

MAURIZIO SCANDELLA

NIETZSCHE HA LETTO SPINOZA? ALCUNE NOTE PRELIMINARI SUL PROBLEMA
NIETZSCHE-SPINOZA, KUNO FISCHER ED ALTRE FONTI

Abstract: Il presente contributo mira a mostrare come non sia possibile ritrovare tracce evidenti, negli scritti di Nietzsche, di una lettura diretta dell'opera di Spinoza. Per indagare il rapporto tra i due autori, viene considerata l'esposizione della filosofia spinoziana data da Kuno Fischer, alla quale Nietzsche s'interessa nel 1881 e nel 1887. L'articolo considera inoltre il possibile ruolo dell'opera di Paul Bourget nella formazione dell'immagine nietzscheana di Spinoza. Attraverso tale percorso appaiono più chiaramente la genesi e le tematiche in gioco nell'approccio nietzscheano ad alcuni elementi della filosofia di Spinoza, quali le nozioni di "ragione", "*morsus conscientiae*" e "*amor Dei*".

Keywords: Spinoza, Kuno Fischer, Paul Bourget, Reason, Bite of conscience, Amor Dei.

Nel corso degli ultimi anni, all'interno della *Nietzsche-Forschung*, è cresciuto l'interesse per la relazione del filosofo con il pensiero di Spinoza. In questo articolo vorrei fornire alcune informazioni integrative sui riferimenti al pensatore olandese all'interno degli scritti nietzscheani, proponendo alcune precisazioni che possano svolgere un ruolo preparatorio a studi più generali sul rapporto tra i due autori.

In particolare, intendo apportare vari elementi a sostegno della tesi che Nietzsche non abbia letto direttamente Spinoza o, perlomeno, mostrare che l'ipotesi di una lettura diretta non può essere sostenuta a partire dalle citazioni delle opere di Spinoza trascritte da Nietzsche nel 1887.¹ A tal fine prenderò in considerazione l'esposizione data da Kuno Fischer della filosofia di Spinoza, la principale fonte di Nietzsche sul filosofo olandese.² Discuterò inoltre alcune ipotesi nel quadro generale di un contributo alla discussione delle fonti di Nietzsche su Spinoza.³

1. Le edizioni della "*Geschichte der Neuern Philosophie*"

Una prima questione a richiedere qualche precisazione riguarda quale testo di Fischer Nietzsche abbia letto. La *Geschichte der Neuern Philosophie* è infatti un'opera monumentale, i cui volumi subiscono modifiche anche rilevanti nel corso delle varie edizioni. Per la nostra indagine è sufficiente considerare le prime tre edizioni dei volumi contenenti l'esposizione del pensiero di Spinoza: è con esse che Nietzsche sarebbe infatti potuto entrare in contatto. Esse appaiono, rispettivamente, nel 1854,⁴ nel 1865⁵ e nel 1880.⁶

¹ "Nietzsche never read Spinoza", ha affermato Thomas H. Brobjer, precisando: "It must be realized that it is almost impossible to prove or to be certain that someone has not read a certain book or author. My argument here is based not only on the fact that we have no evidence that Nietzsche ever read Spinoza but also on the fact that all of his important references to Spinoza can be traced to specific secondary literature" (Thomas H. Brobjer, *Nietzsche's Philosophical Context. An Intellectual Biography*, Urbana / Chicago 2008, p. 77 and n. 82).

² Applicando un criterio quantitativo, essa è la fonte a cui è possibile riportare un maggior numero di riferimenti di Nietzsche a Spinoza.

³ Su tale tema cf. William Stefan Wurzer, *Nietzsche und Spinoza*, Meisenheim am Glan, 1975; Brobjer, *Nietzsche's Philosophical Context*, pp. 77-82; Andreas Rupschus and Werner Stegmaier, „Inconsequenz Spinoza's“? Adolf Trendelenburg als Quelle von Nietzsches Spinoza-Kritik in *Jenseits von Gut und Böse* 13, in: *Nietzsche-Studien* 38 (2009), pp. 299-308.

⁴ Kuno Fischer, *Geschichte der neuern Philosophie I. Das classische Zeitalter der dogmatischen Philosophie*, Mannheim 1854.

Nel 1881 Nietzsche chiede a Franz Overbeck di inviargli “den Band Kuno Fischer’s über Spinoza” (Nietzsche an Franz Overbeck, 8. Juli 1881, Nr. 123, KSB 6.101) e, dopo qualche settimana, comunica entusiasticamente all’amico la scoperta del suo “Vorgänger” (Nietzsche an Franz Overbeck, 30. Juli 1881, Nr. 135, KSB 6.111). Alla lettura di Fischer sono riconducibili alcuni frammenti di quel periodo e Mazzino Montinari ha indicato in KSA le corrispondenze tra tali frammenti e la seconda edizione del testo di Fischer.⁷ È stato però talvolta ipotizzato il ricorso di Nietzsche a una diversa edizione.

Vorrei in particolare considerare la proposta di Hans-Jürgen Gawoll, che nel suo studio su Nietzsche e Spinoza utilizza la prima edizione del testo di Fischer.⁸ Tale operazione consente di spiegare una citazione dell’*Etica* presente negli appunti del 1876, di cui non si conosce la fonte: “Homo liber de nulla re minus quam de morte cogitat et ejus sapientia non mortis sed vitae meditatio est. Spinoza” (Nachlass 1876, 19[68], KSA 8.346). Tale citazione è presente nella prima edizione della *Geschichte der neuern Philosophie* e porta Gawoll a ipotizzare una lettura del testo – “wenigstens kursorisch” – precedente al 1881.⁹

La questione è però complessa perché, come detto, non esiste un solo testo di Fischer su Spinoza, ma tre edizioni differenti (in realtà ve ne sono di più, ma le rimanenti sono posteriori a Nietzsche). Se le modifiche tra la seconda e la terza edizione sono meno rilevanti, le differenze tra la prima e la seconda edizione sono invece piuttosto marcate: il primo volume (intitolato ora *Descartes und seine Schule*) è infatti diviso in due parti autonome, la prima incentrata su Descartes, la seconda su Spinoza. Fischer presenta l’edizione come “völlig umgearbeitete” e nella *Vorrede*, posta in apertura della prima parte, illustra alcuni dei cambiamenti apportati.

Le modifiche più sostanziali riguardano in effetti l’approccio a Descartes, filosofo che Fischer ammette di aver presentato in maniera troppo affrettata e riduttiva nella prima edizione: “Und dieser Mangel hatte seinen tieferen und hauptsächlichen Grund darin, daß ich den Werth Descartes' nicht genug erkannt und namentlich im Vergleich mit Spinoza unterschätzt hatte.”¹⁰

Tuttavia sono presenti anche alcune indicazioni sulla parte del volume dedicata a Spinoza. Cambia, ad esempio, la struttura espositiva del testo:

Während die übrigen Theile von der Darstellung Spinoza's an keine andere Sprache reden wollen, als die der wissenschaftlichen Entwicklung in ihrer einfachsten und deutlichsten Form, so hatte jenes erste Bruchstück mit dem Namen der Vorlesungen auch ganz die Form beibehalten, die für den mündlichen Vortrag bestimmt war und die jetzt auch für den mündlichen Vortrag aufgehört hat, die meinige zu sein.¹¹

Mentre la prima edizione è organizzata in *Vorlesungen*, di cui 16 dedicate a Spinoza, la seconda è strutturata in *Capiteln* maggiormente articolati al loro interno e di cui 19 sono dedicati a Spinoza. Non v’è una corrispondenza esatta tra le prime e i secondi (la concatenazione delle sezioni non coincide interamente) e anche i paragrafi che mantengono lo stesso titolo sono spesso riscritti.

Per quanto riguarda Nietzsche, il problema è il seguente: gli appunti del 1881 provengono dall’edizione del 1865, ma in essa non è presente la citazione dall’*Etica* che Nietzsche trascrive nel 1876, che compare invece nella prima edizione.¹² Più precisamente, il passo è presente in

⁵ Kuno Fischer, *Geschichte der neuern Philosophie I, 2. Descartes' Schule – Geulinx, Malebranche, Baruch Spinoza*, zweite völlig umgearbeitete Aufl., Heidelberg 1865.

⁶ Kuno Fischer, *Geschichte der neuern Philosophie I, 2. Fortbildung der Lehre Descartes'. Spinoza*, dritte neu bearbeitete Aufl., München 1880.

⁷ Mazzino Montinari, *Kommentar*, KSA 14.646.

⁸ Cf. Hans-Jürgen Gawoll, *Nietzsche und der Geist Spinozas. Die existentielle Umwandlung einer affirmativen Ontologie*, in: *Nietzsche-Studien* 30 (2001), pp. 44-61, p. 47 n. 8.

⁹ Cf. *ibid.*, p. 49 n. 10.

¹⁰ Kuno Fischer, *Geschichte der neuern Philosophie I, 1. Allgemeine Einleitung – René Descartes*, zweite völlig umgearbeitete Aufl., Mannheim 1865, p. IV.

¹¹ *Ibid.*, pp. III-IV.

¹² Cf. Fischer, *Geschichte der neuern Philosophie I* (1854), p. 534.

traduzione tedesca, ma non nell'originale latino.¹³ Nietzsche non ha quindi riletto “il” libro di Fischer su Spinoza.

L'analisi testuale dimostra l'utilizzo della seconda edizione. Prendiamo come esempio il frammento più significativo del periodo, contenente il maggior numero di trascrizioni dal testo di Fischer. Gli appunti di Nietzsche fanno riferimento ad una sezione, di circa 10 pagine, del capitolo “Der menschliche Wille” della seconda edizione (all'interno del quale si trova anche una sezione intitolata “Einheit von Wille und Verstand”), a cui corrisponde grossomodo, nella struttura della prima edizione, la *Vorlesung* “Die Befreiung des menschlichen Geistes oder das Problem der Ethik”, contenente i paragrafi “Der menschliche Wille” e “Einheit von Erkenntniß und Wille”. Le annotazioni di Nietzsche non corrispondono però alla prima edizione. In essa non è presente, ad esempio, la citazione da *Etica II, prop. 48*,¹⁴ presente invece nell'edizione del 1865.¹⁵

Più semplice il confronto con l'edizione del 1880, che subisce modifiche più contenute. Le differenze stilistiche sono però sufficienti a confermare l'utilizzo, da parte di Nietzsche, dell'edizione del 1865. La traduzione di *Ethica II, prop. 48* appare ad esempio con una leggera variazione, più distante dalla trascrizione nietzscheana.¹⁶ Un altro esempio, particolarmente chiaro, riguarda la citazione: “Wir leben im Zustande der Übereinstimmung mit Anderen und mit uns selbst jedenfalls mächtiger als in dem des Zwiespalts” (Nachlass 1881, 11[193], KSA 9.517). V'è infatti un cambio terminologico tra le due edizioni: Fischer sostituisce “Uebereinstimmung” con “Einhelligkeit”.¹⁷

La proposta di Gawoll andrebbe dunque riformulata, tenendo conto delle differenze tra le edizioni, ipotizzando che Nietzsche abbia consultato la prima edizione nel 1876. Tale ipotesi sembra però poco in sintonia con la “sorpresa” manifestata da Nietzsche nel 1881¹⁸ e la fonte della citazione del 1876 sembra dunque restare indeterminata. Bisogna però ricordare come essa riguardi una delle frasi più celebri dello spinozismo e che può quindi essere rinvenuta in una molteplicità di testi, anche non specificatamente dedicati al filosofo olandese.

