

SPINOZA PRECURSORE DI NIETZSCHE ?

di Vito G. Ingrosso

“Sono pieno di meraviglia e di entusiasmo ! Ho un precursore e quale precursore ! Io non conoscevo quasi Spinoza: per ‘istinto’ ho desiderato ora di leggerlo. Ed ecco che non solo la tendenza generale della sua filosofia è identica alla mia: - fare dell’intelletto la *passione più poderosa*; ma mi ritrovo ancora in cinque punti capitali della sua dottrina; questo pensatore, il più abnorme e solitario, mi è vicino in sommo grado appunto in queste cinque argomentazioni: egli nega il libero arbitrio; le cause finali; l’assetto morale del mondo; il disinteresse (das Unegoistische); il male. Anche se tra Spinoza e me restano enormi diversità, queste sono da attribuire soprattutto alla differenza dei tempi, della cultura della scienza (...)”

La citazione è utilizzata da K. Löwith in *Spinoza. Deus sive natura*¹ per introdurre la questione e stabilire, al di là dell’entusiasmo di Nietzsche, l’effettivo rapporto teoretico tra i due autori.

Che possa esservi una certa affinità, in senso ampio, può essere accettabile quale ipotesi di lavoro; essa è tuttavia da verificare sul terreno decisivo dei documenti nei loro rispettivi contesti storici.

Di fatto, il confronto che Nietzsche sembra stabilire con l’autore dell’*Ethica* risulta quasi ‘facile’, perfino meccanico, nell’elencare sommariamente i punti in comune con Spinoza, generando così nel lettore l’immediato sospetto che esso sia il prodotto di un effimero entusiasmo.

Ritengo invece, per chi si occupa della filosofia e della sua storia, che il confronto tra i pensatori debba avvenire non tanto, o non solo, sugli esiti cui essi approdano, quanto sui percorsi metodologici seguiti, sui rispettivi contesti epocali, sullo stile teoretico da essi adottato, sul grado di coerenza da essi raggiunto tra pensiero e vita.

I riferimenti a Spinoza negli scritti di Nietzsche sono disseminati, com’è sua consuetudine, in una pluralità di opere; ciò delinea già in premessa la difficoltà nel realizzare un approccio rigoroso alla questione, se sia cioè possibile, e a quali condizioni, un confronto tra il filosofo di Amsterdam e quello di Röcken; si è infatti ben lontani dall’aver posto le basi di un paragone tra l’opera di Nietzsche nelle cui pagine “c’è tutto e il contrario di tutto”, e quelle di Spinoza che traccia i limiti dello scibile “more euclideo”.

La difficoltà peculiare, in questa sede, è rappresentata dal mettere a confronto un pensatore profondamente sistematico con un altro che, sotto molti aspetti, è stato un anti-filosofo, un *irregolare*, per aver fatto, o forse creduto di fare filosofia, *col martello*.

Nietzsche adotta uno stile straordinariamente personale, con cui conquista il lettore imponendosi alla sua attenzione, (“lo non sono un uomo, sono dinamite”²) ma aprendo, indirettamente, un’altra questione: fino a quale punto si può adottare un certo atteggiamento (“Una cosa sono io un’altra i miei libri”³) *pre-tendendo* di essere compreso ?

Il latino di Spinoza è conciso, essenziale, sempre sobrio, perfino nella comunicazione epistolare con gli amici della cerchia più ristretta; la chiarezza e la consequenzialità dell’espone sono per lui preoccupazioni costanti.

E c’è poi lo stile di vita a demarcare due forme di pensiero: Nietzsche si sostenta con la pensione assegnatagli dall’Università di Basilea, anche se a tratti vive tale situazione come umiliazione, al punto di far domanda di riammissione all’insegnamento.

Per quanto concerne l’importanza che assume nell’uomo-Nietzsche l’assenza di un’attività retribuita, vale la pena di soffermarsi su una lettera di E. Rohde a F. Overbeck, in cui lo scrivente

