un'etica della gioia: solo la gioia ha valore, solo la gioia resta, e ci avvicina all'azione e alla beatitudine dell'azione. La passione triste è sempre propria dell'impotenza²²⁶.

Come non ritornare a Goethe? Amare senza chiedere amore; amare come possibilità di viaggio, come pegno e promessa di viaggio; amore nel quale l'amante con-tiene l'amato e gli dà la possibilità di partire, proprio perché lo tiene-qui-con-sé.

Se io ti amo a te che importa ha senso anche senza il punto di domanda.

Sempre si ama nell'errare, umanamente si può amare solo l'errare.

²²⁶ *Ivi*, pp. 37-38-40.

Bibliografia

Nell'elaborazione di questo lavoro, ho potuto trovare validi testi su internet, nei quali però mancano date certe.

In presenza di riferimenti precisi, li ho inseriti; dove essi mancassero, ho indicato l'anno in cui ho stampato tali testi.

Arendt H., Heidegger M.

Lettere 1925-1975 e altre testimonianze, Torino, Edizioni di Comunità, 2001.

Arias J.

Josè Saramago: l'amore possibile, Milano, Frassinelli, 1999.

Bayle P.

Dizionario storico e critico: Spinoza, Torino, Boringhieri, 1958.

Bell D.

Spinoza in Germany from 1670 to the Age of Goethe, London, Institute of Germanic Studies, University of London, 1984.

Berti S. (a cura di)

Trattato dei tre impostori, la vita e lo spirito del signor Benedetto de Spinoza, Torino, Einaudi, 1994.

Bodei R.

La filosofia di Spinoza: l'importanza delle passioni,

<http://www.emsf.rai.it/interviste/interviste.asp?d=118>, 1993.

Bongiovanni B. (a cura di)

Quaderno Spinoza: 1841/Karl Marx, Torino, Bollati Boringhieri, 1987.

Brandes G. M. C.

Nietzsche, o del radicalismo aristocratico, Padova, Edizioni di Ar, 1994.

Canetti E.

Il testimone auricolare. Cinquanta caratteri, Milano, Adelphi, 1995.

Corradini D.

Quando Nietzsche lesse il “Don Chisciotte” e l’“Amleto”, in “Materiali per una storia della cultura giuridica”, n. 6-1987, pp. 9-40.

Crapulli G., Giancotti E.

Sul concetto spinoziano di mens, in *Ricerche lessicali su opere di Descartes e Spinoza*, Roma, Edizioni dell’Ateneo, 1969.

Cristofolini P.

Una rilettura di Spinoza, in “Critica marxista” n. 1, 1985, pp. 178-187.

La scienza intuitiva di Spinoza, Napoli, Morano, 1987.

Spinoza per tutti, Milano, Feltrinelli, 1993.

Spinoza edonista, Pisa, ETS, 2001.

Darwin C.

Autobiografia, Torino, Einaudi, 1974.

Daumal R.

Il non-dualismo di Spinoza o la dinamite filosofica, da *I poteri della parola*, Milano, Adelphi, 1968.

Deleuze G.

Tre lezioni su Spinoza e Nietzsche, <http://www.matmatprof.it/nietzsche/private/spinoza.htm>, 2004

Spinoza: filosofia pratica, Milano, Guerrini, 1991.

Spinoza e il problema dell’espressione, Macerata, Quodlibet, 1999.

Nietzsche e la filosofia e altri testi, Torino, Einaudi, 2001.

Esposito R.

Communitas, Torino, Einaudi, 1998.

Fazio D. M.

Nietzsche e il criticismo, Urbino, Quattroventi, 1991.

Ferrari A.

Karl Löwith: Spinoza. Deus sive natura, <http://www.fogliospinoziano.it/recens12.htm>, 1999.

Giametta S.

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

Giancotti E.

Che cosa ha veramente detto Spinoza, Roma, Ubaldini, 1972.

Baruch Spinoza 1632-1677, Roma, Editori riuniti, 1984.

Individuo e stato nelle prime teorizzazioni dello stato moderno. Hobbes e Spinoza a confronto, da *Massa, folla, individuo*, Urbino, Quattroventi, 1991.

Goethe J. W.

Dalla mia vita. Poesia e verità, Torino, UTET, 1966.