2. Spinoza, Fischer, Roux

Nella già ricordata lettera a Overbeck, Nietzsche individua cinque punti di contatto con Spinoza: “er leugnet die Willensfreiheit—; die Zwecke—; die sittliche Weltordnung—; das Unegoistische—; das Böse—” (Nr. 135, KSB 6.111). Non è possibile ricondurre tali elementi a un passo del testo di Fischer e tale “sintesi” del pensiero di Spinoza appare dunque come una rielaborazione autonoma di Nietzsche. Fischer non utilizza il termine *Unegoistische*, proprio invece del vocabolario nietzscheano, mentre si registra una sola occorrenza di *sittliche Weltordnung*, ma

¹³ Cf. Fischer, *Geschichte der neuern Philosophie I*, 2 (1865), p. 529.

¹⁴ “Es giebt im Geiste keinen freien Willen, sondern der Geist wird, dies oder jenes zu wollen, von einer Ursache bestimmt, die ebenfalls von einer anderen bestimmt ist, und diese wiederum von einer anderen, und so fort bis ins Endlose” (Nachlass 1881, 11[193], KSA 9.518).

¹⁵ “Es giebt im Geiste keinen absoluten oder freien Willen, sondern der Geist wird, dieses oder jenes zu wollen, von einer Ursache bestimmt, die ebenfalls von einer anderen bestimmt ist, und diese wieder von einer anderen, und so fort ins Endlose” (Fischer, *Geschichte der neuern Philosophie I*, 2 (1865), p. 480).

¹⁶ “[...] Die wieder von einer anderen abhängt, und so fort ins Endlose” (Fischer, *Geschichte der neuern Philosophie I*, 2 (1880), p. 489).

¹⁷ Rispettivamente: “Wir sind im Zustande der Uebereinstimmung mit anderen und mit uns selbst jedenfalls mächtiger, als in dem des Zwiespalts” (Fischer, *Geschichte der neuern Philosophie I*, 2 (1865), p. 486); “Wir sind im Zustande der Einhelligkeit mit anderen und mit uns selbst jedenfalls mächtiger, als in dem des Zwiespalts” (Fischer, *Geschichte der neuern Philosophie I*, 2 (1880), p. 492).

¹⁸ “Ich bin ganz erstaunt, ganz entzückt! Ich habe einen Vorgänger und was für einen! Ich kannte Spinoza fast nicht” (Nr. 135, KSB 6.111).

non in un contesto di “negazione”.¹⁹ Più volte è invece toccato il tema della negazione del libero arbitrio, dei fini e del male (quest’ultimo meno frequentemente dei primi due).

Vorrei ora proporre alcune integrazioni alle corrispondenze individuate da Montinari. Si consideri il seguente frammento:

Die Vernunft! Ohne Wissen ist sie etwas ganz Thörichtes, selbst bei den größten Philosophen. Wie phantasirt Spinoza über die Vernunft! Ein Grundirrthum ist der Glaube an die Eintracht und das Fehlen des Kampfes — dies wäre eben Tod! Wo Leben ist, ist eine genossenschaftliche Bildung, wo die Genossen um die Nahrung den Raum kämpfen, wo die schwächeren sich anfügen, kürzer leben, weniger Nachkommen haben: Verschiedenheit herrscht in den kleinsten Dingen, Samenthierchen Eiern — die Gleichheit ist ein großer Wahn. Unzählige Wesen gehen am Kampf zu Grunde, — einige seltne Fälle erhalten sich. — Ob die Vernunft bisher im Ganzen mehr erhalten als zerstört hat, mit ihrer Einbildung, alles zu wissen, den Körper zu kennen, zu „wollen“ — ? Die Centralisation ist gar keine so vollkommene — und die Einbildung der Vernunft, dies Centrum zu **sein** ist gewiß der größte Mangel dieser Vollkommenheit (Nachlass 1881, 11[132], KSA 9.490).

La connessione tra “Vernunft” e “Eintracht” è illustrata da Fischer nel seguente passaggio e ad esso Nietzsche sembra fare riferimento: “Die Menschen nützen sich gegenseitig am meisten, wenn sie ihre Eintracht befördern, und sie befördern dieselbe am besten, wenn jeder Einzelne nur nach seiner Vernunft handelt.”²⁰ Il riferimento alla lotta allude invece alle tesi proposte dal biologo Wilhelm Roux in *Der Kampf der Teile im Organismus*, un confronto con le quali è sviluppato nel proseguimento del frammento. Come ha mostrato Wolfgang Müller-Lauter, infatti, la critica ai concetti di *Centralisation* e *Gleichheit* è sviluppata a partire da tesi di Roux: l’idea di un organo centrale in grado di esercitare un potere di controllo corrisponde a un’errata concezione teleologica della totalità, mentre la differenza di forza tra le parti dell’organico rappresenta la condizione fondamentale alla lotta.²¹

La questione concernente il ruolo e i limiti della ragione resterà uno dei *leitmotiv* che attraversano le annotazioni su Spinoza fino al 1888 ed è opportuno a tal proposito ricordare un aspetto del contesto storico in cui si colloca il confronto di Nietzsche con il pensatore olandese. Per lungo tempo la ricezione della filosofia di Spinoza è stata segnata dall’abitudine di riassumerla, in maniera non sempre adeguata (e spesso con finalità polemiche), in alcune formule di comodo: monismo, panteismo, naturalismo, ateismo, materialismo, determinismo, nonché il celebre acosmismo hegeliano.

Anche Fischer compie tale operazione. Al termine del volume riassume infatti la dottrina di Spinoza in quattro punti fondamentali per vagliarne la coerenza interna, poi illustra alcune obiezioni che sono state mosse ad essa (da qui proviene ad esempio un riferimento di Nietzsche alla critica di Mendelssohn a Spinoza la cui fonte è stata individuata da Marco Brusotti)²² ed espone infine la propria valutazione critica. Le definizioni adottate sono: 1) Razionalismo o sistema del puro intelletto; 2) Razionalismo e panteismo; 3) Naturalismo o sistema della pura natura; 4) Dogmatismo o sistema della pura causalità.²³

Il razionalismo sistematico di Spinoza è l’aspetto maggiormente sottolineato e apprezzato da Fischer:

¹⁹ Fischer, *Geschichte der neuern Philosophie I*, 2 (1865), p. 230.

²⁰ *Ibid.*, p. 486.

²¹ Cf. Wolfgang Müller-Lauter, *Der Organismus als innerer Kampf. Der Einfluß von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche*, in: *Nietzsche-Studien 7* (1978), pp. 189-223.

²² Cf. Nachlass 1881, 11[137], KSA 9.493 e Fischer, *Geschichte der neuern Philosophie I*, 2 (1865), p. 562. Cf. anche Marco Brusotti, *Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophische und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also sprach Zarathustra* (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 37), Berlin / New York 1997, p. 352.

²³ Fischer, *Geschichte der neuern Philosophie I*, 2 (1865), pp. 545-557.

Nur in einem vollständigen System des reinen Verstandes, nur als absoluter Rationalismus kann die Philosophie die Aufgabe lösen, die sie als Philosophie sich setzen muß. Die Lehre Spinoza's ist vollkommener Rationalismus und will es sein: das ist ihr Grundzug und allgemeiner Charakter.²⁴

Anche il panteismo è ricondotto da Fischer al razionalismo: Dio non è che l'ordine eterno delle cose oggetto di quella conoscenza razionale che coincide con la filosofia stessa.²⁵ Ad essere guardati con più diffidenza sono invece i rimanenti due aspetti del pensiero di Spinoza che sono, secondo Fischer, in conflitto coi primi due.²⁶ Concepire l'ordine delle cose come natura nella forma della sola causalità rende infatti impossibile proprio quella conoscenza razionale che pure s'intende perseguire: "In der Ordnung der Dinge, wie sie Spinoza als die wahrhaft wirkliche, als die allein wahrhafte begreift, ist alles möglich, nur er selbst nicht, nur kein Spinoza, der diese Ordnung erkennt."²⁷ In conseguenza del suo naturalismo causalistico Spinoza resta per Fischer un filosofo "dogmatico", che non opera ancora quel passaggio alla filosofia "critica" che sarà introdotto da Leibniz e compiuto da Kant. Anche il volume su Spinoza riflette dunque quel particolare intreccio di motivi kantiani ed hegeliani che caratterizza la *Geschichte der neuern Philosophie*, nella quale i sistemi filosofici dell'età moderna sono presentati secondo una progressione dialettica strutturata secondo l'opposizione tra filosofia dogmatica e filosofia critica.²⁸

L'immagine sistematico-razionalista di Spinoza che emerge dalla caratterizzazione di Fischer non è scorretta; tuttavia non è priva di semplificazioni. Varie *nuances* del pensiero di Spinoza cominceranno a emergere solo quando la critica comincerà a mettere in discussione alcune delle categorie in cui esso era tradizionalmente circoscritto, restituendo un'immagine del filosofo più complessa e articolata.

L'approccio di Nietzsche alla "ragione" spinoziana si radica dunque nel contesto della ricezione della sua epoca, ma il giudizio positivo di Fischer su tale aspetto è sostituito da un approccio più critico. Osservando l'insieme degli appunti su Spinoza che Nietzsche redige fino al 1888, possiamo dire, in termini molto generici, che tale razionalismo nasconde una forma di ideale ascetico, che fa di Spinoza una figura nella storia del socratismo.

Nel 1881, all'esordio del confronto di Nietzsche con la "ragione" spinoziana, la questione ha però un accento particolare. Nell'appunto che raccoglie la maggior parte delle citazioni dal volume di Fischer, Nietzsche trascrive anche alcuni passaggi sul ruolo della ragione, considerata non in termini generali, bensì nello specifico contesto del suo ruolo nella società civile. Sono presenti due corollari della proposizione 35 della quarta parte dell'*Etica*: "Die Menschen sind sich gegenseitig am nützlichsten, wenn jeder seinen eigenen Nutzen sucht"; "Kein einzelnes Wesen in der Welt ist dem Menschen so nützlich, als der Mensch der nach der Richtschnur seiner Vernunft ex ductu rationis lebt" (Nachlass 1881, 11[193], KSA 9.517). Nietzsche trascrive anche la sintesi che Fischer dà del gruppo di proposizioni comprese tra la 32 e la 37, sempre dal *De Servitute*:

Unsere Vernunft ist unsere größte Macht. Sie ist unter allen Gütern das Einzige, das alle gleichmäßig erfreut, das keiner dem anderen beneidet, das jeder dem Anderen wünscht und um so mehr wünscht als er selbst davon hat. — Einig sind die Menschen nur in der Vernunft. Sie können nicht einiger sein als wenn sie vernunftgemäß

²⁴ Ibid., p. 548. Di norma Fischer utilizza la traduzione *ratio/Vernunft e intellectus/Verstand* già adottata da Hegel. L'eccezione che ricorre nella formula "Rationalismus oder System des reinen Verstandes" è forse dovuta alla necessità di evitare confusioni con la "ragion pura" kantiana.

²⁵ Ibid., p. 549. Non è da escludere che su tale subordinazione influiscano le accuse di panteismo mosse a Fischer negli anni precedenti.

²⁶ Ibid. p. 577.

²⁷ Ibid.

²⁸ Tale aspetto del metodo di Fischer si esprime chiaramente nel modo in cui è chiarito il senso del titolo del volume (*Descartes und seine Schule*): "Es ist nicht nöthig, daß ich von neuem hinzufüge, wie hier das Wort Schule nicht die Schülerschaft im engen Sinn, nicht die Secte, sondern den Geist bedeutet, der seine Richtung empfängt" (Fischer, *Geschichte der neuern Philosophie I*, 1 (1865), p. 119). Sulla metodologia di Fischer cf. Ulrich Vogel, „Die Philosophie will ein Meisterstück machen...“. Spinoza, Pantheismus und Philosophie bei Kuno Fischer, in: Dieter Hüning, Gideon Stiening, Ulrich Vogel (eds.), *Societas rationis. Festschrift für Burkhard Tuschling zum 65. Geburtstag*, Berlin 2002, pp. 351-381.

leben. Sie können nicht mächtiger sein als wenn sie vollkommen übereinstimmen. — Wir leben im Zustande der Übereinstimmung mit Anderen und mit uns selbst jedenfalls mächtiger als in dem des Zwiespalts. Die Leidenschaften entzweien; sie bringen uns in Widerstreit mit den anderen Menschen und mit uns selbst, sie machen uns feindselig nach außen und schwankend nach innen (Nachlass 1881, 11[193], KSA 9.517).

