

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI GENOVA

SCUOLA DI SCIENZE UMANISTICHE

Corso di Laurea Magistrale in Metodologie filosofiche



Tesi di Laurea

***SOFFERENZA E COMPASSIONE
TRA SCHOPENHAUER E NIETZSCHE***

Relatore: Domenico Venturelli

Correlatore: Francesco Camera

Candidato: Alessandro Re

Anno Accademico 2014 – 2015

Alessandro Re

*SOFFERENZA E COMPASSIONE
TRA SCHOPENHAUER E NIETZSCHE*

νοκτιπόλοις μάγοις βάκχοις λήναις μύσταις¹
*Questo libro appartiene ai pochissimi*²

¹ Eraclito, *Dell'Origine*, Feltrinelli, Milano 2012, Fr. 1 (DK 22 B 14), p. 39 [“ai nottivaghi ai magi ai posseduti da Dioniso alle menadi agli iniziati”]; ho utilizzato la numerazione dei frammenti proposta da Angelo Tonelli (sulla base della classificazione operata da Markovich e Colli) – indicando comunque la concordanza con l’ordine del Diels-Kranz [NdA].

² Friedrich Wilhelm Nietzsche, *L'Anticristo – Maledizione del cristianesimo*, Adelphi, Milano 2008, Prefazione, p.12.

INDICE

INTRODUZIONE: L'ESIGENZA DEL DOLORE	8
<i>1.Incipient morale</i>	9
<i>2.Mitleid/Compassione</i>	14
<i>3.Leid/Sofferenza</i>	22
<i>4.Compagni di viaggio</i>	25
<i>5.Il trionfo della sofferenza</i>	28
<i>6.Filosofie morali</i>	31
PARTE PRIMA: SOFFERENZA E COMPASSIONE IN ARTHUR SCHOPENHAUER	35
I.I Sofferenza e compassione	36
<i>1.L'amore per l'uomo</i>	36
<i>2.La sofferenza universale</i>	41
I.II Il fondamento della morale	44
<i>1.L'etica di Schopenhauer secondo Martinetti</i>	44
<i>2.Compassione quale fondamento metafisico della morale</i>	47
<i>3.Schopenhauer contra Stirner</i>	50

I.III Compassione ed egoismo	55
<i>1.Schopenhauer e Nietzsche</i>	55
<i>2.Compassione tra Schopenhauer e Nietzsche</i>	59
<i>3.Altruismo ed egoismo</i>	63
<i>4.Metafisica e morale</i>	74
<i>5.Etica e libertà</i>	78
<i>6.Compassione e volontà</i>	81
INTERMEZZO: AL DI LÀ DEL CIELO E DELL'INFERNO	85
PARTE SECONDA: LA GIOIA DELLA SOFFERENZA IN FRIEDRICH NIETZSCHE	91
II.I Critica ai pregiudizi morali	92
<i>1.La “grandezza” del dolore</i>	92
<i>2.Nobiltà e sofferenza</i>	95
<i>3.”Un'altra morale”: Eraclito</i>	98
<i>3.1 “Un'altra morale”: Heidegger</i>	100
<i>3.2 “Un'altra morale”: Jaspers</i>	102
II.II Al di là della morale	107
<i>1.Sofferenza ed elezione</i>	107
<i>2.”Morale dei signori”</i>	115
<i>3.”Nobiltà dello spirito”</i>	120
<i>4.Eccellenza e premio</i>	122
<i>5.Solitudine</i>	123
<i>6.Mitologia di un pensiero</i>	126

7. <i>"Amicizia stellare"</i>	132
8. <i>"Pessimismo dionisiaco"</i>	134
9. <i>"Che cos'è aristocratico?"</i>	137
10. <i>"Critica della morale"</i>	140
10.1 <i>"Critica della morale"</i>	143
11. <i>Oltre l'umanità</i>	146

II.III Compassione e sofferenza 148

1. <i>Il grande "disprezzo"</i>	148
2. <i>"fuggire la compassione"</i>	151
3. <i>"La volontà di soffrire e i compassionevoli"</i>	153
4. <i>Una gioiosa sofferenza</i>	159
5. <i>"Esigenza del dolore"</i>	161
6. <i>"Trasvalutazione di tutti i valori!"</i>	164
7. <i>Nuove tavole</i>	166

CONCLUSIONE: IL TRIONFO DELLA GIOIA 170

1. <i>Per la sofferenza</i>	171
2. <i>La "vera" sofferenza</i>	172
3. <i>Il "mondo" e la "montagna"</i>	176
4. <i>Per un'autentica filosofia morale</i>	177
5. <i>"Intus et in cute"</i>	179
6. <i>Morale delle stelle</i>	180

BIBLIOGRAFIA 182

*Lettori amici, voi che m'accostate
Liberatevi d'ogni passione,
E, leggendo, non vi scandalizzate:
Qui non si trova male né infezione.*

(Rabelais, *Gargantua e Pantagruele*)

INTRODUZIONE

L'ESIGENZA DEL DOLORE

Il dolore vince sempre sulla compassione

(Mishima, *Confessioni di una maschera*)

1. INCIPIT MORALE

Esiste un codice del dolore.

(Foucault, *Sorvegliare e punire*)

Sin dai tempi di Aristotele il tema della *Sofferenza (Leid)* e della *Compassione (Mitleid)* all'interno di un generale discorso sopra la superiorità e inferiorità degli uomini – che include lo spettro completo della ricerca morale attorno ai grandi temi del *con-patire* e del *con-gioire* – è stato e continua a essere uno dei pilastri fondanti della disciplina morale della filosofia, basata sull'analisi profonda della coscienza e del sentimento dell'uomo, in solitudine e in rapporto con il mondo («animal grande e perfetto»³).

Per usare le parole di Heidegger,

l'analisi della coscienza prende l'avvio da un dato indifferente di questo fenomeno: che essa, in qualche modo, dà qualcosa a comprendere. La coscienza apre e appartiene perciò alla cerchia dei fenomeni esistenziali che costituiscono l'*essere del Ci* in quanto apertura⁴;

laddove le sue strutture universali sono “la situazione emotiva, la comprensione, il discorso e la deiezione”⁵.

In seguito alla riflessione etica di Aristotele – rintracciabile all'interno di quella *Etica Nicomachea* ben suscettibile del suggello di prima opera filosofica a carattere squisitamente morale la quale, specialmente nel Libro ottavo e nel Libro nono, si concentra sul rapporto amicale, non tralasciando quello tra superiore e inferiore ovvero, in modo più perspicuo, tra benefattore e beneficiato – l'approccio critico a questo “sacro” argomento è sempre stato dicotomico. Da un lato, chi elogia la compassione come urgenza di solidarietà

³ Cfr. Tommaso Campanella, *Del mondo e sue parti* in Benedetto Croce, *La mia filosofia*, Adelphi, Milano 2006, *Soliloquio di un vecchio filosofo*, p. 30.

⁴ Martin Heidegger, *Essere e tempo*, Longanesi & C., Milano 1971, § 55. *I fondamenti ontologico-esistenziali della coscienza*, p. 323.

⁵ *Ibidem*.

tra esseri umani, per un'etica del *Mitleid* (della compassione ossia del *con-soffrire*), esposta a gran voce da Leopardi e, naturalmente, da Arthur Schopenhauer (ne *Il mondo come volontà e rappresentazione* e poi ancora nella memoria su *Il fondamento della morale*). Dall'altro, chi la denigra come mero egoismo pratico e come facciata opaca di una ben più eroica, nobile e viva *Mitfreude* (il *con-gioire*, il *prender parte alla gioia*; come scrive Nietzsche: «Il prender parte alla gioia, non il prender parte al dolore, fa l'amico»⁶) – fiero vessillo della “morale dei signori” tratteggiata da Nietzsche, in particolare nella *Genealogia della morale* e in *Al di là del bene e del male* – ma riscontrabile in tutta la sua vasta produzione *immoralistica*, lungo una strada tracciata dall'individualismo egotista e materialista di Max Stirner⁷ (già a sua volta “allievo” di Hobbes, Spinoza e de Sade).

Il pensiero greco, concretizzato in questo caso nell'etica aristotelica, si concentrerebbe dunque maggiormente sul ruolo del “benefattore” – l'uomo virtuoso, nobile – il quale, agendo attivamente, gode ed esplica la propria “sovrrabbondante” potenza nell'aiutare e all'uopo beneficiare l'amico nella gioia, fuggendo e disprezzando, invece, una malsana compagnia del sofferente⁸ (una *con-passione* di esso, dunque). Questi, piuttosto, dovrebbe essere lasciato solitario ad affrontare – come il Vittorini contagiato dal «*male di vivere*»⁹ montaliano delle sue *Conversazioni in Sicilia* – i suoi «astratti furori»¹⁰ (quei furori «non eroici, non vivi; furori, in qualche modo, per il genere umano perduto»¹¹), i suoi demoni e la sua «tetra, antica mestizia»¹², essendo la sofferenza una via terribile e inquieta ma intima e personale, da affrontare da soli, tra sé e sé, senza il compatimento altrui e il clamore della «pazza folla»¹³. Nietzsche stesso afferma, infatti, che

⁶ F. W. Nietzsche, *Umano, troppo umano. Un libro per spiriti liberi*, Adelphi, Milano 1965, vol. I, *L'uomo con sé stesso*, af. 499. *Amico*, P. 279.

⁷ Cfr. Max Stirner, *L'unico e la sua proprietà*, Adelphi, Milano 1979, parte seconda, *IO*.

⁸ Nietzsche stesso afferma che “nulla è più malsano [...] della compassione” [cfr. F. W. Nietzsche, *L'Anticristo – Maledizione del cristianesimo*, Adelphi, Milano 2008, § 7, p. 9, NdA].

⁹ Cfr. Eugenio Montale, *Ossi di seppia, Spesso il male di vivere ho incontrato*.

¹⁰ Elio Vittorini, *Conversazioni in Sicilia*, BUR, Milano 1986, parte prima, cap. I, p. 131.

¹¹ *Ibidem*.

¹² F. W. Nietzsche, *Ditirambi di Dioniso e poesie postume (autunno 1888)*, Adelphi, Milano 1992, *Tra figlie del deserto [Unter Töchtern der Wüste]*, I, vv. 5-6, p. 19.

¹³ Titolo di un romanzo di Thomas Hardy, il quale – a sua volta – riprende un verso dell'elegia proromantica di Thomas Gray (che citerò anche più avanti) [NdA].

noi tutti dobbiamo soffrire prima di poter addentare le cose correttamente, in senso sia fisico che morale¹⁴; si può avere *grande successo* solo rimanendo fedeli a sé stessi¹⁵.

Questa riflessione etica ultramillenaria ha raggiunto, in seguito, il suo estremo apice lungo tutto il secolo decimonono, gravido di conseguenze e responsabilità. Questo orizzonte dicotomico si apre, potremmo dire, sotto il segno del seguente adagio kierkegaardiano:

l'etica, cioè la morale, è la cosa più alta e se nulla d'incommensurabile ritorna nell'uomo in altro modo, [...] non c'è bisogno di altre categorie¹⁶.

Volutamente retorico, qui, il pensatore danese si concede il dubbio d'una paventata primazia della morale sulla fede – declinandola infine, come ben sappiamo, in senso inverso. E, purtuttavia, ritengo estremamente importante quel “*forse*” sottinteso, un condizionale che consente di mettere in luce per un attimo eterno il ruolo dell'Etica nella filosofia *in toto* e altresì in ogni aspetto dell'umano “esistere”.

Ora, come dicevo, da un lato abbiamo una visione leopardiana e schopenhaueriana dell'universo, dove l'uomo («*quintessence of dust*»¹⁷ per Shakespeare; animale malato¹⁸ secondo Nietzsche), eroe romantico e sofferente per antonomasia, possiede l'unico dardo per combattere la natura petrigna nell'unione simbiotica con i suoi fratelli di sventura, legando la sua lamentevole voce al *peana* universale della specie umana. Dall'altro, per contro, troviamo il nobile e sprezzante rifiuto – il «grande disprezzo»¹⁹, il «superamento del moralismo»²⁰ – in particolare della morale giudaico-cristiana: essa vede infatti nel perdono, nell'altruismo, nella *compassione*, nella confessione individuale e collettiva del

¹⁴ F. W. Nietzsche, *Lettera a Louise Ott*, Basilea, 22 aprile 1876, In *Mia venerata. Lettere d'amore*, L'orma editore, Roma 2013.

¹⁵ *Idem*, *Lettera a Carl von Gersdorff*, Basilea, 15 aprile 1876, cit. in *In Mia venerata. Lettere d'amore*, cit.

¹⁶ Søren Aabye Kierkegaard, *Timore e tremore*, BUR, Milano 1972, Problemata 1: *Si dà una sospensione teleologica dell'etica?*, p. 80.

¹⁷ William Shakespeare, *The complete works of Wiliiam Shakespeare*, Oxford University Press, Oxford 1914, *Hamlet, prince of Denmark*, Act II, Scene 2, vv. 328-329, p. 1021 [*“this quintessence of dust”* / “una quintessenza di polvere” – traduzione mia].

¹⁸ Cfr. F. W. Nietzsche, *Genealogia della morale – Uno scritto polemico*, cit., Terza dissertazione, *Che significano gli ideali ascetici?*.

¹⁹ *Idem*, *Così parlò Zarathustra – Un libro per tutti e per nessuno*, Adelphi, Milano 1968, *Prologo di Zarathustra*, § 3, p. 7; *Id.*, *L'Anticristo – Maledizione del cristianesimo*, cit., Prefazione.

²⁰ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vita di Gesù*, Editori Laterza, Roma-Bari 1994, nota 34, p. 69.

peccato, nella *sofferenza* e nell'*espiazione* universale (e, soprattutto, nell'ugaglianza, dacché «la morale de l'Évangile est celle de l'égalité»²¹) i simboli della moralità dell'uomo e della santità della vita intera.

Qui, pertanto, si troverebbe la culla della compassione per la sofferenza e per la disperazione dei poveri di spirito, mentre si avrebbero in sospetto i momenti di vero conforto, se non di euforia, estasi e, finalmente, di quel raro stato di grazia che risponde al nome di «piacere della mente, ed è ciò che chiamiamo *gioia*»²² (qui, dunque, si fuggirebbe all'uopo anche l'*Etica* di Aristotele o di Spinoza).