¹ K. Löwith, *Spinoza. Deus sive natura*, Donzelli, Roma, 1999, p. 3

² F, Nietzsche, *Ecce homo*, Adelphi, Milano, 1981, p. 127

³ *Ibidem*, p. 55

esprime un severo giudizio a proposito di *Al di là del bene e del male*: “Insomma, questo libro, per parlar chiaro, mi ha infastidito in modo del tutto particolare, e più di tutto la *gigantesca* vanità dell'autore, che non si rivela tanto nel fatto che egli prende *se stesso* a modello del sospirato Messia, (...) quanto nel fatto che egli *non è più in grado* di comprendere come umana e in qualche modo apprezzabile *qualsiasi* altra tendenza, anzi qualsiasi altra occupazione che non sia quella che in un dato momento piace a lui”. “Gli ci vorrebbe di *lavorare* una buona volta come un onesto artigiano, e allora capirebbe qual valore abbia questo sfiorare cose di tutti i generi e l'indigestione passiva di impressioni e di trovate (...)”⁴

In effetti Nietzsche vede nell'etica del lavoro un alibi teso ad occultare i reali problemi dell'esistenza - come spiega esaurientemente K. Löwith nel testo *Da Hegel a Nietzsche*⁵ - una dispersione del raccoglimento; ma si tratta di un giudizio la cui formulazione risulta fin troppo comoda, se dato da chi che non è pressato da alcuna necessità di lavorare per il proprio sostentamento. Certo, si obietterà, Nietzsche avrebbe potuto sostenere le stesse tesi anche da 'lavoratore', ma in tal caso, suppongo, sarebbe stato in grado di formulare proposte fattive, *politiche*, su *come* superare la 'civiltà del lavoro' per far trionfare quella dell'*otium*, nell'accezione nobile del termine.

Spinoza vive del proprio lavoro di ottico, pago di guadagnare quanto basta alla sua 'francescana' semplicità di vita; i suoi spostamenti sono rari e contenuti entro i limiti territoriali olandesi; seguire Nietzsche nei suoi inquieti e continui viaggi significa dover ricorrere costantemente all'ausilio della cronologia.

Nietzsche parla assai spesso di sé, ponendosi di fatto, oltre ciò che dichiara, come modello di vita e di pensiero; la sua riflessione si sviluppa in forte correlazione con le vicende personali spesso da lui sottoposte ad un processo di mitizzazione; di contro, l'opera spinoziana si caratterizza per la sua marcata impersonalità; (a conferma di ciò basti ricordare l'uso assai raro del pronome personale 'io' nelle pagine spinoziane e, in genere, dei nomi propri di persona).

Per cui, anche concedendo a Nietzsche, in via provvisoria, di aver individuato in Spinoza il suo precursore, non si può fare a meno di constatare che egli, con il suo personalissimo modo di procedere, faticerebbe a questo punto, assai più di Spinoza a raggiungere gli stessi risultati, che il lettore è quasi costretto a 'raccattare', sparsi come sono in numero non trascurabile di opere.

Vi è qualcosa di nobilmente infantile, una "gaia scienza", nello stile di Nietzsche che tuttavia non lo protegge dall'imbobare un percorso in cui egli stesso non appare più in grado di distinguere tra salutare provocazione a riflettere, e mera tracotanza, ancorché dionisiaca.

Nietzsche sa di essere voce che chiama nel deserto; ma è il deserto in cui si è posto, che egli ha già istituito prima ancora di scrivere: "La filosofia, così come io l'ho intesa e vissuta fino ad oggi, è vita volontaria fra i ghiacci e le alture - ricerca di tutto ciò che l'esistenza ha di estraneo e problematico, di tutto ciò che finora era proscritto dalla morale"⁶.

"Ed infine: a che scopo dovremmo dire così ad alta voce e con tale fervore quel che noi siamo, quel che vogliamo o non vogliamo?"⁷

Sotto questa luce Nietzsche è un decadente, né pare preoccuparsi della cosa più di tanto.

Non è infatti casuale che, a più di un secolo dalla morte il suo pensiero, per eccesso di correlazione alle vicende e agli umori dell'uomo-Nietzsche, sia ancora una mina vagante, una "neutralità armata".

Né sono paragonabili, per gravità, le traversie esistenziali dei due autori.

E' certamente comprensibile il disagio di Nietzsche, il dolore derivante dalle delusioni nel campo dell'amicizia (R. Wagner), o in quello sentimentale (L. Salomè), ma sono, tuttavia, esperienze condivise dalla gran parte dei soggetti umani.

Per quanto possano umanamente interessarci, le vicende di Nietzsche non possono reggere il confronto con quelle di chi è maledetto per decreto ed è minacciato nella stessa integrità fisica.

⁴ F. Overbeck- E. Rohde, *Briefwechsel*, 1990, pp. 108 sgg.