La scelta di Fischer di raggruppare queste proposizioni è ben motivata. Esse costituiscono infatti una digressione politica all'interno della quarta parte dell'*Etica*. Soggetto delle prime quattro proposizioni sono ad esempio gli *homines* e la proposizione 37 si chiude con due lunghi scolii che espongono i lineamenti della dottrina spinoziana dello Stato, esposta in forma più ampia nei trattati politici.

Lo spazio dedicato a tali aspetti nel testo di Fischer è però piuttosto contenuto. Soltanto la critica successiva giungerà infatti a valorizzare appieno il pensiero politico spinoziano, che nel XIX secolo era ancora spesso considerato come una semplice "integrazione" all'*Etica*. Perché Nietzsche si sofferma allora proprio su questi passaggi, dedicati al ruolo pubblico della ragione? Un indizio è fornito dal commento di Nietzsche a questi passaggi: "ego: das Alles ist **Vorurtheil**. Es giebt gar keine Vernunft der Art, und ohne Kampf und Leidenschaft wird alles schwach, Mensch und Gesellschaft" (Nachlass 1881, 11[193], KSA 9.517).

Nietzsche contesta dunque alla ragione la capacità di svolgere un ruolo pacificatore all'interno della società o, quantomeno, nega che tale pacificazione possa essere desiderabile all'interno di una società vitale. Il tema della lotta come condizione della salute di un popolo è profondamente radicato nel pensiero di Nietzsche; si pensi ad esempio alla *Vorrede* sull'*Homer's Wettkampf* del 1872, dove alla domanda: "Was aber liegt, als der Geburtsschooß alles Hellenischen, hinter der homerischen Welt?", Nietzsche risponde: "Der Kampf ist in dieser brütenden Atmosphäre das Heil, die Rettung, die Grausamkeit des Sieges ist die Spitze des Lebensjubels" (CV 5, KSA 1.784-785). Tuttavia il riferimento di Nietzsche in questo caso non è la Grecia antica, bensì il mondo della biologia. La nozione di lotta sembra infatti rimandare a Roux, la cui figura si intreccia nuovamente con quella di Spinoza negli appunti di Nietzsche.

Il proseguimento del frammento conferma tale ipotesi. Nietzsche trascrive infatti alcune citazioni sul tema dell'autoconservazione (che diventerà anch'esso un *leitmotiv* del suo confronto con Spinoza) e quindi aggiunge un secondo commento:

Dagegen ich: Voregoismus, Heerdtrieb sind älter als das „Sich-selbst-erhalten-wollen“. Erst wird der Mensch als Funktion entwickelt: daraus löst sich später wieder das Individuum, indem es als Funktion unzählige Bedingungen des Ganzen, des Organismus, **kennen gelernt** und allmählich sich einverleibt hat (Nachlass 1881, 11[193], KSA 9.518).

Tale commento contro la teoria spinoziana dell'autoconservazione è in effetti un compendio delle riflessioni sviluppate da Nietzsche in un altro frammento dello stesso periodo, a partire dalle tesi di Roux (cfr. Nachlass 1881, 11[182], KSA 9.509-512). È interessante notare come l'incontro Spinoza-Roux sia tra i fattori che stimolano Nietzsche a sviluppare una riflessione sui fondamenti naturali della dimensione socio-politica, presente anche in altri appunti di questo periodo. Si osservi ad esempio il lessico del seguente frammento, in cui è possibile ritrovare i temi dell'uguaglianza, dell'utilità, dell'armonia:

Denn bisher ist es der Mangel an feinem planmäßigen gedankenreichen Egoismus gewesen, was die Menschen im Ganzen auf einer so niedrigen Stufe erhält! Gleichheit gilt als verbindend und erstrebenswerth! Es spukt ein falscher Begriff von Eintracht und Frieden, als dem nützlichsten Zustande. In Wahrheit gehört überall ein starker Antagonismus hinein, in Ehe Freundschaft Staat Staatenbund Körperschaft gelehrten Vereinen Religionen, damit etwas Rechtes wachse. Das Widerstreben ist die Form der Kraft — im Frieden wie im Kriege, folglich müssen verschiedene Kräfte und nicht gleiche dasein, denn diese würden sich das Gleichgewicht halten! (Nachlass 1881, 11[303], KSA 9.558)

3. La Gaia scienza

Vorrei ora considerare alcune tracce della lettura di Fischer in *La gaia scienza*. Nell’*aforisma Aus drei Irrthümern*, Spinoza è chiamato in causa quale rappresentante di uno dei tre errori sulla base dei quali è stata promossa la scienza (gli altri due sono esemplificati da Newton e Voltaire):

Weil man in der Wissenschaft etwas Selbstloses, Harmloses, Sich-selber-Genügendes, wahrhaft Unschuldiges zu haben und zu lieben meinte, an dem die bösen Triebe des Menschen überhaupt nicht betheiligte seien — das Hauptmotiv in der Seele Spinoza’s, der sich als Erkennender göttlich fühlte (FW 37, KSA 3.406).

La questione è ripresa e approfondita nell’*aforisma Was heisst erkennen*, che si presenta come un “commento” a una citazione spinoziana:

Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere! sagt Spinoza, so schlicht und erhaben, wie es seine Art ist. Indessen: was ist diess intelligere im letzten Grunde Anderes, als die Form, in der uns eben jene Drei auf Einmal fühlbar werden? Ein Resultat aus den verschiedenen und sich widerstrebenden Trieben des Verlachen-, Beklagen-, Verwünschen-wollens? [...] Wir, denen nur die letzten Versöhnungsszenen und Schluss-Abrechnungen dieses langen Processes zum Bewusstsein kommen, meinen demnach, intelligere sei etwas Versöhnliches, Gerechtes, Gutes, etwas wesentlich den Trieben Entgegengesetztes; während es nur ein gewisses Verhalten der Triebe zu einander ist. [...] Ja, vielleicht giebt es in unserm kämpfenden Innern manches verborgene Heroenthum, aber gewiss nichts Göttliches, Ewig-in-sich-Ruhendes, wie Spinoza meinte. Das bewusste Denken, und namentlich das des Philosophen, ist die unkräftigste und deshalb auch die verhältnissmässig mildeste und ruhigste Art des Denkens: und so kann gerade der Philosoph am leichtesten über die Natur des Erkennens irre geführt werden (FW 333, KSA 3.558-559).

Si esprime qui uno dei fondamenti della “gnoseologia” nietzscheana: la valutazione non segue la conoscenza. Spinoza appare invece come simbolo di una concezione della scienza come operazione obiettiva e disinteressata.

La *Studienausgabe* presenta in nota la formula in latino come una citazione non letterale dalla prefazione alla terza parte dell’*Etica*,²⁹ l’indicazione è tuttavia imprecisa. Essa proviene infatti dal primo capitolo del *Trattato Politico* ed è nota a Nietzsche tramite il testo di Fischer.

È utile approfondire l’esposizione del passo di Spinoza data da Fischer, perché aiuta a comprendere meglio la genesi della critica nietzscheana. Esso, nella sua interezza, recita così:

Per indagare gli oggetti di questa scienza [la politica] con la stessa libertà d’animo che di solito utilizziamo nelle matematiche, ho curato attentamente di non deridere, né compiangere, né tanto meno detestare le azioni umane, ma di comprenderle (humanas actiones non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere).³⁰

Discutendo della negazione della finalità, Fischer riporta l’ultima parte del passo in traduzione tedesca, compreso il riferimento della triplice negazione alle “azioni umane”: “man muß die Handlungen der Menschen weder beklagen noch belachen noch verabscheuen, sondern begreifen.”³¹ Dal contesto è inoltre chiaro che si tratta di applicare il metodo “scientifico” all’uomo (Fischer rimanda ad esempio opportunamente alla III parte dell’*Etica*). La formulazione latina citata da Nietzsche si trova però un paio di pagine più avanti, isolata da tale contesto:

Diese ganze Denkweise [la critica alla teleologia] wollen wir jetzt nicht beurtheilen oder abschätzen, sondern bloß erklären. Wir verhalten uns zu der Lehre Spinoza’s genau so, wie sich Spinoza selbst zu den Dingen verhält: non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere!³²

Al termine della trattazione della critica spinoziana alla finalità, dunque, Fischer lascia intendere di non dividerla, ma di averla tuttavia esposta in maniera “obiettivamente” neutra. A tal proposito chiama in causa il “motto” di Spinoza, facendo però cadere sia il riferimento alle “azioni umane”, sia quello allo studio dell’uomo con metodo matematico. In tal modo viene però a

²⁹ Montinari, Kommentar, KSA 14.270.

³⁰ TP I, §4.

³¹ Fischer, Geschichte der neuern Philosophie I, 2 (1865), p. 235.

³² Ibid., p. 237. Il punto esclamativo è un’aggiunta di Fischer, ripresa da Nietzsche.

cadere l'elemento propriamente polemico dell'affermazione spinoziana, che non mira a fondare una gnoseologia "pura", bensì si declina in ambito etico-politico. Essa riprende infatti l'esordio del *Trattato Politico*:

I filosofi concepiscono gli affetti, fonte dei nostri tormenti, come vizi nei quali l'uomo cade per sua colpa: sono soliti perciò deriderli (*ridere*), compiangersi (*flere*), biasimarli (*carpere*) o (quelli che vogliono sembrare più santi) averli in abominio (*detestari*). Credono di svolgere un servizio divino e di attingere il culmine della sapienza quando sanno celebrare, in modi molteplici, una natura umana che non esiste in nessun luogo e combattere a parole quella che esiste realmente.³³

Senza voler attribuire a Fischer la responsabilità della chiave di lettura del passo di Spinoza proposta da Nietzsche, si può però notare come la decontestualizzazione di esso, diminuendone la valenza antimetafisica ed extramurale, si presta maggiormente a sollecitare la critica "anti-obiettivistica" sviluppata in questo aforisma.

4. *Gustav Teichmüller e Paul Bourget*

Nel periodo compreso tra le letture del testo di Fischer del 1881 e del 1887, Nietzsche fa più volte riferimento a Spinoza, ma non è chiaramente identificabile una fonte per tutti gli appunti di tale fase "intermedia". Il nome di Spinoza compare spesso nelle letture nietzscheane e solo in alcune occasioni è possibile collegare gli appunti di Nietzsche ad uno specifico autore, come accade ad esempio nel caso di Eduard von Hartmann e Gustav Teichmüller. Riguardo a quest'ultimo, vorrei discutere un'ipotesi sul seguente frammento:

Daß so etwas wie Spinozas amor dei wieder erlebt werden konnte, ist sein großes Ereigniß. Gegen Teichmüller's Hohn darüber, daß es schon da war! Welch Glück, daß die kostbarsten Dinge zum zweiten Male da sind! — Alle Philosophen! Es sind Menschen, die etwas Außerordentliches erlebt haben (Nachlass 1884, 26[416], KSA 11.262).