Il fondamento per il rifiuto della morale schopenhaueriana della compassione – è infatti soprattutto in base ad essa che Nietzsche comprende anche la morale “cristiana” – è situato in quella “trasvalutazione di tutti i valori” che conduce infine al puro sentimento della gioia condivisa (la *Mitfreude* attiva, contrapposta appunto al passivo *Mitleid*) e di una sofferenza dinamica e nobile, che unisca a doppio nodo i veri amici, i veri filosofi, gli spiriti liberi, i *fanciulli* dell'avvenire²³, gli *Übermenschen* nel momento della vittoria e della festa dello spirito e dell'affermazione apofantica totale in una sorta di festa del “Sì”. Poiché, sebbene il maestro Eraclito avesse avvertito che

l'eternità [corsivo mio] è un fanciullo che gioca, muovendo i pezzi sulla scacchiera [...]²⁴,

l'iniziato Nietzsche pur tuttavia esulta – ed esclama:

eterno sì dell'essere.

eternamente io sono il tuo sì:

*poiché io ti amo, o eternità! – –*²⁵.

²¹ Napoleone Bonaparte, *Pensées*, Libraire Payot, Neuchatel 1915, p. 47.

²² Thomas Hobbes, *Elementi di legge naturale e politica*, Sansoni, Milano 2010, cap. VII. *Il piacere*, § 9., p. 37.

²³ Cfr. F. W. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra – Un libro per tutti e per nessuno*, cit., *I discorsi di Zarathustra: Delle tre metamorfosi*.

²⁴ Eraclito, *op. cit.*, *Nel mistero*, Fr. 123 (DK 22 B 52), p. 198.

²⁵ F. W. Nietzsche, *Ditirambi di Dioniso e poesie postume (autunno 1888)*, cit., *Gloria ed eternità [Ruhm und Ewigkeit]*, 4., vv. 17-18-19, p. 67.

Ma chi sarà capace di un rovesciamento così brusco, di un movimento così risoluto e audace, così dinamico e costante, se non appunto quell'*Oltreuomo*, quell'*Übermensch* nietzscheano (quel *fanciullo*²⁶, appunto), il quale, romito e solingo – «solo come nessun solitario era mai stato»²⁷ – è e sarà l'*unico* (sulle tracce di Hölderlin²⁸ e Stirner²⁹) in grado di pronunciare il perentorio e fatidico “Sì” – tramite un «*pathos dell'affermazione par excellence*»³⁰ – al terribile quesito del “demone” dell'eterno ritorno³¹? Nessuno, infatti. Soltanto costui, soltanto l'*Übermensch* inteso come “eroe tragico”³², che afferma per sempre il momento eterno ed unico, saprà capire che è «comune il principio e la fine nel cerchio»³³ e accettare questa «circolazione incondizionata e infinitamente ripetuta di tutte le cose»³⁴ – per usare le stesse parole di Nietzsche riportate da Heidegger – questo *eterno ritorno* del trionfo e della festa («la festa delle feste»³⁵) dello spirito non-compassionevole, condividendo e cantando per sempre la gioia adamantina degli amici – non più suoi, non più “nostri”, ma di tutto il genere umano e dell'universo intero, ospiti grandiosi del simposio della *Nobiltà dello spirito*³⁶.

Ebbene, questa *élite* spirituale – questa aristocrazia dello spirito – sarebbe forse l'organo preposto, a mio parere, a creare la nuova morale della *Mitfreude*. Deve *accadere* una nuova era dello spirito – assai lungi dall'amore cristiano e più vicina, invece, ai tempi eroici della Grecia arcaica, di Teognide, Pindaro, Eraclito ed Empedocle, divenuti, nella visione di Friedrich Nietzsche, archetipi di un nuovo sentimento. È il momento della morale eroica

²⁶ Cfr. *Idem*, *Così parlò Zarathustra – Un libro per tutti e per nessuno*, cit., parte prima, *Delle tre metamorfosi*.

²⁷ Novalis [Georg Friedrich Philipp Freiherr von Hardenberg], *Inni alla notte – Canti spirituali*, Feltrinelli, Milano 2012, *Inni alla notte*, III, p. 67.

²⁸ Cfr. Johann Christian Friedrich Hölderlin, *Le liriche*, Adelphi, Milano 2008, *L'unico*.

²⁹ Cfr. M. Stirner, *op. cit.*, parte seconda, *IO*.

³⁰ F. W. Nietzsche, *Ecce homo – Come si diventa ciò che si è*, Adelphi, Milano 2011, *Così parlò Zarathustra – Un libro per tutti e per nessuno*, p. 95.

³¹ *Idem*, *La gaia scienza – Idilli di Messina*, BUR, Milano 2000, Libro quarto: af. 341. *Il peso più grande*, p. 341.

³² Vale a dire, la figura simbolica che spesso ricorre nelle pagine di *Timore e tremore* di Kierkegaard [NdA].

³³ Eraclito, *op. cit.*, Fr. 73 (DK 22 B 103), p. 132.

³⁴ M. Heidegger, *Nietzsche*, Adelphi, Milano 2013, Libro primo, *II. L'eterno ritorno dell'uguale, La dottrina dell'eterno ritorno come pensiero fondamentale della metafisica di Nietzsche*, p. 217.

³⁵ F. W. Nietzsche, *Al di là del bene e del male – Preludio di una filosofia dell'avvenire*, BUR, Milano 1992, Epodo: *Da alti monti*.

³⁶ Cfr. a questo proposito (tra gli altri) le raccolte di sermoni e di saggi di Meister Eckhart e Thomas Mann, entrambe titolate *La nobiltà dello spirito* [NdA].

(per utilizzare due espressioni coeve e particolarmente felici) de «i figli di Caino»³⁷ e dell'«esercito di Caino»³⁸: è il momento del *con-gioire*.

2.MITLEID/COMPASSIONE

Gli occhi pieni di compassione non hanno odio per nessuno.

(Tsunetomo, *Hagakure*)

Ma facciamo un piccolo passo a ritroso.

La via schopenhaueriana alla *Compassione* si arricchisce, come è noto, dell'insegnamento etico-religioso del Buddha; nonché (a mio parere, trovando delle analogie incredibilmente profonde) dell'umanesimo di Confucio³⁹ – il quale persegue la virtuosa via del Ren, ossia un'umanità alta e disinteressata, armata di una *compassione* che riesca “a intendere gli altri per analogia con sé stessi”⁴⁰ – e (sempre secondo una mia interpretazione dell'ispirazione etica schopenhaueriana⁴¹) della *compassionevole* nobiltà dell'*Hagakure*⁴² giapponese (il *vademecum* degli antichi samurai, che così recita: «La

³⁷ Albert Camus, *L'uomo in rivolta*, Bompiani, Milano 1981, cap. II, *La rivolta metafisica*, p. 35.

³⁸ Felice formula creata da Hermann Hesse nel suo *Demian*: trattasi della schiera di persone audaci e fiere – celebri e non – riunita mentalmente dallo stesso Demian, l'amico di gioventù del protagonista del romanzo Emil Sinclair [NdA].

³⁹ Cfr. Confucio, *I dialoghi*, BIT, Milano 1996, Libri III-IV-VI-VIII.

⁴⁰ *Ivi*, Libro VI, af. 28, p. 45.

⁴¹ Non ci sono testimonianze di un contatto diretto di Schopenhauer con i *Dialoghi* di Confucio ovvero con l'*Hagakure* di Tsunetomo; ho osato, mia sana sponte, accostare queste opere al pensiero etico del filosofo di Danzica al fine di aiutare la comprensione dello stesso e avallare, in qualche modo, certune tesi aporetiche [NdA].

⁴² Cfr. Y. Tsunetomo, *Hagakure – Il codice segreto dei samurai*, Einaudi, Pavia 2001.

cosiddetta “grande vita” non è altro che la compassione” [...]. Non c’è fede più forte e più giusta di questa [...]. Il principio dell’armonia del mondo è la compassione»⁴³).

A compimento di tale grandioso edificio morale, come vedremo a breve nella prima parte della tesi, il filosofo di Danzica si avvale altresì di un “eroico” pessimismo accostabile a quello di Leopardi (ché «le véritable héroïsme consiste à être supérieur aux maux de la vie»⁴⁴): una dura rassegnazione al fatto che questa Natura malvagia sembri recarci continui danni e malie – sia sul piano fisico sia su quello spirituale – e renderci fieri nemici dell’umanità tutta, in una terribile lotta fratricida dall’esito esiziale.

Sarà davvero «*questa la sorte dell’umane genti*»?⁴⁵

Non completamente: poiché questa tremenda battaglia viene in parte dimidiata dall’impulso sessuale (precipuo simbolo della volontà di vivere) che genera ogni sorta di “operazione umana”. E tuttavia, codesta *voluntas vitae* (la “volontà di vivere” schopenhaueriana), come è logico, è nemica mortale del pensiero “negativo” (ossia ascetico) del filosofo di Danzica: egli, infatti, dichiara a più riprese e a gran voce che sapiente è colui che, riconoscendo la volontà in ogni fenomeno, atto e cosa – ossia, riconoscendola come «l’atto (e non la facoltà) del *volere*»⁴⁶ – naturalmente se ne libera, abbandonandosi (sulla scia del “Maestro” Eckhart⁴⁷) alla pura e limpida conoscenza dell’unica, eterna verità, ovverosia – citando le ultime parole de *Il mondo come volontà e rappresentazione* – che «quel che rimane dopo la soppressione completa della volontà è [...] – il nulla»⁴⁸.

E potrebbe allora risuonare altissimo il lamento di Iperione, i cui pensieri «*vanno al nulla eterno*»⁴⁹:

Poveri voi, che [...] siete anche penetrati completamente dal nulla che impera su di noi, voi, che riconoscete sino in fondo che siamo nati per il nulla, che noi amiamo un nulla, che ci affatichiamo invano per un nulla, per poi trapassare lentamente nel nulla⁵⁰;

⁴³ *Ivi*, cap. I, *La grande compassione*, p. 63.

⁴⁴ N. Bonaparte, *op. cit.*, p. 22.

⁴⁵ G. Leopardi, *Canti*, Mondadori, Milano 1987, XXI. *A Silvia*, v. 59, p. 154.

⁴⁶ T. Hobbes, *Leviatano*, BUR, Milano 2011, cap. VI. *Degli inizi interni dei movimenti involontari chiamati comunemente passioni, e delle parole con cui sono espresse*, p. 61.

⁴⁷ Meister Eckhart, autore di vari sermoni “filosofici”, tra i quali *Dell’uomo nobile* e *La nobiltà dello spirito* [NdA].

⁴⁸ A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., § 71, p. 442.

⁴⁹ Ugo Foscolo, *Le poesie*, Garzanti, Milano 1985, SONETTI, I *Alla sera*, v. 10, p. 23.

come ancor prima – ben prima di Cristo – cantava, disperato, un coro sofocleo,

*O mortali, come la vostra vita
considero uguale al nulla!
Quale, quale uomo,
è in sé felice?
Felicità è un'ombra
Che subito precipita*⁵¹:

in esso viene rappresentata la stessa tragicità della vita umana riscoperta da Nietzsche, appunto, ne *La nascita della tragedia*, per mezzo delle aspre parole del demone *Sileno* (interrogato dal re Mida):

Stirpe miserabile ed effimera, figlio del caso e della pena, perché mi costringi a dirti ciò che per te è vantaggiosissimo non sentire? Il meglio è per te assolutamente irraggiungibile: non essere nato, non *essere*, essere *niente*⁵².

Il terribile suono di queste parole è inequivocabile, e ricorda inoltre la tremenda sentenza di Calderón de la Barca («*el delito mayor del hombre es haber nacido*»⁵³) insieme al concetto jaspersiano della “colpa metafisica” – “che noi siamo ancora vivi, questa è la nostra colpa”...

La vita sarebbe allora la vera e autentica malattia dell'uomo: un morbo ereditario – trasmesso dalla *coeca voluntas* dell'empito sessuale – dall'esito tragicamente esiziale... Se, però, volessimo dare ascolto alle mistiche parole che Bertram dedica a Novalis – il quale ci suggerisce che «la malattia è magia»⁵⁴ – allora codesto *cancro* mortifero sarebbe il vero momento d'introspezione profonda dell'uomo.

Questa sarebbe l'unica verità? La vita sarebbe una esuberante malia ovvero una magia feroce?

⁵⁰ J. C. F. Hölderlin, *Iperione*, Feltrinelli, Milano 2013, vol. I, Libro primo *iperione a Bellarmino*, p. 65-66.

⁵¹ Sofocle, *Edipo re*, Mondadori, Milano 1997, Strofe 1, p. 159.

⁵² F. W. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, Adelphi, Milano 2007, § 3, pp. 31-32.

⁵³ Calderón de la Barca, *La vita è sogno*, Adelphi, Milano 2010, Atto primo, Scena seconda, vv. 111-112, p. 10 [“*il più grande delitto dell'uomo / è d'esser nato*”].

⁵⁴ Ernst Bertram, *Nietzsche. Per una mitologia*, Il Mulino, Bologna 1988, *Filottete*, p. 193.

Lasciamo insoluti questi misteri, e torniamo a noi.

All'interno di questo conflitto universale tra *voluntates*, dicevamo, il contenuto e lo scopo della nostra “misera” esistenza non sarebbe nient'altro che la coscienza, la gaddiana «*Cognizione del dolore*»⁵⁵; infatti, come scrive Schopenhauer nei suoi *Parerga e paralipomena*,

è assurdo supporre che la sofferenza infinita, dovuta alla necessità che è essenziale alla vita, e di cui il mondo è ovunque onusto, debba essere priva di scopo e puramente casuale⁵⁶.

Pertanto, il senso immanente della vita – che, secondo la visione di Schopenhauer e Leopardi, è soltanto e soprattutto dolore materializzato e attualizzato – è la “*gaia scienza*” del dolore stesso, in una sorta di osmosi *della e con la sofferenza*, in una totale *compassione* “negativa” della specie umana.