⁵ K. Löwith, *Da Hegel a Nietzsche*, Einaudi, Torino, 1994, pp. 427-31

⁶ *Ibidem*, p. 12

⁷ F. Nietzsche, *Aurora e scelta di frammenti postumi 1879-1881*, Ed. critica Colli e Montinari, A. Mondadori, 1971, p. 10

Si cercherebbero invano negli scritti spinoziani espressioni astiose dirette contro la persona del rabbino S.L. Morteira, presidente del collegio giudicante che emanerà il terribile *herem* del 1656, pur avendo Spinoza valide ragioni per farlo.

Le tesi sostenute nel *Tractatus theologico-politicus* costeranno care al loro autore per aver impietosamente messo a nudo i meccanismi del pregiudizio, del fanatismo, dell'odio confessionale, pur senza inveire sui soggetti responsabili di tale condotta.

Questo, a mio avviso, è un autentico *disinteresse* filosofico che si erge al di sopra delle umane debolezze, *sub specie aeternitatis*.

Non vorrei istituire paragoni di criterio semplicistico, ma è tuttavia difficile non fare un rapido cenno a *Nietzsche contra Wagner*, ove l'ex amico è definito addirittura un 'pericolo' ed in cui il risentimento verso la persona è palpabile in ogni riga: "(...) cosa sarebbe un *Parsifal* inteso seriamente?" Il *Parsifal* è per l'appunto materia da operetta *par excellence* (...) ⁸

Ma il contrasto tra i due pensatori si fa addirittura drammatico se ci si sofferma a considerare i criteri ispiratori, le motivazioni delle rispettive premesse speculative: Spinoza cerca la verità preoccupandosi anzitutto di imboccare il giusto percorso (*Tractatus de intellectus emendatione*) e di seguirlo coerentemente; al contrario, "Il superuomo (...) non riconosce la verità nel limite, ma la ricerca al di là di ogni limite, nell'assolutizzazione del volere" ⁹

E' fin troppo evidente la diversità nell'impostazione e negli esiti, rispetto alla filosofia spinoziana che coniuga intelletto e volontà fino alla totale identificazione: "Voluntas et intellectus nihil praeter ipsas singulares volitiones et ideas sunt (...). At singularis volitio et idea (...) unum et idem sunt; ergo voluntas et intellectus unum et idem sunt" ¹⁰

Non può dunque non meravigliare il facile entusiasmo di Nietzsche che crede di scorgere in Spinoza il suo più autentico precursore.

Nè possono bastare la condivisione dell'antifinalismo ed il forte recupero dell'antireazionismo greco a giustificare una convergenza di idee che, ad una più attenta considerazione, risulta semplicemente vaga, se non addirittura presunta.

Richiamo spinoziano alla tradizione greca peraltro *puntualmente* sconfessato da Nietzsche in un momento successivo: "Niente è meno greco che l'intessuta ragna concettuale di un solitario, *amor intellectualis Dei* nello stile di Spinoza" ¹¹.

Su tale concetto si sofferma, in modo esauriente, anche O. Franceschelli nell'Introduzione al testo già citato di K. Löwith: "(...) se è vero che Spinoza è solo all'inizio e Nietzsche alla fine della critica moderna della metafisica platonico-cristiana, non è meno vero che, quanto a emancipazione della *natura naturans* da ogni metafisica del volere, Spinoza si è spinto indubbiamente più in là dello stesso Nietzsche che, contraddittoriamente, ha finito per identificare la verità del sempiterno ciclo cosmico con la volontà di potenza. E la categoria di volontà gli deriva innegabilmente non dai Greci, a cui pure voleva tornare, bensì da Schopenhauer e dalla tradizione cristiana (...) Così, mentre per Spinoza la volontà è prerogativa della Natura naturata e non di quella naturante, ossia è un modo del pensare che appartiene all'uomo e non all'essenza di Dio, per Nietzsche essa è la verità della stessa volontà cosmica" ¹²

Nietzsche-Zarathustra esorta ad assolutizzare l'istante e, con esso, le nostre azioni cui dobbiamo imprimere il segno dell'eternità.

Il problema di un'adeguata interpretazione del tema è impostato in raffinati termini critici da R. Calasso, nella postfazione da lui curata a *Ecce homo* in cui chiarisce che le difficoltà ermeneutiche in proposito derivano dall'equivoco, facile quanto deleterio, di intendere l'"eterno ritorno" quale teoria e non, invece, quale prassi.