Thomas H. Brobjer ha giustamente notato come non vi siano riferimenti all'*amor dei* di Spinoza in *Die wirkliche und die scheinbare Welt* e come sia perciò probabile che Nietzsche si riferisca qui ad un altro testo di Teichmüller.³⁴ La mia proposta è che si tratti di un passaggio del terzo volume (*Die praktische Vernunft bei Aristoteles*) delle *Neue Studien zur Geschichte der Begriffe*, testo che era stato inviato a Nietzsche da Franz Overbeck,³⁵ dove la posizione di Spinoza è presentata, con un certo sarcasmo, come una mera riproposizione di concetti aristotelici:

Diese Aristotelischen Gedanken, in denen die Platonische Weisheit, wenn auch in Widersprüche aufgelöst, doch bestimmter dargestellt wird, enthalten nun die höchste Leistung des ganzen griechischen Alterthums. Spinoza reproducirt sie in seiner wenig geschulten Weise und modificirt sie unbedeutend in seinem „amor dei intellectualis“, indem er die Vielheit der Substanzen wieder mit der Stoa aufhebt.³⁶

Sia per quanto riguarda questa fase "intermedia", sia per l'ultimo periodo della produzione nietzscheana, vorrei inoltre portare l'attenzione sulla presenza di Spinoza nelle opere di Paul Bourget. Lo "psicologo" francese andrebbe infatti inserito tra le letture che hanno probabilmente contribuito a stimolare la riflessione di Nietzsche su Spinoza.³⁷ L'autore dell'*Etica*, che riflette "du fond de sa chambre solitaire,"³⁸ è oggetto d'indagine in alcuni passi degli *Essais de Psychologie contemporaine*, ad esempio:

³³ TP I, §1.

³⁴ Brobjer, Nietzsche's Philosophical Context, p. 81.

³⁵ Cf. Andrea Orsucci, Teichmüller, Nietzsche e la critica delle "mitologie scientifiche", in: *Giornale critico della filosofia italiana* 76 (1997), pp. 47-63, p. 52.

³⁶ Gustav Teichmüller, *Neue Studien zur Geschichte der Begriffe III. Die praktische Vernunft bei Aristoteles*, Gotha 1879, p. 124.

³⁷ Sulla relazione Nietzsche-Bourget cf. Giuliano Campioni, *Les lectures françaises de Nietzsche*, Paris 2001.

³⁸ Paul Bourget, *Essais de Psychologie contemporaine*, Paris 1883, p. 234.

A chaque sorte d'imagination correspond une sorte particulière de sensibilité. [...] Sachant de quelle façon un philosophe interprète la vie, nous savons ce qu'il revoit intérieurement dans ses heures de réflexion. [...] La biographie de Kant et celle de Spinoza nous fournissent deux exemples incomparables de cette possession de tout un tempérament et de toute une âme par un plaisir unique, exalté jusqu'au délice et amplifié jusqu'à la manie.³⁹

All'interno di quest'approccio biografico-psicologico alle figure dei filosofi si colloca anche un passaggio successivo:

Je citerai ici encore l'exemple de celui que Schleiermacher appelait « l'illustre et infortuné Spinoza » ; et, de fait, on doit toujours en revenir à cet homme prodigieux quand on veut étudier sur place un exemplaire accompli de la grande existence métaphysique. [...] Si le mélancolique et souffreteux poitrinaire n'avait pas été maudit par ses frères en religion, persécuté par sa famille, dédaigné par la jeune fille qu'il désirait épouser, s'il n'avait senti, dès son adolescence, la table de fer la réalité peser sur sa personne et la meurtrir, certes il n'aurait pas écrit avec une soif si évidente d'abdications des vains désirs les terribles phrases où se complait son stoïcisme intellectuel.⁴⁰

Nei *Nouveaux essais de Psychologie contemporaine*, Bourget fa riferimento a Spinoza costruendo la distinzione tra psicologo e moralista:

En un mot, le Psychologue analyse seulement pour analyser, et le Moraliste analyse afin de juger. Ce goût du jugement fait sa marque propre, et le distingue aussi du Philosophe qui se renferme, lui, dans la spéculation désintéressée et ne sait même pas s'il est des conséquences pratiques de ses idées... Spinoza est assis, tout seul et chétif, au coin de son poêle, dans sa pauvre chambre. Combien d'après-midi a-t-il passés de la sorte, échafaudant les théorèmes de son *Éthique*? [...] Il transcrit le tout en un latin lucide, et recopie son ouvrage avec sa main de poitrinaire aux ongles recourbés.⁴¹

Il filosofo olandese appare poi come modello di pensatore metafisico: “Spinoza, qui pourrait servir d'exemplaire accompli d'une tête métaphysicienne, avait trouvé la formule même de cet esprit : « Il faut, disait-il, concevoir les choses sous le caractère d'éternité ».”⁴² Un altro passo fa invece riferimento all'ideale di “rinuncia” che Bourget individua nel pensiero spinoziano:

Spinoza, qui fut un psychologue aussi délicat qu'il était un puissant métaphysicien, invitait le Sage idéal de son *Éthique* à se réfugier dans le moi intellectuel, – car ce moi intellectuel est seul capable de se renoncer lui-même. Ne le fait-il pas chaque fois qu'il comprend et qu'il s'identifie à l'objet de sa pensée?⁴³

Come detto, non sembra possibile tracciare una corrispondenza esatta tra i testi di Bourget e gli appunti nietzscheani (un'eventuale eccezione verrà discussa in seguito).⁴⁴ È tuttavia interessante notare come certi passaggi nietzscheani (in cui confluiscono certamente anche altre letture) non siano lontani dalle formulazioni dello scrittore francese, in particolare da quelle che, concordemente a un'immagine di secolare fortuna, descrivono uno Spinoza malato e isolato nelle sue speculazioni metafisiche.

Tratti “foschi” si ritrovano anche nello Spinoza di Nietzsche: “Die großen Philosophen sind selten gerathen. Was sind denn diese Kant, Hegel, Schopenhauer, Spinoza! Wie arm, wie einseitig!” (Nachlass 1884, 26[3], KSA 11.151). Nello stesso anno, la poesia *An Spinoza* si chiude con il verso: “— Einsiedler, hab ich dich erkannt?” (Nachlass 1884, 28[49], 11.319). Qualche tempo dopo Nietzsche descrive così uno dei tratti dello spinozismo: “Glück und Erkenntniß naiv in Abhängigkeit gesetzt (ist Ausdruck eines Willens zum Optimismus, an dem sich ein tief Leidender verräth —)” (Nachlass 1885-1886, 2[131], KSA 12.131).⁴⁵ Si possono inoltre

³⁹ Ibid., pp. 190-192.

⁴⁰ Ibid., pp. 203-204.

⁴¹ Paul Bourget, *Nouveaux essais de Psychologie contemporaine*, Paris 1886, BN, p. 9.

⁴² Ibid., pp. 93-94.

⁴³ Ibid., p. 122.

⁴⁴ Cf. infra, n. 65.

⁴⁵ Tale chiave interpretativa è analoga a quella applicata a Epicuro nel *Versuch einer Selbstkritik*: “War Epikur ein Optimist—gerade als Leidender?” (GT, *Versuch einer Selbstkritik* 4, KSA 1.17). Spinoza ed Epicuro sono associati

considerare i seguenti passaggi delle opere edite: “Diese Ausgestossenen der Gesellschaft, diese Lang-Verfolgten, Schlimm-Gehetzten, — auch die Zwangs-Einsiedler, die Spinoza’s oder Giordano Bruno’s” (JGB 25, KSA 5.43); “Fühlt ihr nicht an solchen Gestalten, wie noch der Spinoza’s, etwas tief Änigmatisches und Unheimliches?” (FW 372, KSA 3.624).

I passaggi in cui Nietzsche allude alla malattia di Spinoza sembrano infine recare traccia del *poitrineaire* plumbeamente descritto da Bourget:

Man nehme es als symptomatisch, wenn einzelne Philosophen, wie zum Beispiel der schwindsüchtige Spinoza, gerade im sogenannten Selbsterhaltungs-Trieb das Entscheidende sahen, sehen mussten: — es waren eben Menschen in Nothlagen (FW 349, KSA 3.585).

Physiologisch nachgerechnet, ist „Kritik der reinen Vernunft“ bereits die Präexistenz-Form des Cretinismus: und das System Spinozas eine Phänomenologie der Schwindsucht (Nachlass 1888, 16[55], KSA 13.504).

5. La lettura di Kuno Fischer del 1887

Nel 1887 Nietzsche legge nuovamente il testo di Fischer su Spinoza, nella stessa edizione utilizzata nel 1881, come mostrerò nell’analisi seguente. I vari appunti presi durante tale lettura confluiscono in una sezione del lungo frammento recante il titolo *Die Metaphysiker*, corrispondente a uno dei piani per il *Wille zur Macht* e sul quale si basano vari riferimenti a Spinoza nei testi successivi.

Sulla base di tali appunti è stata talvolta ipotizzata una lettura diretta, da parte di Nietzsche, dell’opera di Spinoza. Ciò anche in conseguenza di una nota di Mazzino Montinari, in verità abbastanza generica: “Bei den Zitaten aus Spinoza, Leibniz, Hume, Kant handelt es sich sehr wahrscheinlich um Lektüre in der Bibliothek von Chur (Mitte Mai – Anfang Juni 1887 war N dort).”⁴⁶ Non sembra scorretto affermare che Montinari proponga qui un’ipotesi di lavoro, più che una conclusione su un’eventuale lettura diretta degli autori considerati.⁴⁷ Anche le citazioni da Leibniz e Kant, inoltre, sono riconducibili ad altri volumi dell’opera di Fischer.⁴⁸

Già William Stefan Wurzer ha segnalato la corrispondenza tra gli appunti nietzscheani e il testo di Fischer.⁴⁹ Data però la necessità di rivedere o integrare il suo studio in vari punti e l’assenza delle corrispondenze nella *Studienausgabe*, propongo qui l’analisi integrale di tale sezione.⁵⁰ Indicherò inoltre quali altri passaggi nietzscheani sono riconducibili a tali appunti. Il primo gruppo di citazioni si riferisce al paragrafo *Die ewige Freude als Erkenntniß der Dinge*:

Spinoza’s psychologischer Hintergrund. Spärlich!

1) Der **hedonistische** Gesichtspunkt im Vordergrund: Worin besteht die beharrliche Freude oder wie kann der freudige Affekt verewigt werden?⁵¹

So lange die Freude sich auf etwas Einzelnes bezieht, ist sie beschränkt und vergänglich; sie wird vollkommen, wenn sie nicht mehr mit den Dingen wechselt, sondern in dem wandellosen Zusammenhange ruht; sie ist ewig,

in un altro frammento dello stesso periodo: “gegen das spinozistische oder epikureische Glück und gegen alles Ausruhen in contemplativen Zuständen” (Nachlass 1885-1886, 1[123], KSA 12.39).

⁴⁶ Montinari, Kommentar, KSA 14.739.

⁴⁷ Non mi è stato possibile ritrovare le tracce di una seconda edizione della *Geschichte der neuern Philosophie* a Chur. Alcune copie dell’opera sono invece presenti a Zurigo, dove Nietzsche si trovava immediatamente prima. La collocazione della lettura di Nietzsche potrebbe dunque richiedere ulteriori conferme.

⁴⁸ Cf. Thomas H. Brobjer, Beiträge zur Quellenforschung, in Nietzsche-Studien 30 (2001), pp. 418–421, p. 421.

⁴⁹ Cf. Wurzer, Nietzsche und Spinoza, pp. 110-114.

⁵⁰ Anche Brobjer ha segnalato la corrispondenza tra gli appunti di Nietzsche e il testo di Fischer, senza fornire però un’analisi integrale (cf. Brobjer, Beiträge zur Quellenforschung, p. 421). Sia Wurzer sia Brobjer lavorano inoltre con un’edizione successiva del testo di Fischer.