Il compito, o meglio, l'intuizione dei veri filosofi, come dell'uomo nobile aristotelico o eckhartiano, deve essere pertanto (a mio parere) di non cedere a ciò che Nietzsche chiamerebbe un «pessimismo romantico»⁵⁷ e “passivo” (una sorta d'inedia spirituale volontaria sulla scia di Epitteto, pessimismo che Schopenhauer apprezzerebbe invece non poco, nel senso, paradossale, di terminare nella negazione del mondo e nell'affermazione del nulla). Contro questa sorta di nichilismo del «*nulla eterno*»⁵⁸ ammonisce appunto Nietzsche nell'ultimo paragrafo della *Genealogia della morale* («l'uomo preferisce [...] volere *il nulla*, piuttosto che *non volere...*»⁵⁹, poiché – in definitiva – «l'uomo è una cosa troppo imperfetta»⁶⁰), mentre, secondo Schopenhauer grazie ad esso

vediamo con la soppressione della volontà dissolversi il mondo, e soltanto *il vacuo nulla* [corsivo mio] rimanere innanzi a noi⁶¹;

e come canta Novalis,

⁵⁵ Titolo dell'omonimo romanzo di Carlo Emilio Gadda [NdA].

⁵⁶ A. Schopenhauer, *Parerga e paralipomena*, Adelphi, Milano 1983, vol. II, cap. XII, *Aggiunte alla dottrina del dolore del mondo*, af. 148, p. 382.

⁵⁷ F. W. Nietzsche, *La gaia scienza – Idilli di Messina*, cit., af. 370. *Che cos'è il romanticismo?*, p. 360.

⁵⁸ U. Foscolo, cit., SONETTI, I *Alla sera*, v. 10, p. 23.

⁵⁹ F. W. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., Terza dissertazione, § 28.

⁶⁰ *Idem*, *Lettera a Franz Overbeck*, Rapallo, 25 dicembre 1882 in *Mia venerata. Lettere d'amore*, cit.

⁶¹ A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., § 71, p. 441.

*non c'è più nulla da cercare –
il cuore è sazio – il mondo vuoto*⁶².

È il nichilismo, potremmo dire, del *Manfredi* di Byron, quando canta che

*non conosco timori e sento la maledizione di non poter provare quella paura istintiva,
quell'agitazione del cuore che batte per la speranza e per il desiderio, o per l'amore nascosto per
qualche essere terreno*⁶³;

il nichilismo per il quale operano – realisticamente e non – gli anti-eroi Kirillov⁶⁴ e Mishima⁶⁵, così diversi dall'*oltre-umano*, ultimo ed esiziale tuffo nell'Etna («un vulcano che brucia in mezzo a un'isola»⁶⁶) del “divino” Empedocle,

*colui che più di ogni altro spinse
lo sguardo in alto*⁶⁷.

Ben diverso, altresì, dal pessimistico atteggiamento vissuto e proposto da Leopardi: quando, per esempio, egli consiglia nelle *Operette morali* – all'interno del *Dialogo di Plotino e di Porfirio* – di ristorarsi nella vera amicizia, di incoraggiarsi e (a guisa della nave parigina che “*fluctuat nec mergitur*”) sorreggersi a vicenda,

dando mano e soccorso scambievolmente; per compiere nel miglior modo questa fatica della vita⁶⁸,

poiché, come lui stesso domandava nella canzone giovanile *A un vincitore nel pallone*,

*nostra vita a che val? solo a spregiarla*⁶⁹;

⁶² Novalis, *op. cit.*, *Inni alla notte: VI. Nostalgia per la morte*, vv. 17-18, p. 89.

⁶³ George Gordon Noel Byron, *Manfredi*, Sansoni Editore, Firenze 1914, Atto I, Scena 1, p. 7.

⁶⁴ Uno dei *Demoni* del romanzo omonimo di Dostoevskij [NdA].

⁶⁵ Lo scrittore giapponese Yukio Mishima, autore delle *Confessioni di una maschera* e delle *Lezioni spirituali per giovani samurai* [NdA].

⁶⁶ François-René de Chateaubriand, *Atala – René*, Garzanti, Milano 1999, *René*, p. 102.

⁶⁷ J. C. F. Hölderlin, *La morte di Empedocle (prima stesura)*, Garzanti, Milano 2013, Atto primo, Scena terza, p. 23.

⁶⁸ G. Leopardi, *Operette morali*, Garzanti, Milano 1984, *Dialogo di Plotino e di Porfirio*.

quasi Leopardi intendesse già il significato, ossia il non-senso (*Unsinn*) e la immensa tragicità della nostra esistenza – la sofferenza universale.

Vi è, tuttavia, una leggera nota stridente in questa visione, effettivamente un poco stigmatizzata: precisamente, volendo analizzare nel dettaglio questo importante segmento teoretico, stupisce il fatto che a codesta Natura – come si legge nella relativa *operetta morale* di Leopardi⁷⁰, simile, per molti aspetti, al filosofo “romantico” tedesco – sebbene così arbitrariamente antropomorfizzata e caratterizzata, non appartenga affatto il desiderio d’inficiare la vita dell’uomo su questo o altro pianeta, o ancora di accendere una guerra terracquea sotto l’effigie dell’hobbesiano *bellum omium contra omnes* (al termine del quale, ipoteticamente, «il più potente che sopravviverà, sarà il solitario, l’Unico»⁷¹) all’insegna di quell’antico adagio: *homo homini lupus*⁷². Al contrario, essa, questa Natura gelida e assolutamente anaffettiva, “agisce” senza scopi o cause; e non è mossa da alcunché, se non dalla terribile (per l’uomo, in quanto “essere metafisico”) scintilla di un puro e algido determinismo...

Diversamente, per Nietzsche, questa atroce coscienza del dolore deve assolutamente condurre al rifiuto e al «disprezzo»⁷³ del dolore stesso (poiché «*i frutti di un grande dolore sono emblema di qualcosa di più*»⁷⁴) verso una celebrazione della gioia *della, nella e con la* sofferenza, per mezzo di una nobile “crudeltà”.

Un vero e proprio *Trionfo della sofferenza* – che sarà più chiaro nella Parte seconda e nell’Epilogo della tesi.

È certo, a ogni modo, che la critica dell’etica del *con-soffrire* da parte di Nietzsche, rispetto al sillogismo morale della compassione del suo maestro ed educatore “inattuale” Schopenhauer, appaia provocatoria – come è palese dal seguente passaggio di *Aurora*:

⁶⁹ Cfr. *Idem, Canti*, cit., *A un vincitore nel pallone*.

⁷⁰ Mi riferisco al *Dialogo della Natura e di un’anima*, contenuto nelle *Operette morali* di Leopardi [NdA].

⁷¹ A. Camus, *L’uomo in rivolta*, op. cit., cap. II, *La rivolta metafisica*, p. 55.

⁷² Faccio risalire l’origine di questo pensiero alla *Lettera morale CIII* di Seneca a Lucilio, dove si legge: *ab homine homini cotidianum periculum* (“il pericolo quotidiano dell’uomo proviene dall’uomo stesso” – traduzione mia). Esso raggiunse, però (come è noto), imperitura gloria grazie all’apoteigma di Hobbes [NdA].

⁷³ F. W. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra – Un libro per tutti e per nessuno*, cit., *Prologo di Zarathustra*, § 3, p. 7.

Voi dite che la morale della compassione è una morale superiore a quella dello stoicismo? Dimostratelo! Prendete però nota che “superiore” e “inferiore”, nella morale, non si possono a loro volta valutare sulla base di un metro morale: *poiché non esiste nessuna morale assoluta* [corsivo mio]⁷⁵.

Una critica che, per dirla con le parole del pensatore di Röcken, potrebbe risultare anche “immorale” – dove per immorale si deve intendere, come descritto nella prima parte di *Umano, troppo umano*, l'impossibilità, storica ovvero spirituale, di sentire «i motivi più elevati, più sottili e più intellettuali»⁷⁶ che una nuova civiltà possa apportare al progresso della mentalità, del costume e, appunto, della morale comune concernenti taluni aspetti del vivere umano (in questo caso, il valore del *Mitleid* e della *Mitfreude*). Infatti, sebbene Nietzsche non esiti a dichiarare che la “benevolenza” ha contribuito e contribuisce più di ogni altro atteggiamento al processo poetico e autopietico di ogni umana civiltà (tramite quelle «attivazioni di umanità»⁷⁷, delle quali parla ancora in *Umano, troppo umano*) egli persevera – contrapponendo appunto la benevolenza alla compassione, alla misericordia, alla abnegazione – nello scagliare potenti e velenosi strali ai solidi fertilizzanti del “grandioso” *Mitleid*, avvalendosi di volta in volta dell'aiuto del pensiero aristocratico e lucido di Platone, Spinoza, Hobbes e La Rochefoucauld (nonché di Stirner e Aristotele, come si vedrà più avanti, rispettivamente nella parte prima e seconda del saggio). Codesti grandi autori, con toni e argomentazioni differenti, ma in un certo senso affini, ammonivano continuamente l'*élite* culturale a dismettere questo sentimento basso e volgare – considerato una mera passione, atto soltanto a rendere edotto “il popolo” insipiente dell'altrui sofferenza – il quale debiliterebbe l'anima e renderebbe l'uomo molle e mellifluido... Secondo costoro, per dirla con le parole del Nibbio manzoniano (a proposito della compassione),

se uno la lascia prender possesso, non è più uomo⁷⁸.

⁷⁴ John Donne, *A selection of his poetry*, Penguin books, London 1966, SONGS AND SONETS, *A Valediction: of weeping*, p. 46 [“Fruits of much griefe they are, emblemes of more” – traduzione mia].

⁷⁵ F. W. Nietzsche, *Aurora – Pensieri sui pregiudizi morali*, cit., Libro secondo, af. 139. *Presunta superiorità*, p. 107.

⁷⁶ *Idem*, *Umano, troppo umano. Un libro per spiriti liberi*, Adelphi, Milano 2013, vol. II, parte seconda, af. 42. *L'ordinamento dei beni e la morale*.

⁷⁷ *Ivi*, af. 49.

⁷⁸ Alessandro Manzoni, *I promessi sposi*, Mondadori, Milano 1990, cap. XXI, p. 341.

A tal proposito, assai varie sono le sezioni “moralì” e (come egli stesso direbbe) “immoralì” dell’ampio sistema filosofico di Friedrich Nietzsche, formato, in questo senso, dalle letture di La Rochefoucauld, Thoreau, Emerson e Dostoevskij⁷⁹ (senza contare, ovviamente, il suo pristino maestro di vita Arthur Schopenhauer). Specialmente i due filosofi americani (così lontani dalla cultura dei suoi “*europèi!*”), a mio parere, hanno avuto un ruolo fondamentale nella costruzione di un certo nichilismo “attivo” – talvolta catalogato come “filosofia della vita” – che Nietzsche svilupperà e approfondirà nella fase crepuscolare della sua attività intellettuale. Da Henry David Thoreau, per esempio, assorbe l’idea, che si ritrova in buona parte dei suoi aforismi concernenti la compassione, secondo la quale tutto il perimetro “etico” che circonda questa zona si riduce, come scrive appunto Thoreau nel suo *Walden* (citato nella terza dissertazione della *Genealogia della morale*), a «un terreno poco solido»⁸⁰. Da Ralph Waldo Emerson, invece, trae una ferma convinzione (già millenni prima cantata dai lirici greci Teognide ed Archiloco e poi accettata, in forma storica, politica ed economica, da Hegel e Marx): ciò che ostinatamente chiamiamo *Fato* non è altro che la nostra via invisibile, il nostro limite e fisico e spirituale, e tale limite (tale confine) può essere trasposto sempre più avanti, *al di là del bene e del male*, dalla *Potenza* della nostra *Volontà* (come fa il nostro «*Freund des Bösen*»⁸¹, l’amico del male – ossia lo stesso Nietzsche, insieme all’amico Zarathustra), verso invisibili lidi stagliantisi sull’orizzonte del nostro *Destino*... Cosicché, seguendo questa via, noi potremo finalmente *diventare chi siamo e amare il nostro destino*, anche fosse il più tragico, maligno e solitario che occhio umano abbia mai scorto.

*Anche se l’avvenire mi riserbi
il peggio,
dolore e tormento e inimicizia
amara*⁸²,

dacché «ogni vita ha un destino ed è soggetta al patire e al divenire»⁸³ – ed ancor più, poiché:

⁷⁹ Si vedano, in particolare, le *Memorie dal sottosuolo*, *I demoni* e *I fratelli Karamàzov* [NdA].

⁸⁰ F. W. Nietzsche, *Genealogia della morale – Uno scritto polemico*, cit., Terza dissertazione, § 8.

⁸¹ *Idem*, *Ditirambi di Dioniso e poesie postume (autunno 1888)*, cit., *Il bronzeo silenzio [Das eherne Schweigen]*, v. 5, p. 97.

⁸² *Id.*, *Poesie*, Acquaviva, Acquaviva delle Fonti 2005, *All’amicizia*, p. 82.

Non ci si deve prima odiare, se ci si vuole amare?...⁸⁴.

Così, infatti, canta mestamente Hölderlin, il vate romantico:

*Destino umano? Il mio? Non lo sopporto.
[...] Non mi è gioia la pace.
Il rischio mostra le potenze umane,
il dolore sublima il cuore giovane⁸⁵.*

E così recita invece la violenta risposta del *Dioniso* nietzscheano:

*Tu non lo sopporti più,
il tuo destino dispotico?
Amalo, non ti rimane altra scelta!⁸⁶*

*Tale è ora la mia volontà:
e da che questa è la mia volontà,
tutto mi accade secondo il mio desiderio. –
Fu questa la mia suprema accortezza:
io volli ciò che io devo,
così a me costrinsi ogni “devo” . . .
da allora non esiste per me alcun “devo” . . .⁸⁷.*

3.LEID/SOFFERENZA

⁸³ Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, *Ricerche filosofiche sulla essenza della libertà umana*, Laterza, Bari-Roma 1974, p. 80.

⁸⁴ F. W. Nietzsche, *Poesie*, cit., *Lamento di Arianna*, v. 24, p. 59.

⁸⁵ J. C. F. Hölderlin, *Le liriche*, cit., *Al genio dell'audacia – Inno [Der Genius der Kühnheit – Eine Hymne]*, p. 147.

⁸⁶ F. W. Nietzsche, *Ditirambi di Dioniso – Poesie pstume (autunno 1888)*, cit., *Il bronzeo silenzio [Das eherne Schweigen]*, vv. 5-6-7, p. 99 .

*Il piacere del mondo, l'ho gustato.
Le ore della giovinezza sono
dileguate, da tempo, molto tempo.
[...] Io non sono, non ho più gioia di vivere*

(Hölderlin, *Il piacere del mondo...*)

Non sarà inutile, all'interno di questa Prefazione, analizzare i vari significati – etimologici, culturali e filosofici – che stanno alla base di questo concetto oscuro, latore di plurime ed equivoche interpretazioni, poiché

non sono i fatti in sé che turbano gli uomini, ma i giudizi che gli uomini formulano sui fatti⁸⁸.