Heidegger M.

Nietzsche, Milano, Adelphi, 1994.

Holzwege, Milano, Bompiani, 2002.

Essere e tempo, Milano, Longanesi, 2003.

- Henrard R.
Nietzsche en Spinoza, vreemde verwanten, Leide, Brill, 1987.
- Jacobi F. H.
La dottrina di Spinoza: lettere al signor Moses Mendelssohn, Bari, Laterza, 1969.
- Janz C. P.
Vita di Nietzsche, vol. I, *Il profeta della tragedia*, Roma-Bari, Laterza, 1980.
Vita di Nietzsche, vol. II, *Il filosofo della solitudine*, Roma-Bari, Laterza, 1981.
Vita di Nietzsche, vol. III, *Il genio della catastrofe*, Roma-Bari, Laterza, 1982.
- Jung C. G.
Tipi psicologici, Torino, Einaudi, 1977.
- Löwith K.
Nietzsche e l'eterno ritorno, Roma-Bari, Laterza, 1985.
Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche, Roma, Donzelli, 2002.
- MacIntyre B.
Sulle tracce di Elisabeth Nietzsche, Milano, Rizzoli, 1993.
- Malamud B.
L'uomo di Kiev, Torino, Einaudi, 1994.
- Mann T.
Nobiltà dello spirito, Milano, Mondadori, 1997.
- Mignini F.
Introduzione a Spinoza, Roma-Bari, Laterza, 1983.
- Minc A.
Spinoza, un romanzo ebreo, Milano, Baldini & Castoldi, 2002.
- Moretti-Costanzi T.
Spinoza, Roma, Armando, 2000.
- Negri A.
Spinoza, Roma, Derive Approdi, 1998.
- Nietzsche F.
Scritti su Wagner, Milano, Adelphi, 1998.
Schopenhauer come educatore, Milano, Adelphi, 2000.
Umano, troppo umano, vol. I, Milano, Adelphi, 2002.
Umano, troppo umano, vol. II, Milano, Adelphi, 2001.
Aurora, Milano, Adelphi, 2001.
La gaia scienza, Milano, Adelphi, 1999.
Così parlò Zarathustra, Milano, Adelphi, 2002.
Al di là del bene e del male, Milano, Adelphi, 2002.
Ecce homo, Milano, Adelphi, 2003.
Genealogia della morale, Milano, Adelphi, 2002.
Crepuscolo degli idoli, Milano, Adelphi, 2002.
L'anticristo, Milano, Adelphi, 2001.

- Pasolini P. P.
San Paolo, Torino, Boringhieri, 1977.
- Pfeiffer E. (a cura di)
Triangolo di lettere, carteggio di Friedrich Nietzsche, Lou von Salomè e Paul Rée, ed. italiana a cura di M. Carpitella, Milano, Adelphi, 1999.
- Rensi G.
Spinoza, a cura di A. Montano, Milano, Guerrini e Associati, 1993.
- Rotta P.
Spinoza, Milano, Athena, 1923.
- Rustichelli L.
La profondità della superficie: senso del tragico e giustificazione estetica dell'esistenza in Friedrich Nietzsche, Milano, Mursia, 1991.
- Salomè L.
Nietzsche: una biografia intellettuale, Roma, Savelli, 1979.
- Saramago J.
Cecità, Torino, Einaudi, 1996.
Tutti i nomi, Torino, Einaudi, 1998.
La caverna, Torino, Einaudi, 2000.
- Schopenhauer A.
La vista e i colori e carteggio con Goethe, Milano, Abscondita, 2002.
- Spinoza B.
Breve trattato su Dio, l'uomo e la sua felicità, Firenze, Sansoni, 1953.
Trattato teologico-politico, Torino, Einaudi, 1980.
Etica, a cura di E. Giancotti, Roma, Editori riuniti, 2000.
Trattato politico, a cura di P. Cristofolini, Pisa, Edizioni ETS, 1974.
Epistolario, a cura di A. Droetto, Torino, Einaudi, 1974.
- Vattimo G.
Introduzione a Nietzsche, Roma-Bari, Laterza, 1997.
- Vecchiotti I.
Introduzione a Schopenhauer, Roma-Bari, Laterza, 1999.