⁵¹ “Worin besteht die beharrliche Freude oder wie kann der freudige Affect verewigt werden?” (Fischer, Geschichte der neuern Philosophie I, 2 (1865), p. 539).

wenn ich das All in mein Eigenthum, omnia in mea, verwandle und von diesen omnia mea jeden Augenblick sagen kann „mecum porto“⁵²

Im tract. de intell. emendatione Op. II p. 413. „Ich habe den Entschluß gefaßt zu untersuchen, ob sich etwas finden ließe, dessen Besitz mir den Genuß einer dauernden und höchsten Freude ewig gewährte.“ „Die Liebe zu einem ewigen und unendlichen Wesen erfüllt das Gemüth mit einer Freude, die jede Art Trauer ausschließt.“ „Das höchste Gut ist die Erkenntniß der Einheit unseres Geistes mit dem Universum.“ (Nachlass 1887, 7[4], KSA 12.260)⁵³

Nietzsche riprende poi il paragrafo *Die Tugend des Erkennens*:

2) der natürlich-egoistische Gesichtspunkt: Tugend und Macht identisch. Sie entsagt nicht, sie begehrt, sie kämpft nicht gegen, sondern für die Natur; sie ist nicht die Vernichtung, sondern die Befriedigung des mächtigsten Affekts (Nachlass 1887, 7[4], KSA 12.261).⁵⁴

Per connotare tale *Gesichtspunkt*, Nietzsche ricorre anche al paragrafo *Die Begierde als Tugend*:

Gut ist, was unsere Macht fördert: böse das Gegentheil. Tugend folgt aus dem Streben nach Selbsterhaltung. „Was wir thun, thun wir, um unsere Macht zu erhalten und zu vermehren.“ „Unter Tugend und Macht verstehe ich dasselbe.“

Finis = appetitus. Virtus = potentia. Eth. IV Defin. VII. VIII. (Nachlass 1887, 7[4], KSA 12.261)⁵⁵

I riferimenti successivi sono al paragrafo *Tapferkeit (Seelenstärke und Großmuth)*:

3) der spezifische „Denker“ verräth sich. Die Erkenntniß wird Herr über alle anderen Affekte; sie ist stärker. „Unsere wahre Thätigkeit besteht in der denkenden Natur, in der vernünftigen Betrachtung. Die Begierde zur Thätigkeit = der Begierde vernunftgemäß zu leben (Nachlass 1887, 7[4], KSA 12.261).⁵⁶

Nietzsche s'interessa quindi ad un'epistola di Spinoza a Hugo Boxel del novembre 1674, alla quale fa riferimento il paragrafo *Die Zweckbegriffe als Gattungsbegriffe*:

„ich gebe nicht viel auf die Autorität eines Plato, Aristoteles und Sokrates“; die Lehre von den „substantiellen Formen“ (Zweckbegriff in der scholastischen Ausdrucksweise) nennt er „eine Narrheit unter tausend anderen“ (Nachlass 1887, 7[4], KSA 12.261).⁵⁷

⁵² „So lange ich die Freude aus den einzelnen Dingen schöpfe, ist sie beschränkt und vergänglich, wie diese, und darum nothwendig mit der Trauer verbunden. [...] Dagegen wird die menschliche Freude vollkommen und ewig sein, wenn sie nicht mehr mit den Dingen wechselt, sondern in deren wandellosem Zusammenhange ruht; [...] sie ist ewig, wenn ich das All in mein Eigenthum, omnia in mea verwandle und vom diesem „omnia mea“ in jedem Augenblick sagen kann: „mecum porto!“ (Ibid., pp. 539-540).

⁵³ „Er [Spinoza] hat in seiner Ethik gelöst, was er sich in dem Tractat über die Berichtigung des Verstandes zum Ziele gesetzt hatte. „Ich habe endlich,“ so sagt er in dieser seiner ersten Schrift, „den Entschluß gefasst, zu untersuchen, [...] ob sich etwas finden ließe, dessen Besitz mir den Genuß einer dauernden und höchsten Freude auf ewig gewährte.“ „Die Liebe zu einem ewigen und unendlichen Wesen erfüllt das Gemüth mit reiner Freude, die jede Art der Trauer von sich ausschließt.“ „Das höchste Gut ist die Erkenntniß der Einheit unseres Geistes mit dem Universum.“ (Ibid., p. 540). Fischer riporta in nota la provenienza di queste citazioni, anteposta da Nietzsche. Il riferimento è all'edizione Paulus (cf. ibid., p. 165).

⁵⁴ „Nun sind Macht und Tugend identisch. [...] Diese Tugend entsagt nicht, wie die moralische, sondern sie *begehrt*, sie kämpft nicht gegen, sondern für die Natur; sie ist nicht die Vernichtung, sondern die Befriedigung des mächtigsten Triebes“ (Ibid., pp. 506-507).

⁵⁵ „Die Tugend folgt aus dem Streben nach Selbsterhaltung. [...] Was wir thun, das thun wir, um unsere Macht zu erhalten und zu vermehren. [...] Daher sagt Spinoza: „Unter Tugend und Macht verstehe ich dasselbe, das heißt: die Tugend in Rücksicht des Menschen ist dessen eigenes Wesen oder seine Natur, sofern sie die Macht hat, gewisse Dinge zu vollbringen, die bloß durch die Gesetze unserer eigenen Natur begriffen werden können.“ In nota a tale citazione: „Eth. IV. Defin. VII. VIII. Finis = appetitus. Virtus = potentia.“ In chiusura di paragrafo: „Was unserer Macht dient und sie fördert, das ist nützlich und gut. Was unsere Macht hemmt und vermindert, das ist schädlich und schlecht“ (Ibid., pp. 484-485).

⁵⁶ „Nun besteht unsere wahre Thätigkeit in der denkenden Natur, in der vernünftigen Betrachtung. Die Begierde zur Thätigkeit kommt daher gleich der Begierde vernunftgemäß zu leben und zu handeln, nichts anderes zu bejahren als das vernunftgemäße Leben sowohl in uns als in Anderen“ (Ibid., p. 383).

Avendo ora a disposizione l'analisi della prima parte della sezione, vorrei proporre alcune considerazioni. Anzitutto si sarà notato che non è sempre facile distinguere a quale "categoria" appartengano i vari passaggi, che possono essere così raggruppati: 1) passi in cui Nietzsche trascrive citazioni spinoziane tradotte da Fischer; 2) passi in cui Nietzsche cita o riassume l'esposizione data da Fischer del pensiero di Spinoza; 3) formulazioni autonome di Nietzsche. Di norma, Nietzsche pone tra virgolette solo i passaggi del primo gruppo, ossia quelli che si trovano tra virgolette anche nel testo di Fischer. Sussistono però delle eccezioni, ad esempio la frase: "Was wir thun, das thun wir, um unsere Macht zu erhalten und zu vermehren." Possono perciò essere considerate formulazioni di Nietzsche, in questa prima parte, solo i passaggi introduttivi, ossia i riferimenti allo "sfondo psicologico", ai "punti di vista" edonistico e naturale-egoistico, al "pensatore specifico" e alla conoscenza come "signora" degli affetti.

Sulla base della sezione fin qui discussa vorrei inoltre proporre il confronto tra le tre edizioni della *Geschichte der neuern Philosophie* anche in riferimento a questi appunti del 1887. Il primo esempio porta a escludere l'edizione del 1854, in cui Fischer scrive: "[Meine Freude] ist ewig, wenn ich omnia in mea verwandle, und von diesem „omnia mea“ in jedem Augenblicke sagen kann: mecum porto!"⁵⁸ Non compare quindi la formula "das All in mein Eigenthum", presente invece nella trascrizione nietzscheana e nell'edizione del 1865 sopra riportate. Il secondo esempio è tratto dall'edizione del 1880, in cui Fischer modifica l'inizio delle citazioni dal *Tractatus de intellectus emendatione*: „Ich muß forschen“, sagte er dort, „ob [...] sich etwas finden läßt...“⁵⁹ Anche in questo caso, la variante non concorda con il testo nietzscheano. L'analisi secondo criteri interni è dunque sufficiente a dimostrare l'utilizzo da parte di Nietzsche della seconda edizione anche nel 1887.

Vorrei ora riprendere l'analisi della sezione su Spinoza del frammento *Die Metaphysiker*. Dopo i tre punti già discussi, essa sembra interrotta dal seguente "intermezzo", che si spiega però facilmente considerando il volume di Fischer quale fonte di questi appunti, in particolare il già menzionato capitolo conclusivo *Die Charakteristik und Kritik der Lehre Spinoza's*:

Feuerbach's „gesunde und frische Sinnlichkeit“

„Grundsätze der Philosophie der Zukunft“ 1843.
gegen „die abstrakte Philosophie“⁶⁰

Die antike Philosophie hatte den Menschen als Zweck der Natur im Auge
Die christliche Theologie dachte die Erlösung des Menschen als Zweck der göttlichen Vorsehung (Nachlass 1887, 7[4], KSA 12.261).⁶¹

Quest'apparente digressione riguarda dunque la caratterizzazione del sistema di Spinoza per differenza dalle filosofie precedenti (antica e cristiana) e la critica di esso da parte dei filosofi successivi (Feuerbach). Bisogna dunque tenere presente che il riferimento a Feuerbach, ripreso in

⁵⁷ „Ich gebe nicht viel,“ sagt Spinoza gelegentlich in einem seiner Briefe, „auf die Autorität eines Plato, Aristoteles und Sokrates.“ Unmittelbar darauf nennt er die substantiellen Formen, die Geltung der Zweckbegriffe in der scholastischen Ausdrucksweise, eine Narrheit unter tausend anderen“ (Ibid., p. 457).

⁵⁸ Fischer, *Geschichte der neuern Philosophie I* (1854), p. 527.

⁵⁹ Fischer, *Geschichte der neuern Philosophie I, 2* (1880), p. 527.

⁶⁰ „Seit Feuerbach ist die „abstracte Philosophie“ ein Schlagwort geworden, dem man das Schlagwort der „gesunden und frischen Sinnlichkeit“ als Richtschnur der Philosophie entgegensetzt“ (Fischer, *Geschichte der neuern Philosophie I, 2* (1865), p. 561).

⁶¹ „Das Princip der reinen Causalität [...] findet ihren vollkommensten und folgerichtigen Ausdruck in der Lehre Spinoza's. [...] Denn die classische Philosophie des Alterthums und die christliche Theologie des Mittelalters hatten in ihren Systemen den Menschen vor Augen; jene dacht den Menschen als Zweck der Natur, diese dachte die Erlösung des Menschen als Zweck der göttlichen Vorsehung“ (Ibid., p. 556).

Zur Genealogie der Moral,⁶² proviene da questo specifico e limitato contesto e non da un più ampio confronto di Nietzsche con i *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*.

Nietzsche riflette poi sul paragrafo *Hoffnung und Furcht*:

Merkwürdig Spinoza: „ich verstehe unter conscientiae morsus die Traurigkeit, begleitet von der Vorstellung einer vergangenen Sache, die gegen alles Erwarten ausgefallen ist“. Eth. III Prop. XVIII. Schol. I. II. p. 147. 48. Affect. Def. XVII p. 188.