Per citare ancora Giacomo Leopardi (che a sua volta riprende Orazio⁸⁹) e, insieme a lui, Paul Valery, ci sia concesso di affermare che

la felicità è un sogno, solo il dolore è reale

e

*le Temps scintille et le Songe est savoir*⁹⁰.

È per questo motivo che una riflessione perspicua sul tema della *Compassione* e del *conpatire* non può che essere risolta, a mio parere, in un *Trionfo della sofferenza*, inteso però come totale superamento della visione schopenhauriana del *mondo*, negativa e passiva – secondo la quale “sofferenza e male” risultano essere l’elemento dinamico e “affermativo” del mondo stesso, ossia il fenomeno e morale e fisico di maggior rilievo – a favore dell’intimo nesso di sofferenza e gioia e dell’affermazione assoluta della «*Gioia celeste*»⁹¹,

⁸⁷ *Ivi*, vv. 4-10, p. 91.

⁸⁸ Epitteto, *Manuale*, Garzanti, Milano 2012, § 5, p. 7.

⁸⁹ Cfr. Quinto Orazio Flacco, *Odi*.

⁹⁰ Cfr. Paul Valery, *Il cimitero marino* [“Scintilla il Tempo e il Sogno cognizione”].

⁹¹ G. Leopardi, *Canti*, cit., XXVI. *Il pensiero dominante*, v. 28, p. 178.

lo «*sweet delight*»⁹² ossia l’“indicibile” gioia derivante, in Nietzsche, pur nel mezzo della sofferenza, dalla lucida ed emersoniana consapevolezza del proprio *Destino*⁹³.

Tuttavia, si potrebbe giudicare – a un primo approccio – che entrambe le visioni della vita si risolvano in uno stoico *amor fati*⁹⁴. Si dovrà proseguire la lettura, e giungere a un nuovo significato di questi concetti (*Sofferenza, Compassione, Gioia*), per poter risolvere tale aporia così apparentemente inestricabile e applicare infine la nostra particolare «trasvalutazione di tutti i valori»⁹⁵.

Muovendo poi dalle sacre scritture – come vi accenna anche Thoreau nel suo *Walden* – si potrebbe dire che la *Compassione* (al pari della carità) nasconde moltissimi peccati e vizi inconfessati ovvero che vi sia una compassione oltre la compassione, come vi è *una ragione oltre la ragione* – tanto che André Gide potrebbe chiederci, con lo spirito dionisiaco di Nietzsche:

Capisci il significato delle parole: *passar oltre?*⁹⁶.

Il titolo ideato e adottato per l’Epilogo di questo piccolo saggio, per l’appunto, segue questa intuizione di stampo nietzscheano, secondo la quale esiste sempre, e in ogni cosa, un lato oscuro, invisibile (“irrazionale”), che tuttavia ci fa intuire più profondamente di tanti pensieri o argomentazioni il più verace “senso” dell’oggetto del nostro interesse. In questo caso, la facciata del granitico edificio del *Mitleid*, del *con-patire* – sentimento universale che, come vedremo e come abbiamo scorto, unisce in Schopenhauer filosofia orientale e occidentale – nasconde in tutto il suo altruismo una morale egoistica; così come l’esuberante *Mitfreude* nietzscheana cela dietro la sua *maschera* (e ciò si vide in tutta la sua

⁹² William Blake, *The marriage of Heaven and Hell*, SE, Milano 2003, *Proverbs of Hell*, p. 24 [“dolce gioia”].

⁹³ Cfr. Ralph Waldo Emerson, *Condotta di vita*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli 2008, *Destino*.

⁹⁴ F. W. Nietzsche, *Ecce homo – Come si diventa ciò che si è*, cit., *Perché sono così accorto*, § 10, p. 54.

⁹⁵ *Idem*, *L’Anticristo – Maledizione del cristianesimo*, cit., § 62, p. 97.

⁹⁶ André Gide, *I sotterranei del vaticano*, Garzanti, Milano 1965, Libro secondo, *Julius de Baraglioul*, cap. II, p. 56.

tragicità nel momento della “crisi” torinese del filosofo di Röcken) un rigoglio di «*saevi dolores*»⁹⁷, uno straripare di solitudine e inquietudine, nella quale

l’angoscia della vita stessa strappa l’uomo dal centro nel quale egli è stato posto⁹⁸:

un vero e proprio *Trionfo della sofferenza*.

Se infatti Schopenhauer intende la *Compassione* (all’interno del suo sinuoso sistema filosofico) come una condivisione del dolore universale da parte dell’uomo che vede nella pena e nell’angoscia altrui l’immagine riflessa della sua eterna sofferenza, per Nietzsche il vero *con-patire* è la gioia condivisa – propria dell’*Übermensch* – grazie alla quale quest’ultimo sa e può gridare nuovamente quello stentoreo “Si!” al demone dell’eterno ritorno, che non è altro, infine, se non l’attualizzazione dell’eterna sofferenza della vita intesa da Schopenhauer.

Due vie distinte, dunque, che si risolvono soltanto per un momento, all’unisono, nella celebrazione del dolore *oltre-umano* inteso come apice della vita stessa: una *vita-dolore* immarcescibile, la cui essenza noi cogliamo solamente nel breve intervallo terreno, transeunte, della nostra effimera esistenza corporea e “*sperimentale*”.

4. COMPAGNI DI VIAGGIO

Il grande pensatore è grande perché è capace di ascoltare l’opera degli altri “grandi”, traendone ciò che vi è di più grande e trasformandolo in modo originale.

(Heidegger, *Nietzsche*)

⁹⁷ Cfr. Publio Virgilio Marone, *Eneide*, Proemio [“*terribili sofferenze*”].

⁹⁸ F. W. J. von Schelling, *op. cit.*, p. 56.

Impossibile, allora, non chiamare in *aita*, a guisa di virgiliane guide letterarie lungo questo cammino impervio attraverso le terre della morale, i due letterati che forse più di altri hanno influenzato i filosofi protagonisti del presente lavoro. Penso a Giacomo Leopardi e Fëdor Dostoevskij.

Il primo, «*unus Italarum*»⁹⁹ per qualità e profondità di pensiero, celeberrima fonte d'ispirazione di Schopenhauer per il suo cosiddetto “pessimismo cosmico”; il secondo, vera e propria folgorazione letteraria, prima che ispirazione filosofica e “religiosa”, dell'ultimo Nietzsche (che dall'ex ingegnere russo mutuerà non poche riflessioni sulla moralità e immoralità del singolo individuo: dalla intermittente compassione paternalistica del reietto Raskolnikov¹⁰⁰ alla bontà disumana del principe Myskin¹⁰¹ sino al suicidio razionale-filosofico del demone Kirillov¹⁰² «per amore del genere umano»). Insomma, Nietzsche sembra avvertire con Dostoevskij – consciamente e inconsciamente – un rapporto di profonda congenialità, come scrive lo stesso filosofo di Röcken in una lettera all'amico Overbeck:

L'istinto dell'affinità [...] si è fatto immediatamente sentire, la mia gioia è stata straordinaria¹⁰³.

Si rammenti, infatti, per esempio, quel mirabile passo de *I fratelli Karamàzov*, dove Ivan esprime così il suo pensiero:

Supponiamo, per esempio, che io possa soffrire profondamente, ma un altro uomo non potrà mai sapere fin dove arrivi la mia sofferenza perché lui è altro da me, e, soprattutto, perché di rado una persona è disposta a riconoscere *la sofferenza altrui* [corsivo mio] (quasi si trattasse di un punto d'onore). [...] E poi c'è sofferenza e sofferenza: una sofferenza degradante, che mi umili [...] il mio benefattore potrà anche ammettere in me, ma una sofferenza un poco più elevata, come quella per un'idea, per esempio, l'ammetterò solo in casi eccezionali, magari perché, guardandomi scopre che non ho affatto il viso che dovrebbe avere, nella sua fantasia, un uomo che soffre, per

⁹⁹ Cfr. Gaio Valerio Catullo, *Liber*, Carme 1, v. 5.

¹⁰⁰ Protagonista del romanzo *Delitto e castigo* [NdA].

¹⁰¹ Protagonista del romanzo *L'idiota* [NdA].

¹⁰² Uno dei protagonisti del romanzo *I demoni* [NdA].

¹⁰³ F. W. Nietzsche, *Al di là del bene e del male – Preludio di una filosofia dell'avvenire*, cit., Nota introduttiva (di Mazzino Montinari).

esempio, per una tale idea. E così mi priverà subito dei favori che mi ha reso, e non lo farà neppure per cattiveria d'animo¹⁰⁴.

Risulta innegabile una fortissima commessura tra i due intellettuali – tanto che persino Camus (discepolo sia del pensatore tedesco sia dello scrittore russo) non esita ad accostarli come due “fratelli nichilisti”:

Fino a Dostoevskij e a Nietzsche la rivolta si erige contro una divinità crudele e capricciosa [...]. Dostoevskij con l'immaginazione, e Nietzsche di fatto, estenderanno smisuratamente il campo della rivolta del pensiero, e chiederanno dei conti allo stesso dio d'amore. Da Nietzsche, Dio sarà considerato morto nell'animo dei contemporanei. Egli volgerà allora i suoi attacchi, come il suo predecessore Stirner, contro l'illusione di Dio che si attarda, sotto le apparenze della morale, nello spirito del secolo¹⁰⁵.

Questa luminosa tetrade (Schopenhauer e Leopardi, Nietzsche e Dostoevskij) – attorniata dal simposio dei grandi spiriti “indocili” e onesti, come Aristotele, Machiavelli, Montaigne, La Rochefoucauld, Blake, Emerson, Thoreau e Mishima – le cui parole d'ordine furono *Fato*, *Volontà* e *Potenza*, ma anche *Libertà*, *Desiderio* e *Azione*, ci guiderà, sotto lo sguardo vigile e serio di Thomas Mann e della sua *Nobiltà dello spirito...* Insieme, poi, agli appassionati studi e alle precise riflessioni di Martinetti¹⁰⁶ (in riferimento al pensiero etico di Schopenhauer), di Salomé, Jaspers e Heidegger (preclari interpreti nietzscheani) percorreremo il lungo viaggio dall'*autocoscienza* e auto-cognizione del dolore fino al maestoso *Trionfo della sofferenza*. Perché è proprio questo trionfo abbacinante che ad una sola voce, seguendo vie traverse e antitetiche, annunziano, come fossero però agli antipodi, i due pensatori tedeschi – Schopenhauer, al banchetto del dolore, della *compassione* e della “*noluntas*”, Nietzsche nell'ebbrezza eroica del divenire e del «pessimismo *dionisiaco*»¹⁰⁷.

Ancora una volta, vi è una sofferenza oltre la sofferenza, e un dolore oltre il dolore, più imo e più cupo; e tuttavia, dopo quel dolore, avanzando sino alla soglia della platonica spelonca, ecco che si scorgerà la luce e si proverà una «*Gioia celeste*»¹⁰⁸ unica e tragica

¹⁰⁴ F. M. Dostoëvskij, *I fratelli Karamàzov*, Mondadori, Milano 2009, vol. I, parte seconda, Libro quinto, *Pro e contro*, cap. IV. *La rivolta*, p. 328-329.

¹⁰⁵ A. Camus, *op. cit.*, *La rivolta metafisica*, p. 43.

¹⁰⁶ Piero Martinetti, filosofo piemontese della religione e pensatore metafisico; mi riferisco al suo saggio omonimo *Schopenhauer* [NdA].

¹⁰⁷ F. W. Nietzsche, *La gaia scienza – Idilli di Messina, Ivi*, Libro quinto, af. 370. *Che cos'è il romanticismo?*, p. 360.

¹⁰⁸ G. Leopardi, *Canti*, cit., XXVI. *Il pensiero dominante*, v. 28, p. 178.

(ineluttabilmente malinconica) che si estende a tutto e a tutti, e che permette di sentire in modo cosmico «AL DI LÀ’ di “me” e di “te”»¹⁰⁹, “*al di là del bene e del male*” e *al di là “del Cielo e dell’Inferno”*¹¹⁰.

Avete tanto cara la vita da sacrificarle l’esistenza dello spirito? [...] Noi ora testimonieremo a tutti voi l’esistenza di un valore più alto del rispetto della vita. [...] Abbiamo intrapreso quest’azione nell’ardente speranza che voi tutti, a cui è stato donato un animo purissimo, possiate ritornare ad essere veri uomini, veri guerrieri¹¹¹.

5.IL TRIONFO DELLA SOFFERENZA

Volontà di sofferenza.

(Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*)

Ma per quale motivo o esigenza parlare – oggi, ora, sempre – di *Sofferenza e Compassione*?

Perché v’è estremo bisogno (ora come non mai) di una «volontà di sofferenza»¹¹². Perché – ne sono certo – deve esserci (e domande si ponga chi ne è sprovvisto), in ogni filosofo, una vera e propria «esigenza del dolore»¹¹³ – per usare le precise parole dell’amica di Nietzsche, Lou Salomé – una naturale inquietudine che predisponga alla perenne ricerca sofferente di un senso insensato...

¹⁰⁹ Cfr. F. W. Nietzsche, *Frammenti postumi 1881 – 1882* cit. in D. Venturelli, *Nobiltà e sofferenza*, Il melangolo, Genova 2006, *DOLORE E PROBLEMA DEL SENSO IN FRIEDRICH NIETZSCHE*, § 5. *Ermeneutica della sofferenza*, p. 41.

¹¹⁰ Titolo dell’Intermezzo alla presente tesi [NdA].

¹¹¹ Y. Mishima, *Lezioni spirituali per giovani samurai*, Feltrinelli, Milano 2011, *Proclama*, p. 126.

¹¹² Icastico pensiero dello *Zarathustra* cit. in E. Bertram, op. cit., *Filottete*, p. 197 [NdA].