"E questa pratica è una sola: vivere l'istante *come se dovessi ripetersi senza fine*, recuperando cioè nella necessità di un futuro illimitato, in cui lo stesso si ripete, il passato della necessità che ha costruito l'istante presente. Questa pratica è l'eterno ritorno. Il pensiero ha cambiato pelle. Non più

⁸ F. Nietzsche, *Nietzsche contra Wagner*, Ed. critica Colli e Montinari, A. Mondadori. Milano, 1983, p. 143

⁹ M. Ruggenini, *Il Dio assente. La filosofia e l'esperienza del divino*, B. Mondadori, Milano, 1997, p. 69

¹⁰ B. De Spinoza, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, in, *Opera quotquot reperta sunt, recognoverunt* J. Van Vloten et J.P.N. Land, Hagae Comitum, apud Martinum Nijhoff, MCMXIV, Ed, tertia, Tomus I, p. 114

¹¹ F. Nietzsche, *Il crepuscolo degli idoli*, Ed. critica Colli e Montinari, Mondadori, Milano, 1995, pp. 100-1

¹² O. Franceschelli, in K. Löwith, op. cit., p. XX

un soggetto che si rappresenta il mondo, ma il pensiero *in quanto organo del mondo*, che afferma se stesso, e perciò il mondo, nella sua integrità". "(...) *Imprimere* sul divenire il carattere dell'essere"¹³

Di tutt'altro tono sembrano essere le considerazioni spinoziane contenute nel *Tractatus politicus* "(...) *humanas actiones non ridere, non lugere neque detestari, sed intelligere*"¹⁴, riutilizzate ad un più alto livello teoretico: quello dell'*Ethica*.

Non vi è in Spinoza una cura specifica, come in Nietzsche, di "fermare il tempo"; c'è, se mai, una profonda esigenza di comprendere i meccanismi psichici che si esplicano *nel* tempo, nella storia, per intervenire su di essi.

Attraverso questa prassi Spinoza intende restituire all'uomo la felicità originaria, guidandolo attraverso il terzo genere di conoscenza, verso l'*Amor Dei intellectualis*; prassi da lui realizzata con la nota, esemplare coerenza, in cui non si avverte divario tra vita e pensiero, e dove l'attività teoretica è, autentica "*meditatio vitae*".

E c'è poi, negli scritti del filosofo di Röcken, la grande, voluta assenza di una teoria dello stato, che è invece cura fondamentale del filosofo di Amsterdam fino all'impegno personale nella collaborazione con i fratelli De Witt e alla felice osmosi tra teoria e prassi.

Spinoza affida allo stato la fondazione della libertà, della cui mancanza egli ha fin troppo ingiustamente sofferto; una forma-stato che consenta il concreto superamento del *bellum omnium contra omnes*, mediante il patto sociale e l'assoggettamento alle leggi.

La lettura nietzscheana del problema politico, dell'origine e dei fini dello stato, pare invece ispirata ad un criterio riduttivo; il *conatus*, come Nietzsche lo immagina, appare dominato esclusivamente dall'istinto gregario, dal pecorismo; né potrebbe essere altrimenti nella sua ottica, per una carenza di analisi del concetto stesso.

Nietzsche si serve, infondo, di un'idea stereotipata del *conatus*, ne ignora le tappe evolutive e le problematiche ad esso strettamente correlate: l'interpretazione di Hobbes, il principio cartesiano d'inerzia, e, infine, lo stesso Spinoza il cui meccanicismo non è, rigidamente deterministico come chiarisce anche M. Messeri che sottolinea come Spinoza superi "(...) il meccanicismo grossolano che tutto vuol riportare all'azione per contatto e all'inerzia"¹⁵.

"Ma è davvero artificiale e fittizio questo Stato costruito dal contratto? Se lo fosse, saremmo in pieno giusnaturalismo.(...) Infatti il passaggio dalle individualità alla comunità non avviene per trasferimento di potenza né per cessione di diritto, ma dentro un processo costitutivo dell'*immaginazione* che non conosce cesura logica. Lo Stato – pur definito su base contrattuale – non è fittizio, è invece (...) una *seconda natura* costituita dalla dinamica concorrente delle passioni individuali e discriminata a questo fine dall'azione di quell'altra potenza naturale che è la ragione. Dislocazione della potenza. E' sul filo *fenomenologico* e sull'intreccio fra *immaginazione* e *ragione* che questa trama si compone (...)"¹⁶

Il passo qui riportato da *L'anomalia selvaggia* di A. Negri è emblematico di un certo modo di procedere, per cura filologica, per attenzione al contesto storico-sociale, per il coraggio delle proposte ermeneutiche.