Als Gegensatz das gaudium, wenn der erwartete Ausgang nicht eintrifft und die Furcht plötzlich aufhört. Trotz K. Fischer wäre es möglich, daß hier Spinoza die Bezeichnung a potiori gewählt habe: und daß er als den objektiven Kern jedes „Gewissensbisses“ das Bezeichnete ansah. Er mußte ja bei sich die Schuld leugnen: was war also ihm die Thatsache „conscientiae morsus“, welche übrig blieb? (Nachlass 1887, 7[4], KSA 12.261-262)

Per comprendere la critica di Nietzsche a Fischer, ripresa in *Zur Genealogie der Moral*, è necessario citare la fonte di questi passaggi per esteso:

Wenn aber der erwartete Ausgang, den wir gefürchtet oder gehofft haben, nicht eintrifft, vielmehr ein unerwarteter in dem einen Falle die Furcht, in dem andern die Hoffnung zu Schanden macht, so entstehen Affecte eigenthümlicher Art. Dort werden wir plötzlich von dem Drucke der Furcht erlöst, wir athmen wieder auf, wir werden fröhlich: diesen Affect nennt Spinoza „gaudium“. Hier wird plötzlich unsere Hoffnung niedergeschlagen, unser Bewußtsein, das in der Hoffnung gelebt hatte, wird verwundet, oft auf die schmerzlichste Weise: diesen Affect der plötzlich fehlgeschlagenen, bitter getäuschten Hoffnung nennt Spinoza „conscientiae morsus“; er war offenbar um den Ausdruck verlegen und wollte die Art und Weise bezeichnen, wie wir diesen Affect empfinden: wie einen Biß ins Innere. Er hätte vielleicht gut gethan, den Affect anders zu bezeichnen, um den Leuten die Thorheit zu sparen, seinen Ausdruck mit „Gewissensbiß“ zu übersetzen. Gedankenloser kann man nicht übersetzen. Unter Gewissensbiß verstehen wir nichts anderes als die Empfindung einer peinlichen Reue, deren Object die eigene Handlung und deren Folgen sind. Unter „conscientiae morsus“ versteht hier Spinoza die Trauer über eine vernichtete Hoffnung, z.B. die Empfindung, mit welcher der Landmann auf den Hagelschlag hinblickt, der seine Saat zerstört hat. Wie hätte er sonst definiren können: „ich verstehe unter conscientiae morsus die Traurigkeit, begleitet von der Vorstellung einer vergangenen Sache, die gegen alles Erwarten ausgefallen ist?“ Wie hätte er sonst diesen Affect entgegengesetzt können der Freude („gaudium“), da doch den Gewissensbissen die Zufriedenheit mit sich entgegengesetzt ist, die niemand „gaudium“ nennt? Der Begriff der Gewissensbisse schließt den eines unerwarteten Ausgangs nicht nothwendig in sich, er fordert aber nothwendig den des selbstverschuldeten Ausgangs, und von der Selbstverschuldung ist in diesem Falle nirgends die Rede.⁶³

Fischer ritiene dunque che Spinoza sia caduto in una confusione terminologica, perché l'affetto descritto non è quello comunemente indicato come “morso di coscienza”, in quanto quest'ultimo implica l'idea di “colpa” o “responsabilità” individuale. Nietzsche si distacca invece dalla lettura di Fischer, affermando che quello descritto da Spinoza sia proprio il “morso di coscienza” comunemente inteso. Tale critica è effettivamente giustificata e coglie meglio di quanto non faccia Fischer il senso della definizione dell'*Etica*.⁶⁴ Spinoza intende infatti descrivere il “morso di coscienza” da un punto di vista naturalistico, senza aggiungere principi superflui (come quelli di “colpa” o “responsabilità”). Il metodo di analisi degli affetti utilizzato da Spinoza dell'*Etica* potrebbe quindi essere avvicinato, in questo caso, a quella “Principien-Sparsamkeit” che era stata invocata da Nietzsche proprio contro Spinoza (cfr. JGB 13, KSA 5.28) e ciò porta ad un giudizio differente: Spinoza passa da “inconseguente” a “merkwürdig”.

Un altro appunto dello stesso periodo è riconducibile a questa discussione:

⁶² “Man erinnere sich, wie begeistert seiner Zeit Wagner in den Fusstapfen des Philosophen Feuerbach gegangen ist: Feuerbach's Wort von der „gesunden Sinnlichkeit“ — das klang in den dreissiger und vierziger Jahren Wagner'n gleich vielen Deutschen (— sie nannten sich die „jungen Deutschen“) wie das Wort der Erlösung” (GM III 3, KSA 5.342).

⁶³ Fischer, *Geschichte der neuern Philosophie I*, 2 (1865), pp. 358-359. Fischer pone in nota il riferimento all'*Etica* trascritto da Nietzsche.

⁶⁴ “Nietzsche weist mit Recht darauf hin, daß Kuno Fischer Spinozas „morsus conscientiae“ mißverstanden hat” (Wurzer, Nietzsche und Spinoza, p. 106).

Es gab einen melancholischen Nachmittag,⁶⁵ an dem Spinoza mit sich unzufrieden war: ein kleines Vorkommniß wollte ihm nicht aus dem Sinn — er tadelte sich in Hinsicht auf dieses Vorkommniß. Mit Einem Male sagte er sich: das ist der morsus conscientiae! Aber wie ist der morsus conscientiae bei mir noch möglich? (Nachlass 1887, 7[57], KSA 12.314)

Può essere interessante notare anche come queste riflessioni si integrino nelle questioni sulle quali Nietzsche lavora in questo periodo. Egli scrive ad esempio poco oltre: “Der Determinism ist nur jener Moral schädlich, welche an’s liberum arbitrium als Voraussetzung der Moralität glaubt an die „Verantwortlichkeit“” (Nachlass 1887, 7[59], KSA 12.315). Questi appunti, insieme ad altri che discuterò a breve, sono quindi rielaborati in „*Schuld*“, „*schlechtes Gewissen*“ und *Verwandtes*:

Dies kam einmal auf eine verfängliche Weise Spinoza zum Bewusstsein (zum Verdruss seiner Ausleger, welche sich ordentlich darum bemühen, ihn an dieser Stelle misszuverstehn, zum Beispiel Kuno Fischer), als er eines Nachmittags, wer weiss, an was für einer Erinnerung sich reibend, der Frage nachhieng, was eigentlich für ihn selbst von dem berühmten morsus conscientiae übrig geblieben sei — er, der Gut und Böse unter die menschlichen Einbildungen verwies und mit Ingrimme die Ehre seines „freien“ Gottes gegen jene Lasterer vertheidigt hatte, deren Behauptung dahin gieng, Gott wirke Alles sub ratione boni („das aber hiesse Gott dem Schicksale unterwerfen und wäre fürwahr die grösste aller Ungereimtheiten“ —). Die Welt war für Spinoza wieder in jene Unschuld zurückgetreten, in der sie vor der Erfindung des schlechten Gewissens dalag: was war damit aus dem morsus conscientiae geworden? „Der Gegensatz des gaudium, sagte er sich endlich, — eine Traurigkeit, begleitet von der Vorstellung einer vergangnen Sache, die gegen alles Erwarten ausgefallen ist.“ Eth. III propos. XVIII schol. I. II. Nicht anders als Spinoza haben die von der Strafe erteilten Übel-Anstifter Jahrtausende lang in Betreff ihres „Vergehens“ empfunden: „hier ist Etwas unvermuthet schief gegangen“, nicht: „das hätte ich nicht thun sollen“ —, sie unterwarfen sich der Strafe, wie man sich einer Krankheit oder einem Unglücke oder dem Tode unterwirft, mit jenem beherzten Fatalismus ohne Revolte, durch den zum Beispiel heute noch die Russen in der Handhabung des Lebens gegen uns Westländer im Vortheil sind (GM II 15, KSA 5.320-321).

La discussione sul morsus conscientiae è seguita, nel frammento *Die Metaphysiker*, da una citazione dal paragrafo *Menschliche Willensfreiheit*:

Wenn Alles im letzten Grunde vermöge der göttlichen Macht geschieht, so ist Alles in seiner Art vollkommen, so giebt es kein Übel in der Natur der Dinge; ist der Mensch durchgängig unfrei, so giebt es kein Böses in der Natur des menschlichen Willens; so sind die Übel und das Böse nicht in den Dingen, sondern nur in der Einbildung des Menschen (Nachlass 1887, 7[4], KSA 12.262).⁶⁶

Nietzsche sostituisce dunque nella trascrizione *Vorstellung* con *Einbildung* (utilizzato da Fischer in altri passaggi), termine che confluisce poi nel già ricordato paragrafo di *Zur Genealogie der Moral*, in riferimento ai concetti di “Gut und Böse”. A tali considerazioni sembra rimandare anche la veloce apparizione di Spinoza in un altro frammento:

Entweder ist unsere Welt das Werk und der Ausdruck (der modus) Gottes: dann muß sie höchst vollkommen sein (Schluß Leibnitzens...) — und man zweifelte nicht, was zur Vollkommenheit gehöre, zu wissen — dann kann das Böse, das Übel nur scheinbar sein (radikaler bei Spinoza die Begriffe gut u<nd> böse) oder muß aus dem höchsten Zweck Gottes abgeleitet sein (Nachlass 1887, 10[150], KSA 12.539).

Tornando agli appunti presi durante la lettura di Fischer, l’annotazione successiva di Nietzsche recita: “In Gott fehlt Wille und Verstand und Persönlichkeit und Zweck” (Nachlass 1887, 7[4], KSA 12.262). Nietzsche sembra operare una sintesi del capitolo *Die Unpersönlichkeit Gottes*, dove le quattro qualità appaiono tra quelle escluse dal concetto spinoziano di Dio.⁶⁷ Nietzsche si rivolge quindi al capitolo successivo e in particolare al paragrafo *Die Idee des Guten als göttliches Schicksal*:

⁶⁵ È possibile che l’espressione “pomeriggio melanconico” riecheggi i passi di Bourget discussi in precedenza.

⁶⁶ “Wenn alles in seinem letzten Grunde vermöge der göttlichen Macht geschieht, so ist alles in seiner Art vollkommen, so giebt es kein Uebel in der Natur der Dinge; ist der Mensch durchgängig unfrei, so giebt es kein Böses in der Natur des menschlichen Willens; so sind die Uebel und das Böse nicht in den Dingen, sondern bloß in der Vorstellung des Menschen” (Fischer, *Geschichte der neuern Philosophie I*, 2 (1865), pp. 208-209).

⁶⁷ Cf. *ibid.*, pp. 249-253.

Spinoza wehrt sich gegen die, welche sagen, Gott wirke alles sub ratione boni. Diese scheinen etwas außerhalb Gottes anzunehmen, das von Gott nicht abhängig ist, worauf er sich wie auf ein Musterbild in seinem Handeln richtet oder wohin er, wie nach einem Ziele trachtet. Das heißt fürwahr Gott dem Schicksale unterwerfen: was die größte Ungereimtheit ist. Eth. 1 Prop. XXXIII Schol. 2 (Nachlass 1887, 7[4], KSA 12.262).⁶⁸

Nel già discusso paragrafo di *Zur Genealogie der Moral*, Nietzsche presenta questo passaggio (correttamente) come una citazione, reintroducendo le virgolette. La sottolineatura del termine “sub” sembra rimandare alla nota di Fischer a questa citazione:

Gott handelt „sub ratione boni.“ Dieses sub ist sehr bezeichnend, denn es enthält die Kritik Spinoza's. Gott handelt unter der Idee des Guten, wie einer bestimmenden Macht, die ihn nöthigt und sich unterwirft, gleichsam unter dem Zwange derselben. Die ganze bedeutsame Stelle erleuchtet den Gegensatz Spinoza's gegen die teleologische Betrachtungsweise.⁶⁹

Le citazioni successive rimandano al paragrafo *Die Teleologie als „asylum ignorantiae“*, formula che aveva già colpito l'attenzione di Nietzsche nel 1881:

Der letzte Grund jeder Begebenheit „Gott hat sie gewollt“ Asylum ignorantiae. Der Wille Gottes aber ist dem Menschen undurchdringlich.⁷⁰

Bei dieser Denkweise würde die Wahrheit dem Menschen in alle Ewigkeit verborgen geblieben sein, wenn nicht die Mathematik (die sich nicht mit Zwecken, sondern lediglich mit der Natur und den Eigenschaften der Größe beschäftigt) dem Menschen eine andere Richtschnur der Wahrheit vorgehalten hätte (Nachlass 1887, 7[4], KSA 12.262).⁷¹

Quest'ultima citazione è dunque di Spinoza e proviene dall'appendice alla prima parte dell'*Etica*, anche se Nietzsche non la pone tra virgolette. Può inoltre essere interessante notare come Fischer traduca il termine *asylum* con *Zuflucht*, un'immagine che sembra ritornare in un appunto successivo, in cui Nietzsche, senza fare riferimento a Spinoza, espone la necessità di elaborare una “Weltconception” che sia in grado di spiegare il divenire “ohne zu solchen finalen Absichten Zuflucht zu nehmen” (Nachlass 1887, 11[72], KSA 13.34).