Ho deciso di affrontare il tema, filosoficamente assai rilevante, della sofferenza (in tutte le sue versicolori accezioni) declinandolo anche secondo il paradigma della compassione e, dunque, anche del *soffrire-con-l'altro*, seguendo i passi sicuri del professor Venturelli – che ringrazio per avermi introdotto con seria passione allo studio profondo e attento dell'ambito morale *in toto*, con particolare attenzione all'opera e al pensiero di Friedrich Nietzsche. Il tema del presente lavoro, infatti, rimanda in qualche modo a un suo delizioso saggio sul medesimo argomento¹¹⁴ ed è volto a sottolineare l'importanza sia del dolore – subito e inflitto – come fondamento di tutto il castello etico della filosofia occidentale, sia di una «*Gioia celeste*»¹¹⁵ che pare appannaggio, più che dei grandi moralisti, degli “immoralisti” come Nietzsche, nel momento stesso in cui essi celebrano un vero e proprio *Trionfo della sofferenza*. La scelta del titolo dell'Introduzione, dell'Intermezzo e dell'Epilogo, altisonanti e teatrali, risiede per l'appunto nella profonda convinzione che queste *souffrances* (subite ovvero inflitte, come vedremo infine) in forma di malattia, dolore, abbandono o rifiuto sarebbero – io credo – le nostre esperienze più autentiche, più durature e veraci.

Se è vero infatti che l'esito della nostra esistenza, seguendo l'adagio di Schopenhauer (che ricorda da vicino, nell'*incipit* del libro quarto de *Il mondo come volontà e rappresentazione*, un certo spirito socratico-platonico)

lo dà l'essenza più intima dell'uomo medesimo, il demone che lo guida e che non lo ha scelto, ma che da lui è stato scelto¹¹⁶,

e se risulta altrettanto esatto, inoltre, il fatto che

la vera considerazione filosofica del mondo, ossia quella che c'insegna a conoscere l'essenza intima, e ci conduce così di là dal fenomeno, è appunto quella che non chiede il *donde* e il *dove* e il *perché*, ma sempre e in tutto domanda il *che cosa* [corsivo mio] del mondo¹¹⁷,

¹¹³ Titolo della presente introduzione, preso a prestito dalla felice formula contenuta in L. Andreas-Salomé, *Friedrich Nietzsche in seinen Werken (Friedrich Nietzsche)*, ES, Milano 2009, § I. LA SUA NATURA, p. 26 [NdA].

¹¹⁴ Mi riferisco all'opera *Nobiltà e sofferenza*, concernente alcune problematiche che circondano e completano la filosofia del pensatore, poeta e filologo di Röcken [NdA].

¹¹⁵ G. Leopardi, *Canti*, cit., XXVI. *Il pensiero dominante*, v. 28, p. 178.

¹¹⁶ A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., § 53, p. 301.

¹¹⁷ *Ibidem*.

allora il nucleo esistenziale dell'individuo che è “sofferenza positiva”, diviene realmente quel momento che sfiora e talora distrugge e talaltra rinnova il nostro spirito più recondito.

Si pensi un poco, per esempio, a cosa sia sempre stata ogni filosofia se non rimedio o terapia contro un primevo abbandono, un torto subito ovvero un assoluto “*mal di vivere*”; Nietzsche confessa infatti:

come rimedio a tutto, per così dire alla vita *e* alla morte, ho elaborato [...] questi pensieri¹¹⁸...

Una avita sofferenza, dunque, la cui particolare scaturigine può avere avuto luogo dalle più diverse contingenze: l'ostracismo di un'intera comunità (è il caso di Spinoza¹¹⁹), un padre morto prematuramente (come nel caso di Nietzsche), una bassa origine sociale (si vedano le storie di Muratori¹²⁰, Kant e Camus¹²¹) o un “vizio assurdo” (come quello di Dostoevskij e Pavese¹²²). Si faccia attenzione, tuttavia: codesta non è una frettolosa analisi psicologica dell'interesse filosofico di alcuni pensatori per l'eterno tema della sofferenza e della compassione, bensì un percorso completo che muove dalle motivazioni ancestrali dell'inizio del filosofare *in nuce* per giungere alle estreme conclusioni etiche sulla conquista di una serafica gioia *sopra, con e al di là* del dolore.

È il momento dell'intimo dolore (ovvero del dolore profondo, della malattia e della insanità mentale) a rivelare in tutto l'essenza dell'uomo e la sua umanità più profonda ed ambigua (ancora, il *Ren* caro a Confucio) dacché qui il dolore diviene

mezzo di conoscenza superiore, [...] strumento d'elevazione e trascendimento della forma attuale dell'uomo¹²³,

¹¹⁸ F. W. Nietzsche, *Lettera a Lou Salomé*, Tautenburg, 3 luglio 1882, in *Mia venerata. Lettere d'amore*, cit.; nella lettera Nietzsche si riferisce alla sua raccolta d'aforismi *La gaia scienza* – allora in corso di stampa [NdA].

¹¹⁹ Spinoza fu bandito dalla comunità ebraica di Amsterdam per il suo pensiero filosofico ritenuto immorale e blasfemo [NdA].

¹²⁰ Ludovico Antonio Muratori, storiografo e numismatico italiano della prima metà del diciottesimo secolo [NdA].

¹²¹ Ludovico Muratori, Immanuel Kant e, soprattutto, Albert Camus crebbero in condizioni non molto agiate [NdA].

¹²² Mi riferisco alla ludopatia di Dostoevskij e al verso della popolare poesia di Pavese *Verrà la morte e avrà i tuoi occhi* [NdA].

¹²³ D. Venturelli, *Nobiltà e sofferenza*, op. cit., *DOLORE E PROBLEMA DEL SENSO IN FRIEDRICH NIETZSCHE*, § 5. *Ermeneutica della sofferenza*, pp. 41-42.

essendo proprio la sofferenza scritta e comunicata al mondo, intrisa di “amore vitale e pensiero esiziale”, che sola, tra le varie regine dell’etica, può essere accettata

come origine nascosta e come presupposto necessario di tutto ciò che è *spirito*¹²⁴.

La filosofia risulta dunque manifestazione e condivisione della sofferenza esistenziale.

E tuttavia, dal momento che, osservando e compulsando gli esaustivi stralci di alcune missive di Nietzsche, si può affermare con sicurezza che “la vita è un non-senso” e che l’uomo non soffre della sofferenza in sé ma dell’assenza del senso (o della comprensione) di questa sofferenza – ebbene, allora, seguendo Omero, allorché canta che il dolore umano è stato *voluto* da infidi dèi per il trastullo di vanitosi poeti, posso dichiarare la mia ferrea convinzione che, in questa ottica morale, la filosofia si risolverebbe nell’oggettivazione creativa della sofferenza del singolo.

Ed è proprio questa filosofia-sofferenza – questa *filosofia-del-dolore* – che vuole e deve necessariamente trionfare lungo la “*via della sofferenza*”. Trionfare non già (o non soltanto) *sopra* la sofferenza, ma anche *con, della e nella* sofferenza. Avendo infatti la meglio sul dolore, in quanto sentimento interno ed astratto – precipuo elemento immanente e innato dell’essere umano – ed essendo *questa* stessa filosofia, come detto, dolore palesato ed oggettivato, essa si rivela pura sofferenza, destinata ad un luminoso e, schopenhauerianamente parlando, “negativo” trionfo.

6.FILOSOFIE MORALI

...l’etica non può estendersi al di là dei confini dei doveri che l’uomo ha verso sé stesso e verso gli altri.

¹²⁴ Ivi, § 1. *Il rapporto esistentivo con la malattia e col dolore*, p. 11.

(Kant, *La metafisica dei costumi*)

Allorché, come è stato accennato, ci si accinge a parlare di *Mitleid*, di questo sentimento e di questo “fatto morale”, è doveroso scinderlo e sezionarlo in più parti: non solo ponendo attenzione al già citato *con-patire* (ossia il vero soffrire-con-l’altro) e al nietzscheano *con-gioire*, verbo simbolo del grandioso manifesto della sua *Gaia scienza* – figlia del provenzale «*Gai saber*»¹²⁵. Occorre, dicevamo, compulsare altresì i plurimi significati di tutti i rapporti morali o etici della vita quotidiana nel mondo della sofferenza: dall’*uno-per-l’altro* all’*uno-contro-l’altro* e dall’*uno-con-l’altro* all’*uno-senza-l’altro*, dei quali si parlerà lungo tutto il corso dell’opera e segnatamente nella parte prima.

Una volta, dunque, esaminate le varie sfaccettature di un così vasto universo morale, con la plurimillennaria tradizione che reca necessariamente con sé, si capirà meglio – io credo – la ragione per cui risulta ancora e sempre fondamentale una ricerca acconcia e “appassionata” del sentimento morale, amorale e immorale del *Mitleid*. Nella società odierna, spesso definita sociologicamente gravida di una “solitudine condivisa” (lungo l’eco della «Lonely crowd»: la teoria sociale di Riesman¹²⁶) nella quale l’individuo rimane costantemente in un rapporto sempre mediato e asettico con i suoi simili – altrettanto isolati sebbene ricchi di interazioni sociali – appare innegabile il valore che una vicendevole compassione (qui, tuttavia, intesa davvero come universale *Mitleid*) può e deve possedere nei rapporti sociali e, di conseguenza, morali. E, soprattutto, il ruolo che essa deve e può svolgere in un tale contesto critico di abbandono del significato profondo di qualsivoglia sentimento etico o azione morale tra individui senzienti della stessa specie.

Il nucleo del *con-patire* è ciò che più di tutti forma, in generale, lo studio della cosiddetta “filosofia morale” («the science of human nature»¹²⁷). Secondo Kant, a tal proposito,

nell’etica, intesa come filosofia pura fondata sulla legislazione interna, i rapporti morali dell’uomo con l’uomo sono i soli che possano essere comprensibili per noi [...]. E [...] l’etica non può estendersi al di là dei confini dei doveri che l’uomo ha verso sé stesso e verso gli altri¹²⁸;

¹²⁵ Motto provenzale dal quale Nietzsche trae, appunto, il titolo della “sua” *Gaia scienza* [NdA].

¹²⁶ Teoria del sociologo David Riesman, contenuta nel trattato eponimo *The Lonely crowd – La folla solitaria*, Il Mulino, Milano 2009 [NdA].

¹²⁷ David Hume, *Ricerca sull’intelletto umano*, Editori Laterza, Roma-Bari 2009, Sezione prima: *Le differenti specie di filosofia*, p. 2 [“la scienza della natura umana”].

dacché il rischio morale sarebbe di perdere, nietzscheanamente, la misura del giudizio etico. E, come ben sappiamo,

non c'è limite alcuno, una volta al di là della misura¹²⁹.

In particolare, poi, si tocca qui il pensiero dei due filosofi tedeschi che, indirettamente (Schopenhauer) e direttamente (Nietzsche), hanno plasmato come nessun'altra personalità – a guisa di demiurghi dell'etica – lo *Zeitgeist* del secolo ventesimo. Tale rigogliosa ed esuberante «olla podrida»¹³⁰ filosofica sarà oggetto di questa – è mia speranza – ricca e coraggiosa, ancorché agile e dinamica dissertazione.

Spero, infine, che il lettore che si accosterà a quest'opera (chiunque egli sia)

leggerà il mio nome e sarà subito convinto che, qualunque cosa si trovi in questo scritto, l'autore ha da dire qualcosa di serio e di penetrante [...] ¹³¹.

Ho inteso inoltre, mercé questo mio intelletto vagabondo – meno intensivo che estensivo – aggiungere e inserire, oltre alle varie citazioni di classica e moderna letteratura (mia giovanile passione nonché imperituro sostegno dei grandi pensatori, da Montaigne a Schopenhauer) non pochi versi poetici. Essi – da sempre – hanno aiutato molti discepoli nell'intendere la filosofia e la filosofia stessa nel suo farsi intendere meglio, in una sorta di lirico usbergo – *di una capanna poetica*¹³². Poiché, come scrivevano Shelley e Mallarmé,

i poeti sono i sacerdoti di un'ispirazione misteriosa¹³³

e

Del sempiterno azzurro la serena ironia

¹²⁸ Immanuel Kant, *La metafisica dei costumi*, Editori Laterza, Lecce, 2013, CONCLUSIONE, *Annotazione finale*, p. 373.

¹²⁹ Epitteto, *op. cit.*, § 39, p. 31.

¹³⁰ Cfr. Eugenio Montale, *Satura, A tarda notte*.

¹³¹ F. W. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, cit., Prefazione a Richard Wagner, p. 19.

¹³² Novalis, *op. cit.*, V., p. 79.

¹³³ Cfr. la poesia di Percy Bysshe Shelley, *In difesa della poesia* [NdA].

*Perséguita, indolente e bella come i fiori,
Il poeta impotente di genio e di follia
Attraverso un deserto sterile di Dolori*¹³⁴.

Epperò, non indugiamo oltre; è ora di salpare verso questa antica – ma sempre nuova – regione morale. E ancora una volta, risuona nell’aria e tra queste pagine il tonitruante urlo di gioia del pensatore di Röcken – ancora una volta, o esploratori indocili, o “nuovi filosofi!” affrettiamoci «alle navi»¹³⁵!

Questo è l’inno dell’«esigenza del dolore».

Questa è *La via della sofferenza*.

Questo è *Il Trionfo della sofferenza*.

*O meriggio della vita! Tempo solenne!
O giardino d’estate!
Inquieta felicità di stare e scrutare e aspettare –
Gli amici attendo, giorno e notte pronto,
Dove siete, amici? Venite! È tempo! È tempo!*¹³⁶

¹³⁴ Cfr. la poesia di Stéphane Mallarmé, *L’Azur*.

¹³⁵ F. W. Nietzsche, *La gaia scienza – Idilli di Messina*, cit., parte quarta: af. 289. *Alle navi!*.

¹³⁶ F. W. Nietzsche, *Al di là del bene e del male – Preludio di una filosofia dell’avvenire*, cit., epodo *Da alti monti*.

PARTE PRIMA

ARTHUR SCHOPENHAUER
SOFFERENZA E COMPASSIONE

I.I

Sofferenza e compassione

I.L'AMORE PER L'UOMO

...anche nell'amare un uomo bisogna essere certamente sé stessi.