Certo, non si può imputare a Nietzsche di non fruire di strumenti più raffinati che la critica contemporanea ci fornisce, risulta tuttavia preoccupante, a fronte di altre sue geniali intuizioni nei confronti di altrettanti pensatori, la superficiale assimilazione del *conatus* ad un generico istinto di conservazione .

Tale la lettura del *conatus* effettuata da Nietzsche: "Un'entità vivente vuole scatenare la sua forza - la vita stessa è volontà di potenza - : L'autoconservazione è soltanto una delle indirette conseguenze di ciò.

¹³ R. Calasso, *Monologo fatale*, in F. Nietzsche, *Ecce homo*, Adelphi, Milano, 2000, pp. 177-8

¹⁴ B. De Spinoza, *Tractatus politicus*, in *Opera*, op. cit. p. 4

¹⁵ M. Messeri, *L'epistemologia di Spinoza*, Il Saggiatore, Milano, 1990, p. 110

¹⁶ A. Negri, *L'anomalia selvaggia*, in *Spinoza*, DeriveApprodi, Roma, 1998, p. 151. I termini in corsivo sono miei.

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 principi"¹⁷

Che lo stesso Nietzsche definisca il metodo 'economia di principi', a fronte dei ripensamenti e delle situazioni contraddittorie in cui egli spesso si pone, fa benevolmente sorridere.

Si tratta, comunque, di un'operazione di superficie che smarrisce – ed è grave - alcuni luoghi del *Tractatus theologico-politicus*, i capp. XVI e XVII, decisivi per una corretta interpretazione del problema.

E c'è infine l'aspetto pedagogico.

Tanto Spinoza quanto Nietzsche prospettano mutamenti radicali verso cui intendono condurre la società occidentale; ma, ancora una volta, divergono per il tipo di approccio che essi stabiliscono con il lettore-allievo: Nietzsche adotta un metodo – se il termine può risultare appropriato – con cui smaschera i meccanismi della morale, della gnoseologia, della cultura tradizionale denunciandone impietosamente la funzione consolatoria. Ma tale azione didattica si svolge con un abito inconfondibile: imporsi al lettore come maestro, esigendo una professione di fede in ciò che egli ha scritto (e oltre!), nelle vibrazioni della sua acutissima sensibilità e perfino nei suoi variabili umori.

Il tono dei suoi interventi risulta quasi sempre provocatorio ed irrisorio, ma incapace - per scelta - di fornire credibili alternative da opporre alla società borghese, per fondare così, le più ampie possibilità di trasvalutazione.

Lo stile profetico è funzionale a provocare nel lettore una palingenesi, un'*aurora* gravida di conseguenze, ma è, tuttavia, un intervento frontale; è l'istituzione di un rapporto didattico fortemente sbilanciato.

Tutt'altro lo stile dell'intervento spinoziano constatabile ad es. nel *Tractatus de intellectus emendatione*, ove l'autore traccia le linee metodologiche con consequenzialità adamantina, facendo appello alle umane capacità di discernimento e invitando il lettore ad un rigoroso esercizio logico in cui nulla è concesso all'opinabile, al 'aiuto' personale.

Se Spinoza fa appello ad una 'forza', è certamente quella della ragione, con cui egli si pone accanto all'allievo.

L'entusiastica affermazione a proposito del suo 'precursore' non può quindi che destare perplessità e interrogativi: quali testi spinoziani ha letto Nietzsche ? Quale la chiave di lettura utilizzata ? Con quale profitto ?

La questione è affrontata anche da K. Löwith nel I cap. di *Deus sive natura* : "A giudicare dai testi citati da Nietzsche si può arguire che egli abbia conosciuto Spinoza solo attraverso la mediazione di Kuno Fischer (...) che Nietzsche si era fatto spedire a Sils-Maria da Overbeck appunto nel Luglio del 1881"¹⁸.