A partire dalle citazioni che seguono e fino alla conclusione della sezione su Spinoza del frammento *Die Metaphysiker*, Nietzsche si confronta con il capitolo del volume di Fischer dedicato al *Tractat über die Berichtigung des Verstandes*. I primi riferimenti sono al paragrafo *Das höchste Gut als Lebensaufgabe*, seguiti da un commento di Nietzsche:

Descartes sagt „ich habe Vieles für wahr gehalten, dessen Irrthum ich jetzt einsehe“. Spinoza „ich habe Vieles für Gut gehalten, von dem ich jetzt einsehe, daß es eitel und werthlos ist“.⁷²

„Wenn es ein ächtes und unverlierbares Gut giebt, so ist die Befriedigung daran ebenso dauernd und unzerstörbar, so ist meine Freude ewig.“⁷³

⁶⁸ „Ich gestehe,“ sagt Spinoza, „daß jene Ansicht, welche Alles dem unbedingten Willen Gottes unterwirft und von seinem Gutdünken Alles abhängen läßt, weniger von der Wahrheit abirrt, als die Meinung derer, welche behaupten, Gott bewirke Alles unter der Idee des Guten (sub ratione boni). Denn diese scheinen etwas außerhalb Gottes anzunehmen, das von Gott nicht abhängig ist, worauf sich Gott, wie auf ein Musterbild, in seinem Wirken richtet, oder wohin er wie nach einem bestimmten Ziele trachtet. Dieß heißt fürwahr nichts anderes als Gott dem Schicksal unterwerfen, und das ist das Ungereimteste, was von Gott behauptet werden kann, der, wie wir gezeigt haben, sowohl von dem Wesen als von dem Dasein aller Dinge die erste, einzige und freie Ursache ist“ (Ibid., p. 258). Fischer pone in nota il riferimento all'*Etica* trascritto da Nietzsche.

⁶⁹ Ibid., n.

⁷⁰ „Der letzte Grund jeder Begebenheit heißt: Gott hat sie gewollt. Dieser Wille aber ist den Menschen undurchdringlich. Und so bleibt der teleologischen Denkweise keine andere Zuflucht übrig, als das „asylum ignorantiae““ (Ibid., p. 237).

⁷¹ „[...] Und bei dieser Denkweise würde in der That die Wahrheit dem menschlichen Geschlecht in alle Ewigkeit verborgen geblieben sein, wenn nicht die Mathematik, die sich nicht mit Zwecken, sondern lediglich mit der Natur und Eigenschaften der Größen beschäftigt, den Menschen eine andere Richtschnur der Wahrheit vorgehalten hätte“ (Ibid., p. 236).

⁷² „Descartes sagt: ich habe Vieles für wahr gehalten, von dem ich jetzt einsehe, daß es falsch ist. [...] Spinoza sagt: ich habe Vieles für gut gehalten, von dem ich jetzt einsehe, daß es eitel und werthlos ist“ (Ibid., pp. 168-169).

Psychologischer Fehlschluß: als ob die Dauerhaftigkeit eines Dings die Dauerhaftigkeit der Affektion verbürgte, die ich zu ihm habe! (Nachlass 1887, 7[4], KSA 12.262-263)

In questo caso Nietzsche indica come affermazioni di Spinoza quelle che sono in realtà formulazioni di Fischer. È inoltre utile precisare meglio quest'associazione Spinoza-Cartesio. Fischer, conformemente a un'abitudine diffusa, tende a collocare i testi di Spinoza secondo uno schema cartesiano, in cui il *Tractatus de intellectus emendatione* è considerato come una sorta di *Discours de la méthode* propedeutico all'*Etica*: "Es handelt sich in beiden Fällen um den wahren Weg der Erkenntniß. Die einfache Grundfrage ist bei Beiden dieselbe: ich sehe ein, daß ich irre; was soll ich thun, um nicht zu irren?"⁷⁴ All'interno di tale continuità l'esordio di Spinoza reca però già le tracce, secondo Fischer, del destino della sua filosofia, sancendo così la differenza rispetto a Descartes: "Schon hier sehen wir, wie die Grundfrage bei Spinoza gleich in ihrer ersten und ursprünglichen Fassung die ethische Richtung einschlägt."⁷⁵ Sulla metodologia impiegata da Fischer vorrei però tornare in conclusione, perché essa riveste un certo ruolo anche negli appunti di Nietzsche.

L'annotazione successiva è costituita da riflessioni di Nietzsche che non sembrano rimandare a un punto specifico del testo:

(vollkommene Abwesenheit des „Künstlers“) Höchste und komische Pedanterie eines Logikers, der seinen Trieb vergöttert
Spinoza glaubt, Alles absolut erkannt zu haben.
Dabei hat er das größte Gefühl von Macht. Der Trieb dazu hat alle anderen Triebe überwältigt und ausgelöscht.
Das Bewußtsein dieser „Erkenntniß“ hält bei ihm an: eine Art „Liebe zu Gott“ resultirt daraus, eine Freude am Dasein, wie es auch sonst ist, an allem Dasein (Nachlass 1887, 7[4], KSA 12.263).

Ragioni di contiguità con le annotazioni precedenti e successive sembrano giustificare l'ipotesi che tali riflessioni siano prese a margine del capitolo sul *Tractatus de intellectus emendatione*. In esso Fischer introduce il concetto di "Liebe zu Gott" e al paragrafo *Gott und die Liebe zu Gott. Das religiöse Leben* segue la sezione *Der Weg zum Ziele. Das Erkennen*.⁷⁶ In tali passaggi si trova tra l'altro la prima apparizione di una citazione che Fischer riprende anche nel penultimo capitolo del libro e trascritta in precedenza da Nietzsche: "„Die Liebe zu einem ewigen und unendlichen Wesen,“ sagt Spinoza, „erfüllt das Gemüth mit reiner Freude, die jede Art der Trauer von sich ausschließt.“"⁷⁷ È forse possibile che Nietzsche abbia tenuto in considerazione anche tale capitolo, in particolare il paragrafo *Die Liebe zu Gott*, in cui Fischer scrive: "Erkenntniß ist Macht, das Gefühl unserer Macht ist Freude, die Ursache der Freude ist Gegenstand der Liebe."⁷⁸ La connessione tra questi due capitoli, dedicati rispettivamente all'"inizio" e alla "fine" della filosofia spinoziana, è però una questione complessa e che vorrei approfondire dopo aver concluso l'esposizione delle varie citazioni di Nietzsche dal testo di Fischer.

Vorrei ora invece discutere un'altra ipotesi. Non sembra infatti scorretto affermare che Nietzsche abbia presente le annotazioni ora discusse durante la stesura del frammento *Der europäische Nihilismus*:

Spinoza gewann eine solche bejahende Stellung, insofern jeder Moment eine logische Nothwendigkeit hat: und er triumphirte mit seinem logischen Grundinstinkte über eine solche Weltbeschaffenheit (Nachlass 1887, 5[71], KSA 12.214).

⁷³ "Wenn es nun ein vollkommen ächtes und unverlierbares Gut giebt, wenn es möglich ist, ein solches Gut zu erwerben und zu besitzen, so ist die Befriedigung, die ich davontrage, ebenso dauernd und unzerstörbar, so ist meine Freude ewig" (Ibid., p. 169).

⁷⁴ Ibid., p. 168.

⁷⁵ Ibid., p. 169.

⁷⁶ Cf. ibid., pp. 176–177.

⁷⁷ Ibid., p. 176.

⁷⁸ Ibid., p. 521.

A favore di tale ipotesi è possibile notare che i due passaggi qui in discussione sono gli unici in cui Nietzsche parla di una natura “logica” di Spinoza. Va però notato che tra di essi sussiste un’analogia di significato ma non terminologica: alla “Pedanterie eines Logikers, der seinen Trieb vergöttert” corrisponde “er triumphirte mit seinem logischen Grundinstinkte”; alla “Freude am Dasein, [...] an allem Dasein” si sostituisce la “bejahende Stellung, insofern jeder Moment...”.

È interessante notare come nel frammento di Lenz Heide Nietzsche adotti, nei confronti di Spinoza, un tono che si può giudicare neutro o positivo,⁷⁹ mentre negli appunti presi durante la lettura di Fischer sembra prevalere un atteggiamento critico. Una considerazione congiunta di questi passi può dunque fornire delle utili indicazioni per una riconsiderazione del ruolo svolto da Spinoza in *Der europäische Nihilismus*.

Le citazioni seguenti fanno riferimento al paragrafo *Die Quelle der Uebel und das unvergängliche Gut*:

Woher kommen alle Verstimmungen, Trauer, Furcht, Haß, Neid? Aus Einer Quelle: aus unserer Liebe zu den vergänglichen Dingen. Mit dieser Liebe verschwindet auch das ganze Geschlecht jener Begierden⁸⁰

„Obgleich ich die Nichtigkeit der Güter der Welt klar durchschaute, so konnte ich doch Habsucht, Sinneslust und Ehrgeiz nicht ganz ablegen. Eins aber erfuhr ich: so lange mein Geist in jener Betrachtung lebte, **war er diesen Begierden abgewendet** — und dies gereichte mir zu großem Troste. Denn daraus sah ich, daß jene Übel nicht unheilbar seien. Anfangs das neue Leben seltene, kurze Augenblicke —“ (Nachlass 1887, 7[4], KSA 12.263)⁸¹

È possibile notare come nelle trascrizioni connesse al *Tractatus de intellectus emendatione*, sia in queste ultime sia in quelle precedenti, Nietzsche sia particolarmente interessato alla contrapposizione tra un bene eterno e beni transitori, nonché agli affetti ad essi connessi. Ricorrono ad esempio gli aggettivi: “beharrlich”, “vergänglich”, “dauernd”, “ewig”, “unverlierbares”, “unzerstörbar”. Tali considerazioni sono alla base di tre frammenti successivi:

gegen den Werth des Ewig-Gleichbleibenden (v. Spinozas Naivetät, Descartes ebenfalls) der Werth des Kürzesten und Vergänglichsten, das verführerische Goldaufblitzen am Bauch der Schlange vita — (Nachlass 1887, 9[26], KSA 12.348)

die Verachtung des Descartes gegen alles Wechselnde; insgleichen die des Spinoza (Nachlass 1887, 9[160], KSA 12.430).⁸²

Insogleichen der **Wechsel**, die **Vergänglichkeit** gefürchtet: darin drückt sich eine gedrückte Seele aus, voller Mißtrauen und schlimmer Erfahrung (Fall Spinoza: eine umgekehrte Art Mensch würde diesen Wechsel zum Reiz rechnen) (Nachlass 1888, 18[16], KSA 13.537).⁸³

⁷⁹ Cf. Werner Stegmaier, „Philosophischer Idealismus“ und die „Musik des Lebens“. Zu Nietzsches Umgang mit Paradoxien. Eine kontextuelle Interpretation des Aphorismus Nr. 372 der Fröhlichen Wissenschaft, in: Nietzsche-Studien 33 (2004), pp. 90–128, pp. 116–119 (“Zurückgehaltene Auseinandersetzung: Überprüfung des Gedankens der ewigen Wiederkehr des Gleichen an Spinoza”).

⁸⁰ “Woher kommen denn jene Begierden, die uns betäuben und herabstimmen, wie Trauer, Furcht, Haß, Neid u.s.f.? Sie entspringen alle aus derselben Quelle: aus unserer Liebe zu den vergänglichen Dingen. Mit dieser Liebe verschwindet auch das ganze Geschlecht jener Begierden” (Fischer, Geschichte der neuern Philosophie I, 2 (1865), p. 175).