(Kierkegaard, Timore e tremore)

*Qui su l'arida schiena
 Del formidabil monte
 Sterminator Vesevo,
 La qual null'altro allegra arbor nè fiore,
 Tuoi cespi solitari intorno spargi,
 Odorata ginestra,
 Contenta dei deserti. Anco ti vidi
 De' tuoi steli abbellir l'erme contrade
 Che cingon la cittade
 La qual fu donna de' mortali un tempo,
 E del perduto impero
 Par che col grave e taciturno aspetto
 Faccian fede e ricordo al passeggero.
 Or ti riveggo in questo suol, di tristi
 Lochi e dal mondo abbandonati amante,
 E d'afflitte fortune ognor compagna.
 Questi campi cosparsi
 Di ceneri infeconde, e ricoperti
 Dell'impetrata lava,
 Che sotto i passi al peregrin risona;
 Dove s'annida e si contorce al sole*

*La serpe, e dove al noto
 Cavernoso covil torna il coniglio;
 Fur liete ville e colti,
 E biondeggiar di spiche, e risonaro
 Di muggito d'armenti;
 Fur giardini e palagi,
 Agli ozi de' potenti
 Gradito ospizio; e fur città famose
 Che coi torrenti suoi l'altero monte
 Dall'igneo bocca fulminando oppresse
 Con gli abitanti insieme. Or tutto intorno
 Una ruina involve,
 Dove tu siedi, o fior gentile, e quasi
 I danni altrui commiserando, al cielo
 Di dolcissimo odor mandi un profumo,
 Che il deserto consola. A queste piagge
 Venga colui che d'esaltar con lode
 Il nostro stato ha in uso, e vegga quanto
 E' il gener nostro in cura
 All'amante natura. E la possanza
 Qui con giusta misura
 Anco estimar potrà dell'uman seme,
 Cui la dura nutrice, ov'ei men teme,
 Con lieve moto in un momento annulla
 In parte, e può con moti
 Poco men lievi ancor subitamente
 Annichilare in tutto.
 Dipinte in queste rive
 Son dell'umana gente
 Le magnifiche sorti e progressive.*

Ho scelto la “*Ginestra*” di Leopardi quale simbolo dell’estremo appiglio dell’umanità contro la sofferenza eterna: estremo poiché sempre sopravvive, nel pensiero di Leopardi come in quello di Schopenhauer, questo speranzoso fiore del deserto, a ricordare all’*Uomo* (l’uomo *toto caelo*, il *non-morente*, di Feuerbach) che la specie umana può e deve sentirsi unita nelle tempeste dell’esistenza e superare gli odi e i dolori, rifugiandosi, all’uopo, nella pietà – «ovvero l’illuminazione interiore e la virtù»¹³⁷ – e nella compassione universale.

La *Ginestra*, dunque, quale forma di

¹³⁷ Gottfried Wilhelm von Leibniz, *Saggi di teodicea – Sulla bontà di Dio, la libertà dell’uomo e l’origine del male*, BUR, Milano 1997, Prefazione, p. 41.

compassione per il destino dell'umanità intera [corsivo mio], la quale è in potere d'un fato di morte in cui ogni vita, per quanto attiva e ricca d'azioni dovrà spegnersi e ridursi al nulla¹³⁸,

– così che:

*È funesto a chi nasce il dì natale*¹³⁹; *In questo giorno nasci per essere annientato*¹⁴⁰,

*poiché il delitto più grande
dell'uomo è l'esser nato*¹⁴¹

e

[...] *una volta tramontata la nostra breve luce
dobbiamo dormire un'unica, notte infinita*¹⁴².

Potrebbero quasi apparire come un riflesso di tale ferale consapevolezza schopenhaueriana l'essere per la morte e la gettatezza dell'uomo teorizzati – con i dovuti *distinguo* – da Martin Heidegger. Cosa, infatti, può sembrare questo mutuo amore dell'umanità intera se non un severo e autocosciente commiserare e commiserarsi, di fronte al destino di morte e nulla che da sempre e per sempre attanaglia l'Uomo (in questo caso l'uomo morente, ben lontano dal feticcio feuerbachiano)? L'analitica esistenziale di Heidegger e la filosofia della compassione e della sofferenza di Schopenhauer potrebbero dunque toccarsi nell'*Augenblick*¹⁴³ etico della “cura”, dell’“esser-sempre-mio”, del prendersi e dell'aver cura (quella *Cura*¹⁴⁴ che, come recita la favola di Igino, «*per prima diede forma a questo essere*»¹⁴⁵, ossia l'*homo-humus*)? Sarebbe possibile per loro incontrarsi nella cura dell'Uomo come oggetto precipuo della riflessione filosofica morale? Io credo di sì.

Lo stesso Schopenhauer sovente afferma che, a suo avviso,

¹³⁸ A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., § 67, p. 408.

¹³⁹ G. Leopardi, *Canti*, cit., XXIII. *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*, v. 143, p. 170.

¹⁴⁰ Sofocle, *Edipo re*, Primo episodio, Mondadori, Milano 1997, p. 53.

¹⁴¹ C. de la Barca, op. cit., Atto primo, Scena seconda, p. 11.

¹⁴² Catullo, op. cit., Carme 5, vv. 5-6 [traduzione mia, NdA].

¹⁴³ “Istante” [NdA].

¹⁴⁴ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., § 42. *Riconferma dell'interpretazione esistenziale dell'Esserci come Cura in base all'autointerpretazione preontologica dell'Esserci*, p. 241.

¹⁴⁵ *Ibidem*.

il fondamento della morale si trova in ultima analisi in quella verità espressa [...] con la formula mistica permanente [...] (“ciò sei tu”) che viene espressa riferendosi a ogni essere vivente¹⁴⁶.

E quando allora Heidegger afferma che

il desiderare è una modificazione esistenziale del progettarsi comprendente che, decaduto nella deiezione, è solo un vagheggiamento di possibilità¹⁴⁷,

non fa altro che proseguire una certa critica alla cieca *voluntas* («la volontà considerata in se stessa è incosciente: è un cieco, irresistibile impeto»¹⁴⁸; «non un cosciente ma un presago volere»; «cieca forza naturale»¹⁴⁹), propria di Schopenhauer che, come abbiamo già avuto modo di vedere, intende mostrare come

la natura della soddisfazione, del godimento, della felicità consiste soltanto nella scomparsa della privazione e del dolore [...]. Bisogno e desiderio sono quindi condizione di ogni godimento¹⁵⁰;

è il medesimo processo mirabilmente descritto nel geniale *incipit* de *La persuasione e la rettorica*, dove Michelstaedter vede l'uomo come “un peso”, il quale

in nessun punto raggiunto fermarsi lo accontenta e vuol pur scendere, ché il prossimo punto supera in bassezza quello che esso ogni volta tenga. E nessuno dei punti futuri sarà tale da accontentarlo [...]; ma ogni volta fatto presente, ogni punto gli sarà fatto vuoto d'ogni attrattiva non più essendo più basso; [...] sempre lo tiene un'ugual fame del più basso, e infinita gli resta pur sempre la volontà di scendere. –

Che se in un punto gli fosse finita e in un punto potesse *possedere* l'infinito scendere dell'infinito futuro – in quel punto esso non sarebbe più quello che è: *un peso*¹⁵¹.

E di nuovo, pertanto, conclude Heidegger:

¹⁴⁶ A. Schopenhauer, *Parerga e paralipomen*, cit., vol. II, cap. VIII, *Sull'etica*, af. 115, p. 289.

¹⁴⁷ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., § 41. *L'essere dell'esserci come cura*.

¹⁴⁸ A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., § 54, p. 305.

¹⁴⁹ *Ivi*, p. 136.

¹⁵⁰ *Idem*, *Il fondamento della morale*, Editori Laterza, Bari 2011, III. *Fondazione dell'etica*, § 16. *Formulazione e dimostrazione dell'unico genuino impulso morale*, p. 215.

¹⁵¹ Carlo Michelstaedter, *La persuasione e la rettorica*, Adelphi, Milano 1986, parte prima, *Della persuasione*, p. 39.

Volere e desiderare, sul piano ontologico, sono necessariamente radicati nell'Esserci in quanto Cura¹⁵²; questo vagheggiamento chiude le possibilità; ciò che nel desiderante vagheggiare "ci" è, diventa il mondo effettuale. Ontologicamente, il desiderare presuppone la cura¹⁵³.

Per entrambi i filosofi, insomma, sulla scia di Schelling – allorché afferma che

il volere dell'uomo è il germe nascosto nell'eterno desiderio di Dio presente ancora soltanto nel fondamento¹⁵⁴; il volere dell'uomo è da considerarsi come un fascio di forze viventi¹⁵⁵

– non sussiste alcuna volontà isolata, solipsistica e indipendente; al contrario, come per Heidegger il volere, «l'impulso a vivere»¹⁵⁶ è fondato sulla cura, così per Schopenhauer

ciò che la volontà sempre vuole è la vita, appunto perché questa non è altro che il manifestarsi di quel volere per la rappresentazione [...]¹⁵⁷.

Uniti entrambi nel segno di un desiderio perennemente inappagato e, anzi, continuo latore di sofferenze. Dacché, come dice il poeta,

la [...] maggioranza di amor proprio importa maggior desiderio di beatitudine, e però maggiore scontento e affanno di esserne privi, e maggior dolore delle avversità che sopravvengono¹⁵⁸.

Pertanto – quantunque l'analitica esistenziale di Heidegger non lasci, almeno in apparenza, grande spazio a una vera *compassione* (un puro *Mitleid*) – sembra chiaro, da un lato, il riferimento a un "mondo come volontà" schopenhaueriano e, dall'altro, l'idea dell'uomo e del suo destino (il destino esistentivo del *Dasein*) come il centro di questo quadro esistenziale ed "esistenzialista". Come cantava Alfieri (un esistenzialista *ante litteram*) occorre

indivisibil fare il il destin nostro¹⁵⁹...

¹⁵² M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., § 41. *L'essere dell'esserci come cura*, p. 236.

¹⁵³ *Ibidem*.

¹⁵⁴ F. W. J. von Schelling, *op. cit.*, p. 36.

¹⁵⁵ *Ivi*, p. 39.

¹⁵⁶ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., § 41. *L'essere dell'esserci come cura*, p. 236

¹⁵⁷ A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., § 54, p. 305.

¹⁵⁸ G. Leopardi, *Operette morali*, cit., *Dialogo della Natura e di un'Anima*, p. 66

Compassione e cura, in questo caso, si unirebbero nell'amplesso creativo per una filosofia dell'esistenza. Una filosofia dell'esistenza che – «*finché il Sole risplenderà su le sciagure umane*»¹⁶⁰ – stringerebbe a sé Schopenhauer, Leopardi e Heidegger: così diversi e lontani nella forma dell'esposizione del loro differente pensiero, eppure così vicini e affini nel contenuto di queste idee. Al centro del loro disegno etico e ontologico persisterebbe a stare l'*Uomo*¹⁶¹, e l'amore che per esso l'umanità stessa è obbligata a provare. È una filosofia del "buon cuore" («giacché a cuor gentil pietà corre veloce»¹⁶²), una filosofia che possiede nella sofferenza universale – una sorta di *totales Leid* – nella compassione e nella cura per e dell'*Uomo*, il proprio fulcro vitale (esistentivo ed esistenziale).

*E piango per voi
[...] pensando alla dura vita
che dovrete trascorrere tra gli uomini.
Sempre, dalle brigate di compagni,
dalle feste, tornerete piangenti alla vostra casa*¹⁶³

2.LA SOFFERENZA UNIVERSALE

*Vidi e conobbi assai, là dove segue
Odio al dolor compagno; e doloroso
Io vivo, e tal morirò.*

(Leopardi, *La vita solitaria*)

¹⁵⁹ Vittorio Alfieri, *Agamennone*, BUR, Milano 1994, Atto primo, Scena prima, v. 140, p. 76.

¹⁶⁰ U. Foscolo, *Tutte le poesie*, Rizzoli, Milano 1952, *De' Sepolcri*, v. 295.

¹⁶¹ Per quanto riguarda "l'umanesimo" di Heidegger, rimando alla sua *Lettera sull'umanesimo*, nella quale, invero, le espressioni dichiaratamente anti-umanistiche e l'identificazione dell'*Esserci* con "il custode dell'essere", hanno a mio avviso lo scopo di elevare l'uomo più di quanto ogni presunto umanesimo abbia mai fatto [NdA].

¹⁶² Geoffrey Chaucer, *I racconti di Canterbury*, Mondadori, Milano 2012, p. 31.

¹⁶³ Sofocle, *Edipo re*, cit., p. 189.

Approfondiamo subito il tema di questa sofferenza universale (condivisa e solidale) che per Schopenhauer, in una parola, si trasforma immantinentemente nella condivisione e nella comprensione di tale dolore cosmico: il *Mitleid*, la compassione,

il fenomeno [...] della immediata partecipazione, indipendente da ogni altro riguardo, alla sofferenza di un *altro* [corsivo mio]¹⁶⁴

– e, in linea di principio, di tutti gli *altri*; anzi, di tutti gli esseri viventi (animali, come vedremo, inclusi).

Il senso di questa sofferenza universale (che mi piace continuare a chiamare *totales Leid*, sia in riferimento, naturalmente, a Schopenhauer, sia a Leopardi e finanche ad Heidegger) ha domicilio in un tempo lontanissimo – al quale si riferiva già Cicerone allorché scriveva «*in miseriam nascimur sempiternam*»¹⁶⁵ – e lo si può rintracciare in tutte le opere e in tutto il pensiero del filosofo di Danzica, così come nella immensa produzione filosofico-poetica del cantore di Recanati. Ma perché, coevi e contemporanei, questi grandi pensatori sentirono così pesante il fardello della vita, il «peso più grande»¹⁶⁶ – come direbbe il Nietzsche dell’eterno ritorno? Perché fu così impellente, per loro, il bisogno di espletare un pensiero, non già semplicemente e romanticamente «pessimistico»¹⁶⁷ (come vorrebbe una nota critica nietzscheana, che avrà un ruolo per noi fondamentale), bensì al contempo tenacemente vitale, fiero e indocile, anche nella sua – o loro – battaglia infinita contro la “dura nutrice”¹⁶⁸ (la Natura, il Mondo: «*cuna y sepulcro*»¹⁶⁹ e «*ἀτερπέα χῶρον*»¹⁷⁰) che avversa a ogni istante l’*Uomo*, la sua aspirazione alla felicità e la sua esistenza sul pianeta Terra? Ben sappiamo, infatti, che

¹⁶⁴ A. Schopenhauer, *Il fondamento della morale*, cit., III. *Fondazione dell’etica*, § 16. *Formulazione e dimostrazione dell’unico genuino impulso morale*, p. 213.

¹⁶⁵ Cfr. Marco Tullio Cicerone, *Tuscolanarum disputationum*, Libro quinto [“*siamo nati per un’eterna sofferenza*” – traduzione mia, NdA].