Più articolato il giudizio di E. Giancotti: "Ma egli ritiene di poterne anche individuare i limiti. Lo spinozismo gli appare una forma di 'nihilismo' (...) incompleto per aver reintrodotta nell'immanentismo, con il concetto di "amore di Dio", (*amor dei*, che pure in qualche modo sembra potersi assimilare all' "amore del destino", *amor fati*), i pregiudizi dell'idealismo razionalista; e dal panteismo liberato dai pregiudizi dell'antropomorfismo e dell'idealismo comuni, riemergerebbero proprio i difetti del razionalismo"¹⁹

A conferma di quanto sostenuto, E. Giancotti utilizza il par. 372 de *La gaia scienza* : "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 preparando, il costante, *progressivo impallidire*, la desensualizzazione interpretata sempre più idealisticamente ? Non subodorate la presenza, nello sfondo, di una qualche 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

¹⁷ F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, Ed. critica Colli e Montinari, Mondadori, Milano, 1995, p. 19

¹⁸ K. Löwith, *Deus sive natura*, op. cit. p. 3

¹⁹ E. Giancotti, *Baruch Spinoza*, Editori Riuniti, Roma, 1991, p. 150

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...²⁰

Non possiamo non interrogarci sui possibili motivi di un così repentino cambiamento d'opinione e di umore: improvvisamente - o, almeno così pare – il Dio spinoziano appare devitalizzato.

Si può, tuttavia, formulare un'ipotesi sull'evoluzione prodottasi, in merito, nel pensiero di Nietzsche: la puntualizzazione di Löwith nel datare al 1881 il primo vero contatto con l'opera spinoziana è preziosa per ricostruire quanto avvenuto nella riflessione nietzscheana, se già nel 1882, anno di pubblicazione de *La gaia scienza*, si assiste ad un radicale mutamento d'orizzonte.

L'occasione sembra risiedere, con ogni probabilità, nella stessa mediazione di Kuno Fischer attraverso cui Nietzsche legge lo Spinoza dell'idealismo tedesco, che è appunto, il fondamento della storiografia filosofica fischeriana.

Non è casuale che Nietzsche chiuda bruscamente la questione, nel passo sopra citato, con un'invettiva antidealistica, prendendo le distanze da ciò che egli giudica una malattia, includendo in essa lo stesso pensiero spinoziano.

Pare proprio essere questo il motivo del suo ripensamento (o risentimento ?) verso il pensatore di Amsterdam.

Nè appare casuale che un filologo di eccezionale statura come Nietzsche, non spenda qualche parola per commentare, sia pur negativamente, il latino dell'*Ethica*: è un particolare che rafforza la tesi di Löwith circa il carattere *mediato* delle conoscenze nietzscheane su Spinoza

Il *precursore* di Nietzsche sembra dunque essere uno Spinoza declinato secondo categorie ed esigenze sostanzialmente lontane dallo spinozismo stesso, per una lettura non scrupolosamente effettuata, quasi certamente non condotta sui testi canonici; in tal modo Nietzsche adotta due atteggiamenti antitetici: leggere Spinoza con parametri mutuati da altri critici, o all'opposto, in un'ottica soggettivistica.

Quanto a me, continuo a preferire la serenità degli scritti di Spinoza, al nietzscheano dispendio di pathos.

²⁰ F. Nietzsche, *La gaia scienza*, NUE, Torino, 1979, p. 245

BIBLIOGRAFIA

B. de Spinoza, *Opera quotquot reperta sunt, recognoverunt J. Van Vloten et J.P.N. Land*, Hagae Comitum, apud Martinum Nijhoff, MCMXIV, Ed. Tertia

F. Nietzsche, *Ecce homo*, Adelphi, Milano, 1981

F. Nietzsche, *Aurora e scelta di frammenti postumi 1879-1881*, Ed. critica Colli e Montinari, Mondadori, Milano, 1971

F. Nietzsche, *Il crepuscolo degli idoli*, Ed. critica Colli e Montinari, Mondadori, Milano, 1995

F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, Ed. critica Colli e Montinari, Mondadori, Milano, 1995

F. Nietzsche, *La gaia scienza*, NUE, Torino, 1979

F. Nietzsche, *Nietzsche contra Wagner*, Ed. critica Colli e Montinari, Mondadori, Milano, 1997

R. Calasso, *Monologo fatale*, in F. Nietzsche, *Ecce homo*, op. cit.

K. Löwith, *Spinoza. Deus sive natura*, Donzelli, Roma, 1999

K. Löwith, *Da Hegel a Nietzsche*, Einaudi, Torino, 1994

M. Ruggenini, *Il Dio assente. La filosofia e l'esperienza del divino*, Mondadori, Milano, 1997

M. Messeri, *L'epistemologia di Spinoza*, Il Saggiatore, Milano, 1990

A. Negri, *L'anomalia selvaggia*, in *Spinoza*, DeriveApprodi, Roma, 1998

E. Giancotti, *Baruch Spinoza*, Ed. Riuniti, Roma, 1991