⁸¹ “„Denn obgleich ich dies“ (nämlich die Nichtigkeit der Güter der Welt) „so klar in meinem Geist durchschaute, so konnte ich doch Habsucht, Sinneslust und Ehrgeiz nicht ganz ablegen. Eines aber erfuhr ich: so lange mein Geist in jener Betrachtung lebte, war er diesen Begierden abgewendet und ernsthaft versenkt in die Gedanken einer neuen Lebensweise. Und dieses Eine gereichte mir zu großem Troste. Denn daraus sah ich, daß jene Uebel nicht unheilbar seien. Und obgleich im Anfange die Abschnitte des neuen Lebens nur selten waren und sehr kurz dauerten, so wurden sie doch häufiger und länger, nachdem ich das wahre Gut immer mehr kennen gelernt hatte“ (Ibid., p. 175).

⁸² Per quanto riguarda Descartes, la fonte di Nietzsche è stata individuata da Giuliano Campioni in Paul Albert (cf. Campioni, Les lectures françaises de Nietzsche, p. 22 n. 1).

⁸³ L’appunto reca in testa: “Zu: die Metaphysiker”. Il frammento successivo contiene l’ultimo *Entwurf* per il *Wille zur Macht*, datato alla fine d’agosto e abbandonato poco dopo (cf. Mazzino Montinari, Che cosa ha detto Nietzsche, Milano 1999, pp. 157–159).

Le annotazioni seguenti concludono la sezione dedicata a Spinoza del frammento *Die Metaphysiker*. In esse troviamo un'ultima citazione da Fischer, collocata tra due riflessioni di Nietzsche:

Nichts hat Werth gegenüber dem Werthe klaren Folgerns. Alle anderen Werthe sind nur Folge unklaren Denkens. Schnöde Verwerfung aller Güter des Lebens; beständige Verleumdung von Allem, um Eins in die höchste Höhe zu bringen, das klare Denken. „Aller Zweifel rührt davon her, daß die Dinge ohne Ordnung untersucht werden.“!!!⁸⁴

Wie bei Schopenhauer: die Begierden schweigen unter der Gewalt der aesthetischen Contemplation.

Eine psychologische Erfahrung, falsch und generell ausgedeutet (Nachlass 1887, 7[4], KSA 12.263-264).

Al termine di quest'analisi, non appare dunque possibile dimostrare una lettura diretta di Spinoza da parte di Nietzsche, basandosi sui riferimenti al filosofo olandese del frammento *Die Metaphysiker*. Tutte le citazioni ivi contenute provengono infatti dal testo di Fischer ed i commenti di Nietzsche sono riflessioni elaborate durante tale lettura.

6. Osservazioni conclusive

Vorrei ora proporre una riflessione generale su questi appunti del 1887. Colpisce anzitutto l'attenzione che Nietzsche dedica al *Tractatus de intellectus emendatione*: le annotazioni che ad esso si riferiscono in questo frammento, tenendo presente Fischer quale fonte di esse, occupano uno spazio quasi equivalente a quello dedicato all'*Etica*. Cosa significa questo particolare interesse di Nietzsche? Per fare chiarezza su tale aspetto, è opportuno considerare nuovamente la metodologia adottata nella *Geschichte der neuern Philosophie*. Ho già richiamato l'attenzione sulla stretta connessione istituita da Fischer tra le due opere di Spinoza menzionate, in particolare con riferimento al rapporto con la filosofia cartesiana. Ad accentuare tale connessione interviene anche l'esigenza di sottolineare la sistematicità dell'opera di Spinoza, che tende a limitare l'individuazione di eventuali discontinuità all'interno della sua filosofia. Un ultimo fattore che fa risaltare, in negativo, la vicinanza tra *Tractatus de intellectus emendatione* ed *Etica*, è lo spazio relativamente contenuto riservato agli scritti politici di Spinoza.

In ciò Fischer è abbastanza in linea con l'immagine di Spinoza della sua epoca che, parlando in termini generali, mostra dunque una certa tendenza a: 1) disporre le opere di Spinoza secondo una progressione “cartesiana” (sottolineando la necessità di uno scritto introduttivo sul “metodo” della conoscenza); 2) considerare Spinoza quale pensatore “sistematico” *par excellence*; 3) riservare un ruolo minore ai trattati politici.⁸⁵

Quest'approccio metodologico si riflette nella struttura del volume di Fischer e, per suo tramite, negli appunti di Nietzsche, che non a caso si rivolgono in modo più approfondito al capitolo nono (*Tractat über die Berichtigung des Verstandes*) e al capitolo ventitreesimo (*Die menschliche Freiheit*), rispettivamente in chiusura e in apertura della sezione su Spinoza del frammento *Die Metaphysiker*. Tali capitoli sono gli estremi del percorso che Fischer conduce attraverso il pensiero spinoziano e sono dedicati, rispettivamente, al suo “esordio” e ai suoi esiti “ultimi” (in particolare alla quinta parte dell'*Etica*). Si ricordi come i due capitoli siano collegati dalla citazione che fa riferimento a “die Liebe zu einem ewigen und unendlichen Wesen”: Fischer la riprende nella sezione dedicata all'ultima parte dell'*Etica*, per mostrare la coerenza tra “inizio” e “fine” della filosofia spinoziana. La sistematicità riveste dunque un'importanza maggiore rispetto alla

⁸⁴ “Auf dem Wege eines solchen methodischen Denkens wird jede Ungewißheit und jeder Zweifel vermieden, den stets der Mangel der Methode herbeiführt, „denn der Zweifel,“ sagt Spinoza „rührt allemal daher, daß die Dinge ohne Ordnung untersucht werden“” (Fischer, *Geschichte der neuern Philosophie I*, 2 (1865), p. 181).

⁸⁵ La critica recente ha posto in discussione questi paradigmi, sia ipotizzando una maggiore distanza temporale tra le due opere, collocando tra di esse anche la stesura della *Korte Verhandeling* (cf. Filippo Mignini, *Introduzione a Spinoza*, Roma / Bari 1983), sia sottolineando l'esigenza di una comprensione autonoma e non funzionale all'*Etica* del *Tractatus de intellectus emendatione* (cf. Pierre-François Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris 1994).

cronologia: quando si tratta di discutere gli esiti “ultimi” della filosofia spinoziana è la prima e non l’ultima opera di Spinoza (il *Tractatus politicus*) ad essere menzionata.

Un’operazione analoga è compiuta nel capitolo nono, in cui Fischer allude, come già ricordato, alla “direzione” futura del pensiero di Spinoza. La tendenza alla sistematizzazione si mostra però nel modo più chiaro nel fatto che Fischer vi introduca la nozione di “Liebe zu Gott”, che nel *Tractatus de intellectus emendatione* non compare. Sullo sfondo di questa struttura del testo di Fischer è possibile fare maggior chiarezza su alcuni passaggi degli appunti di Nietzsche, in particolare in riferimento alla nozione di “*amor Dei*”.

Non voglio fornire qui un’interpretazione del filosofema spinoziano, molto complesso sia dal punto di vista concettuale sia da quello terminologico. Ricordo però che esso è costruito sull’ambiguità del genitivo latino, che conferisce alla nozione un significato sia oggettivo che soggettivo. Tale doppia natura è resa normalmente nelle traduzioni tedesche con le formule “Liebe zu Gott” e “Liebe Gottes”, utilizzate anche da Fischer. Nietzsche tende però a considerare isolatamente la prima di esse, declinando dunque l’*amor Dei* in senso oggettivo e mettendo in secondo piano l’identità istituita da Spinoza tra l’affetto “umano” e quello divino. Ciò perché l’interesse di Nietzsche non si dirige tanto alla nozione di *amor Dei* in quanto tale, ma ad un aspetto di essa, ossia a quella “stabilità” che tradisce, secondo Nietzsche, il retroscena psicologico del “metafisico” Spinoza. In altri termini, Spinoza non è un “metafisico” perché crede in un Dio trascendente, ma perché ha bisogno di un Dio oggettivo e immutabile.

Il *Tractatus de intellectus emendatione*, con il suo lessico del “possesso”, dei “beni” e delle “cose”, è in questo senso il terreno più adatto all’elaborazione di questa lettura nietzscheana, che può poi essere applicata alla filosofia di Spinoza in generale attraverso la nozione di “Liebe zu Gott”, “anticipata” da Fischer. Anche in questo caso non si vuole attribuire a Fischer la responsabilità dell’interpretazione nietzscheana. Tuttavia le considerazioni ora svolte possono aiutare a chiarire meglio alcuni aspetti di una delle tematiche ricorrenti della questione “Nietzsche-Spinoza”, ossia il confronto tra *amor Dei* e *amor fati*.⁸⁶

È inoltre possibile proporre un’ulteriore osservazione. Si è notato come alcuni aspetti delle riflessioni di Nietzsche su Spinoza appaiano meglio comprensibili se collocati all’interno del contesto storico della critica spinoziana della sua epoca. Per altri aspetti, invece, è opportuno sottolineare come Nietzsche si allontani dal dibattito a lui contemporaneo, dirigendo la propria attenzione secondo il suo specifico interesse filosofico. In proposito vorrei fare un riferimento alla *querelle* interpretativa che ruota attorno agli attributi della sostanza, luogo particolarmente tormentato della ricezione spinoziana e che riveste un ruolo centrale in quegli anni. Fischer si pone in proposito in polemica con Johann Eduard Erdmann, criticandone la lettura “soggettivistica” degli attributi (prefigurata da Hegel), secondo la quale essi sarebbero espressione non dell’essenza di Dio, bensì dell’intelletto umano. Al contrario per Fischer gli attributi sono forze o potenze della sostanza stessa ed hanno quindi piena realtà.⁸⁷ Sulla dottrina degli attributi si gioca anche la critica a Trendelenburg, che ha indicato in essa, erroneamente secondo Fischer, il *Grundgedanke* di Spinoza.⁸⁸ Quest’ordine di problematiche, che per Fischer è certamente centrale, non sembra però interessare particolarmente Nietzsche: nessuno dei suoi appunti su Spinoza, infatti, fa riferimento alla nozione di attributo.⁸⁹

⁸⁶ Cf. su questo tema Wurzer, Nietzsche und Spinoza, pp. 243-268 (“„Amor fati“ und „Amor Dei intellectualis“); Yirmiyahu Yovel, Spinoza and Other Heretics II. The Adventures of Immanence, Princeton 1989, pp. 104-135 (“Spinoza and Nietzsche: Amor dei and Amor fati”) and Joan Stambaugh, The Other Nietzsche, Albany 1994, pp. 75-94 (“Amor dei and Amor fati: Spinoza and Nietzsche”).

⁸⁷ Cf. Fischer, Geschichte der neuern Philosophie I, 2 (1865), pp. 268-286.

⁸⁸ Ibid., pp. 564-569.

⁸⁹ Andreas Rupschus and Werner Stegmaier hanno recentemente ipotizzato una possibile lettura, da parte di Nietzsche, dello scritto *Ueber Spinoza’s Grundgedanken und dessen Erfolg* di Trendelenburg. Se tale ipotesi è corretta, il fatto che tale testo sia incentrato sulla questione degli attributi si accorderebbe con il ruolo poco significativo della figura di Trendelenburg negli scritti di Nietzsche (Rupschus and Stegmaier, „Inconsequenz Spinoza’s“, p. 301).

In conclusione, il tono dei giudizi di Nietzsche appare legato al ruolo che Spinoza è chiamato a svolgere all'interno di problematiche proprie della riflessione nietzschiana e che eccedono la figura del pensatore olandese. È questo ad esempio il caso del ruolo "pubblico" della ragione e del *morsus conscientiae* discussi in queste analisi. Al di là della generica ambiguità riscontrabile nel rapporto di Nietzsche con Spinoza, è quindi di maggior interesse porre l'attenzione sulle differenti declinazioni che tali giudizi assumono a seconda degli specifici contesti e delle tematiche all'interno dei quali sono formulati. Lo "Spinoza di Nietzsche" riacquista in tal modo tutta la sua complessità.