¹⁶⁶ Cfr. F. W. Nietzsche. *La gaia scienza – Idilli di Messina*, cit., Libro quarto, af. 341.

¹⁶⁷ *Ivi*, Libro quinto: af. 370. *Che cos’è il romanticismo?*.

¹⁶⁸ G. Leopardi, *Canti*, cit., XXXIV. *La ginestra, o il fiore del deserto*, v. 44, p. 223.

¹⁶⁹ C. de la Barca, *op. cit.*, Atto primo, Scena seconda, v. 195, p. 16 [“*culla e sepulcro*” – traduzione mia, NdA].

¹⁷⁰ Empedocle, *Frammenti e testimonianze*, Bompiani, Milano 2015, *Purificazioni*, Fr. 128 (DK 121), p. 97 [“inamabile landa”]; ho utilizzato la numerazione dei frammenti proposta da Angelo Tonelli (sulla base di quella operata da Diels-Kranz, indicata tra parentesi) [NdA].

*Al genere nostro il fato
Non donò che il morire*¹⁷¹,

e pertanto quella agognata felicità (quella “*Odorata ginestra*”) diviene patrimonio esclusivo degli *uomini superiori* di Nietzsche, gli «Iperborei»¹⁷²:

Noi abbiamo scoperto la felicità, noi conosciamo la via [...] ¹⁷³.

È una filosofia, quella di Schopenhauer, che proclama (poiché la «*Necessità governa*»¹⁷⁴) una necessità esistentiva di un *Mitleid* universale, dunque, anche in senso cosmico – seppur, paradossalmente, appannaggio esclusivo degli spiriti nobili, ossia dei *filosofi*.

Schopenhauer, pertanto, risulta davvero il ribelle metafisico camusiano, dal momento che,

protestando contro la condizione in ciò che essa ha d'incompiuto a causa della morte, e di disperso, a causa del male, la rivolta metafisica è la rivendicazione motivata di un'unità felice, *contro la sofferenza di vivere* [corsivo mio] e di morire¹⁷⁵.

¹⁷¹ G. Leopardi, *Canti*, cit., XXVIII. *A sé stesso*, vv. 12-13, p. 190.

¹⁷² F. W. Nietzsche, *l'Anticristo – Maledizione del cristianesimo*, cit., § 1, p. 4.

¹⁷³ *Ibidem*.

¹⁷⁴ Jean de La Fontaine, *Favole*, BUR, Milano 1980, vol. I, p. 173.

I.II

Il fondamento della morale

1.L'ETICA DI SCHOPENHAUER SECONDO PIERO MARTINETTI

...egli resterà sempre, come Eraclito e come Spinoza, un saggio isolato dal mondo...

(Martinetti, *Schopenhauer*)

Cediamo momentaneamente la parola a un'*auctoritas* estremamente competente in materia. Intendo infatti – nonostante Moro¹⁷⁶ sostenga che «non c'è da occuparsi dell'Italia»¹⁷⁷ – dedicare questo paragrafo a un serio studioso di Schopenhauer, ovverosia Piero Martinetti, importante figura (nell'ambito metafisico e religioso) della filosofia italiana del secolo ventesimo.

Nel suo saggio su *Schopenhauer* Martinetti traccia linee precise per una interpretazione a tutto tondo della riflessione filosofica del pensatore tedesco; concentro la mia analisi, ora, sui capitoli concernenti la sua meditazione morale.

L'*incipit* della filosofia di Schopenhauer è, secondo Martinetti, assai chiaro:

¹⁷⁵ A. Camus, *op. cit.*, *La rivolta metafisica*, p. 32.

¹⁷⁶ Ho utilizzato, ironicamente, la comune italianizzazione del nome di Thomas More (1478-1535), celebre umanista, scrittore e politico (cattolico) inglese [Nda].

¹⁷⁷ Thomas More, *L'Utopia*, Editori Laterza, Roma-Bari 2014, Libro primo, p. 41.

il punto di partenza della filosofia è il mondo dell'esperienza. [...] La filosofia deve essere empiricamente fondata: anche se essa si propone di andare poi *al di là* [corsivo mio], essa deve prendere il suo posto di partenza nell'esperienza [...] ¹⁷⁸;

e, di conseguenza, *intuendo* bene il noto carattere “metafisico” della morale schopenhaueriana, egli avanza una prima disamina della sua etica, affermando che

il diritto ha [...] alla sua origine un'intuizione morale; ma nella sua costituzione concreta è poi l'opera della ragione messa a servizio dell'*egoismo* [corsivo mio]. Nella morale invece la ragione ha una funzione sussidiaria e secondaria. La direzione essenziale è data qui dall'intuizione: i risultati delle intuizioni morali vengono poi fissati in un sapere concettuale stabile, il quale contiene in sé tutta la potenza dell'intuizione in esso fissata e può, per virtù di essa resistere alle impulsioni momentanee e dare alla condotta una linea coerente e sicura. L'elemento creativo della moralità è costituito da un sapere più alto che l'intelligenza e la ragione, da un'*intuizione ideale* [corsivo mio], che è stata caratterizzata, ma a torto, come un sapere irrazionale. [...] Egli [Schopenhauer, NdA] non ammette alcun valore metafisico alla ragione come intuizione del soprasensibile: essa è per lui una facoltà secondaria, la facoltà dei concetti. Vi può essere una condotta ragionevole unita alla più nera *malvagità* ¹⁷⁹; altro è la moralità, altro l'agire ragionevolmente ¹⁸⁰.

Ora, a questo punto, possiamo procedere verso l'esito morale che ci interessa maggiormente: la *compassione*. A tal proposito il filosofo italiano spiega che

la pietà [compassione, NdA] è già un primo grado della negazione della volontà particolare, operata da quella visione della realtà ideale che è l'intuizione morale ¹⁸¹

– ché «la pietà vera dovrebbe sapere andare oltre le convenienze» ¹⁸² – e, a proposito della negazione della volontà particolare (la schopenhaueriana *noluntas*), così scrive Martinetti:

il male radicale, che è causa di tutti gli altri mali fisici e morali, è la volontà dell'individuo separato: *questa è la colpa che porta con sé nascendo* ¹⁸³ [corsivo mio]. La dipendenza dell'intelletto dalla volontà è propriamente la disposizione intellettuale corrispondente allo stato di schiavitù, in cui la Volontà è dispersa in infiniti individui che sono in opposizione fra loro. Ma di mano in mano che

¹⁷⁸ Piero Martinetti, *Schopenhauer*, Il melangolo, Genova 2005, § II, p. 72.

¹⁷⁹ Si pensi, per esempio, alla teoria della “banalità del male” esposta da Hannah Arendt nel suo saggio omonimo, in relazione alla cristallina razionalità del burocrate nazionalsocialista Eichmann.

¹⁸⁰ P. Martinetti, *op. cit.*, § IV, p. 87.

¹⁸¹ *Ivi*, § V, p. 93.

¹⁸² G. Chaucer, *op. cit.*, p. 51.

¹⁸³ Pletorico ricordare i numerosi e possibili rimandi (per altro qui in gran parte citati) a questo tema: da *La vita è sogno* di Calderón de la Barca ai melanconici canti leopardiani, passando per il nichilismo mistico del *Manfredi* di Byron [NdA].

la conoscenza si libera, essa adempie sempre più il suo vero compito, che è di ristabilire l'unità della Volontà: nel grado più alto, alla conoscenza perfetta corrisponde la estinzione della Volontà separata, la liberazione. La giustizia, la carità, l'eroismo, tutto ciò, che vi è di grande e di nobile nella vita umana, è già una parziale *negazione di questo voler vivere egoistico* [corsivo mio] e procede dall'elevazione della conoscenza al di sopra della semplice concatenazione empirica e cioè della conoscenza intuitiva dell'unità inferiore delle volontà singole¹⁸⁴.

Tale negazione mistica della volontà schopenhaueriana è però valutata in un senso comunque dinamico e positivo (e non nichilistico) dal puntuale Martinetti:

coi mistici di tutti i tempi, Schopenhauer riconosce nell'*al di là della negazione* [corsivo mio] qualche cosa di positivo. La filosofia di Schopenhauer si chiude con una negazione, ma con una negazione che non pretende di essere un niente assoluto. È la negazione di ogni elemento fenomenico, di ogni conoscenza intellettiva: al di là di essa non vi è più che la mistica coi suoi simboli. Il concetto del nulla è sempre ancora un concetto relativo: il mondo della negazione è il nulla solo finché il mondo della rappresentazione è per noi il vero mondo. [...] Noi possiamo allora bene rappresentarci questo nulla come un oceano di pace, come un riposo profondo dell'anima¹⁸⁵.

Da questi brevi ma intensi stralci abbiamo, spero, compreso qualcosa in più del pensiero etico di Schopenhauer; procediamo, dunque, verso nuovi orizzonti aporetici di questa analisi "amorale" di *Sofferenza e Compassione*, riportando il commovente (nonché velatamente polemico) omaggio del discepolo Martinetti verso l'immortale "educatore" Schopenhauer.

Che Schopenhauer non sia per diventare mai un filosofo delle scuole è incontrovertibile: del resto lo spirito stesso del suo pensiero non si adatterebbe a questo letto di Procuste¹⁸⁶. Ma egli resterà sempre, come Eraclito e come Spinoza, un saggio isolato dal mondo, destinato ad esercitare, nei secoli, un'azione sempre più vasta¹⁸⁷.

¹⁸⁴ P. Martinetti, *op. cit.*, § VI, p. 99.

¹⁸⁵ *Ivi*, p. 101.

¹⁸⁶ Trattasi di un vetusto modo di dire: significa, letteralmente, avere uno spazio d'azione e di libertà assai risicato. È interessante sottolineare che Martinetti non ebbe un rapporto idilliaco con il mondo accademico italiano e che fu il solo professore universitario di filosofia a non prestare il giuramento di fedeltà al Fascismo [NdA].

¹⁸⁷ P. Martinetti, *op. cit.*, § VII, p. 109.

2.COMPASSIONE QUALE FONDAMENTO METAFISICO DELLA MORALE¹⁸⁸

...l'importanza morale di un'azione può esserci soltanto nella sua relazione con altri...

(Schopenhauer, *Il fondamento della morale*)

Ritorniamo al “nostro” presente.

Cominciamo ora a comprendere cosa rappresenti per Schopenhauer la *Compassione*. Secondo il filosofo di Danzica, infatti, essa sarebbe nientemeno che «il grande mistero dell'etica»¹⁸⁹. Quello stimolo, quell'impulso, quell'affetto morale (sommamente morale), perché porta a un'empatia assoluta e totale verso il bene e il male altrui, avrebbe dunque in sé qualcosa di ieratico e di incomprensibile – come, d'altro canto e corrispettivamente, qualcosa di «inspiegabile riguarda la metafisica»¹⁹⁰ (quella stessa metafisica che il suo maestro Kant aveva definito in gioventù un «oscuro oceano senza rive e senza fari»).

Se, per il *cinico* Hobbes (all'unisono con il lucido Cesare, secondo il quale «*timor misericordiam non recipit*»¹⁹¹)

la *compassione* consiste nell'immaginazione o finzione di una futura calamità per noi, derivante [...] da una maggiore probabilità che la stessa cosa possa capitare a noi¹⁹²,

per Schopenhauer, invece, il *Mitleid* è l'attiva e

¹⁸⁸ Mi riferisco, naturalmente, all'omonimo saggio di Schopenhauer *Il fondamento della morale*, nonché alla seconda parte de *La metafisica dei costumi* di Kant (*Principi metafisici della dottrina della virtù*) [NdA].

¹⁸⁹ A. Schopenhauer, *Il fondamento della morale*, cit., III. *Fondazione dell'etica*, § 16. *Formulazione e dimostrazione dell'unico genuino impulso morale*, p. 213.

¹⁹⁰ *Idem*, *Parerga e paralipomena*, cit., vol. II, cap. I, *Sulla filosofia e il suo metodo*, af. 1, p. 9.

¹⁹¹ Caio Giulio Cesare, *Le guerre in Gallia*, Mondadori, Milano 1991, Libro settimo, § 26, p. 316 [“*la paura non lascia spazio alla compassione*” – traduzione mia, NdA].

¹⁹² T. Hobbes, *Elementi di legge naturale e politica*, cit., IX. *Le passioni*, § 10, p. 48.

immediata partecipazione [...] alla sofferenza di un altro e con ciò all'impedimento o annullamento di questo dolore [...] ¹⁹³; si manifesta nel partecipare sinceramente al suo bene e al suo male e nei sacrifici *disinteressati* [corsivo mio] che per lui si fanno ¹⁹⁴.

Ora, dunque, cerchiamo finalmente di fissare i punti di questa estrema convinzione (ossia – è bene ricordarlo – che la compassione sia il vero «fondamento della morale» ¹⁹⁵).

Schopenhauer, schematicamente, partendo da due semplici assiomi vuole trovare la conferma argomentativa, la prova della sua tesi, che pone la compassione alla base del (suo) castello morale.

Procediamo, pertanto, con ordine; e chiediamoci, facendo eco al maledetto re di Tebe, «*quale natura ha il male?*» ¹⁹⁶.

Potremmo certo evitarci molte fatiche, se adottassimo lo stoicismo di Epitteto, il quale risponderebbe che «οὐδὲ κακοῦ φύσις ἐν κόσμῳ γίνεται» ¹⁹⁷; tuttavia, in questa sede, non possiamo accontentarci di siffatta sintetica soluzione, ma dobbiamo fieramente proseguire la nostra riflessione.

In primo luogo, dunque, Schopenhauer afferma – seguendo surrettiziamente l'esempio “utilitaristico” di Hobbes, quando proclama che «ogni uomo [...] chiama ciò che gli piace [...] *bene*; e *male* ciò che gli dispiace» ¹⁹⁸ – che

bene e male vogliono dire “conforme o contrario a una volontà”. Dunque ogni motivo deve avere un rapporto col bene o col male ¹⁹⁹.

In secondo luogo, egli afferma che:

Ogni azione il cui fine è il bene o il male dell'agente stesso è un'azione egoistica ²⁰⁰.

Pertanto, asserisce che

¹⁹³ A. Schopenhauer, *Il fondamento della morale*, cit., III. *Fondazione dell'etica*, p. 213.

¹⁹⁴ *Idem*, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., § 67, p. 406.

¹⁹⁵ *Id.*, *Il fondamento della morale*, cit., III. *Fondazione dell'etica*, p. 213.

¹⁹⁶ Sofocle, *Edipo re*, cit., Prologo, p. 13.

¹⁹⁷ Epitteto, *op. cit.*, § 27, p. 19 [“nell'universo non esiste la natura del male”].

¹⁹⁸ T. Hobbes, *Elementi di legge naturale e politica*, cit., VII. Il piacere, 3., p. 35.

¹⁹⁹ A. Schopenhauer, *Il fondamento della morale*, cit., III. *Fondazione dell'etica*, p. 210.

²⁰⁰ *Ibidem*.

l'egoismo e il valore morale di un'azione si escludono a vicenda. Quando un'azione ha un fine egoistico, non può avere un valore morale; se un'azione deve avere un valore morale, il suo motivo non deve essere uno scopo egoistico diretto o indiretto, vicino o lontano²⁰¹.

E, di conseguenza, conclude:

In seguito all'eliminazione [...] dei pretesi doveri verso noi stessi, l'importanza morale di un'azione può esserci soltanto nella sua relazione con altri: soltanto in riguardo a questi può avere un valore morale o essere detestabile, essere un atto di giustizia o di filantropia, come anche il contrario di entrambe²⁰².

Tuttavia, se si considerano (come egli stesso fa) “bene” e “male” come concetti equipollenti con il valore di «conforme o non conforme a una volontà»²⁰³, allora si finirà – *nolens volens* – con il ridurre i concetti di bene e male a un puro relativismo etico (non considerando che «l'essere, che costituisce il fondamento iniziale, non può mai in sé essere cattivo, perché in lui non vi è duplicità di principi»²⁰⁴), sotto l'egida interessata di un egoismo, in qualche modo, edipico – «ognuno [...] sente per sé il dolore, non per altri»²⁰⁵ – e stirneriano (vale a dire unico e individualistico): il che è ciò che Schopenhauer vorrebbe per l'appunto criticare!

Infatti, da queste “premesse”, il filosofo tedesco conclude che

il buono e cattivo [...] che [...] deve stare alla base di ogni azione o omissione come fine ultimo, o è quello dell'agente stesso o quello di un altro che partecipa passivamente all'azione²⁰⁶.

Nel primo caso, pertanto,

l'azione è necessariamente egoistica, perché ha per base un motivo interessato²⁰⁷;

²⁰¹ *Ibidem*.

²⁰² *Ivi*, pp. 210-211.

²⁰³ *Ivi*, p. 210.

²⁰⁴ F. W. J. von Schelling, *op. cit.*, p. 49.

²⁰⁵ Sofocle, *Edipo re*, cit., Prologo, p. 9.

²⁰⁶ A. Schopenhauer, *Il fondamento della morale*, cit., III. *Fondazione dell'etica*, p. 213.

²⁰⁷ *Ibidem*.

nel secondo caso, invece (quello che a questo punto ci interessa maggiormente; quello della *compassione* e dei suoi «sacrifici disinteressati»²⁰⁸),

[...] la mia azione deve aver luogo soltanto per via dell'altro, il suo bene o male deve essere il mio motivo immediato, come in tutte le altre azioni lo è il mio²⁰⁹.

Tutto questo intarsio di proposizioni e sillogismi morali crea sicuramente problema; nel prossimo paragrafo cercherò, pertanto, di proporre una originale soluzione “immorale”.

2.SCHOPENHAUER CONTRA STIRNER²¹⁰

Ecco, se io non servo più nessuna idea, nessun “essere superiore”, viene da sé che io non servo più nemmeno alcun uomo, ma in tutte le condizioni – me soltanto.

(Stirner, *L'unico e la sua proprietà*)

Arrivati a questo punto, come detto, è lecito (anzi, doveroso) porsi con Schopenhauer un'ulteriore domanda:

come è mai possibile che il bene e il male di un altro muovano direttamente, cioè come di solito soltanto i miei propri [bene e male, NdA], il mio volere, diventino dunque direttamente il motivo mio, e talvolta fino al punto da posporre più o meno il mio proprio bene e male, questa solitamente unica fonte dei miei motivi?²¹¹.

²⁰⁸ *Idem*, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., § 67, p. 406.

²⁰⁹ *Id.*, *Il fondamento della morale*, cit., III. *Fondazione dell'etica*, p. 212.

²¹⁰ Sebbene il titolo ricalchi e richiami quello dell'operetta nietzscheana *Nietzsche contra Wagner*, Schopenhauer e Stirner – a differenza di codesti personaggi – non ebbero rapporti diretti – né personali, né tantomeno accademici (Stirner era anzi considerato un “reietto” nella cultura filosofica del secolo decimonono). L'opposizione che propongo e sviluppo nuovamente, pertanto, è un mio personalissimo capriccio intellettuale ed espressamente frutto del mio tentativo di far conflagrare i due pensatori sul periglioso terreno dell'*egoismo* – concetto fondamentale sia per l'uno sia per l'altro filosofo [NdA].

²¹¹ A. Schopenhauer, *Il fondamento della morale*, cit., III. *Fondazione dell'etica*, p. 212.

Prima di passare alla risposta, vorrei ribadire una volta di più come Schopenhauer sia ben consapevole di rinnovare una concezione individuale-relativistico della volontà (e quindi della morale in sé) affermando ancora che “il mio proprio bene e male” risulta l’«unica fonte dei miei motivi»²¹². Da questa, potremmo dire, “auto-incomprensione” – come vedremo tra poco – il pensiero etico di Schopenhauer manifesta, a parer mio, l’infondatezza del suo «fondamento»²¹³ e si sgretola di fronte all’egoismo individualistico a-morale e anti compassionevole dei vari Platone, Aristotele, Machiavelli, Hobbes, Mandeville, Stirner e Nietzsche (quest’ultimo, infatti, si definisce «un terribile, terribile egoista»²¹⁴).

La risposta del filosofo di Danzica è infatti la seguente:

Evidentemente soltanto perché quell’altro diventa l’ultimo fine della mia volontà, esattamente come di solito lo sono io stesso: dunque perché direttamente *voglio il bene suo* [corsivo mio] e non voglio il male suo, così direttamente come di solito faccio soltanto col mio. Ma ciò presuppone necessariamente che al suo male io soffra addirittura con lui, senta il male suo come di solito soltanto il mio, e perciò voglia direttamente il bene suo come di solito soltanto il mio. Ciò esige però che in qualche modo io mi identifichi con lui, vale a dire che tutta la differenza tra me e quell’altro, sulla quale poggia proprio il mio *egoismo* [corsivo mio], sia, almeno fino a un certo punto, annullata. Ma siccome io non sono nei panni dell’altro, io solo mediante la nozione che ho di lui, cioè mediante la rappresentazione di lui nel mio cervello, posso identificarmi con lui fino al punto che la mia azione annunci la scomparsa di quella differenza. Il processo qui analizzato [...] è il quotidiano fenomeno della *compassione* [corsivo mio] [...]. Soltanto questa compassione è la base reale [...] di ogni genuino amore del prossimo.

[...] La diretta partecipazione al prossimo si limita alla sua sofferenza e non è mossa, almeno direttamente, dal suo benessere. [...] La causa di ciò sta nel fatto che [...] la *sofferenza* [corsivo mio], che comprende ogni mancanza, ogni privazione e bisogno, perfino ogni desiderio, è il positivo, ciò che è immediatamente sentito. Per contro, la natura della soddisfazione, del godimento, della felicità consiste soltanto nella scomparsa della privazione e del dolore [...]. [...] Dunque il positivo, ciò che si manifesta da sé, è il dolore; soddisfazione e godimenti sono il negativo, la mera cessazione del primo. Perciò soltanto la *sofferenza* [corsivo mio], l’indigenza, il pericolo, la miseria altrui suscitano direttamente e come tali la nostra simpatia. Il felice e soddisfatto, come tale, ci lascia indifferenti; appunto perché le sue condizioni sono *negative* [corsivo mio] [...]. Persino la vista di chi è felice e gaudente suscita facilmente la nostra invidia, alla quale ogni uomo ha la disposizione [...] ²¹⁵.

²¹² *Ibidem.*

²¹³ La compassione, per l’appunto [NdA].

²¹⁴ F. W. Nietzsche, *Lettera a Ida Overbeck*, Naumburg, 28 maggio 1882, In *Mia venerata. Lettere d’amore*, cit.

²¹⁵ A. Schopenhauer, *Il fondamento della morale*, cit., III. *Fondazione dell’etica*, pp. 212-213-214-215-216.

Infatti, anche Safransky²¹⁶ riporta affini riflessioni schopenhaueriane:

procediamo dal desiderio alla sua soddisfazione e, ancora, a un nuovo desiderio nella speranza di trovare, infine, la felicità, anziché rientrare una sola volta in noi stessi, *strapparci dalla volontà* [corsivo mio] e restare nella coscienza migliore²¹⁷.

È ancora Hölderlin (la passione poetica condivisa da Schopenhauer e Nietzsche) che canta con parole alate della potenza della *coeca voluntas* dell'individuo:

*Doch kommt das, was ich will*²¹⁸ – *Io so chi sono; io lo voglio!*²¹⁹ – Questo voglio io, [...] o perire²²⁰.

Tuttavia, riprendiamo subito il discorso schopenhaueriano e non perdiamo troppo tempo a sostenere – con le pur veraci parole di La Rochefoucauld – che il segno più lampante della nobiltà sia «l'essere nati senza invidia»²²¹, e vediamo che, infine, prefigurando *in toto* la teoria della «morale degli schiavi»²²² de *La genealogia della morale* (dell'umile amore dell'umiltà), così conclude il pensatore di Danzica:

ogni istante vediamo chiaramente [...] che chi soffre è lui, non noi, e proprio con la sua persona, non con la nostra, sentiamo il dolore che ci affligge. Noi soffriamo con lui, dunque in lui, sentiamo il suo dolore in quanto suo e non ci figuriamo che sia il nostro: anzi, più sono felici le nostre condizioni, più la consapevolezza di esse è in contrasto con le condizioni dell'altro, più siamo accessibili alla compassione²²³.

È questa una peculiare forma di morale di Epitteto, ma meno prudente, dacché il filosofo ellenico ammonisce di

²¹⁶ Rüdiger Safransky, filosofo tedesco contemporaneo, autore del saggio *Schopenhauer e gli anni selvaggi della filosofia*, dal quale ho tratto spunto e per il tono vivace e per alcune feconde riflessioni etiche [NdA].

²¹⁷ Rüdiger Safransky, *Schopenhauer e gli anni selvaggi della filosofia*, TEA, Milano 2008, XIV, pp. 292-293.

²¹⁸ J. C. F. Hölderlin, *Le liriche*, cit., VII Inni e frammenti, *Prossimo il meglio* [*Das Nächste beste*], p. 759 [“Eppure ciò che voglio arriva” – traduzione mia].

²¹⁹ *Idem*, *La morte di Empedocle (prima stesura)*, cit., Atto primo, Scena terza, p. 23.

²²⁰ *Id.*, *Iperione*, cit., vol. I, Libro primo, *Iperione a Bellarmino*, p. 50.

²²¹ François de La Rochefoucauld, *Riflessioni o sentenze e massime morali*, BIT, Milano 1996, *Riflessioni morali*, Af. 433, p. 141.

²²² Cfr. F. W. Nietzsche, *Genealogia della morale – Uno scritto polemico*, cit., Prima dissertazione, “Buono e malvagio”, “buono e cattivo”.

²²³ A. Schopenhauer, *Il fondamento della morale*, cit., III. *Fondazione dell'etica*, p. 216.

non esitare [...] a partecipare al suo dolore; [...] ma attento a non gemere anche dentro di te²²⁴.

Sarebbe, insomma, la morale cristiana e pietista condotta da Schopenhauer al suo massimo livello di “*impotenza*” creativa ed esistenziale: una morale felice nella sola infelicità malata, compassionevole solamente con chi è incapace di sopportare “il peso più grande” e di sfruttare le passioni, foriera di sofferenza per i sofferenti.

La sofferenza, qui, è il “bene”, nel senso del dato positivo (il *positum*) che si avverte primariamente; la vitalità e, in un certo senso, la felicità è il “male”, nel senso di una pura assenza e mancanza di questa *sofferenza*, riscontrabile nell’atarassia, nell’aponia, nell’apatia *et coetera*: ma se, come abbiamo visto, bene e male si limitano a confermare ovvero negare la volontà individuale²²⁵ risulta perlucido come questa contraddizione etica non permetta di proseguire tale claudicante percorso, a meno di non distogliere lo sguardo da una palese verità – ossia che ogni volontà persegue inevitabilmente ciò che è vita, ciò che per essa è utile e che le procura godimento. Insomma, ciò che – per la volontà stessa – è *bene*, e che per Schopenhauer, inversamente, è *male*.

L’ipotetica (ma, credo, realistica e brutale) battuta finale di Stirner non potrebbe essere allora più definitiva:

Il godimento di me mi viene guastato perché penso di dover servire un altro, perché m’immagino di dovergli qualcosa, perché mi considero chiamato al “sacrificio”, alla “dedizione”, all’“entusiasmo”. Ecco, se io non servo più nessuna idea, nessun “essere superiore”, viene da sé che io non servo più nemmeno alcun uomo, ma in tutte le condizioni – *me* soltanto. Ma in questo modo io sono, non solo nelle mie azioni e nel mio essere, ma anche nella coscienza che ho di me – *l’unico* [corsivo mio]²²⁶.

Pertanto, la compassione – vale a dire il schopenhaueriano “fondamento della morale” – che il filosofo di Danzica porta in palmo di mano (ne *Il mondo come volontà e rappresentazione* ma, soprattutto, nella memoria su *Il fondamento della morale*) in quanto impulso altruistico, apparirebbe infine come uno scipito commento e appendice all’etica

²²⁴ Epitteto, *op. cit.*, § 16, p. 11.

²²⁵ Cfr. A. Schopenhauer, *Il fondamento della morale*, cit., III. *Fondazione dell’etica*, § 16. *Formulazione e dimostrazione dell’unico genuino impulso morale*.

²²⁶ M. Stirner, *op. cit.*, parte seconda, IO, cap. II, *L’individuo proprietario*, p. 375.

cristiana del Nuovo Testamento (così duramente avversata, come vedremo, da Friedrich Nietzsche). Risulterebbe, poi, addirittura artificiale nella sua balzana pretesa di ergersi a rinnovato sostegno e verità metafisica del mondo morale²²⁷.

Una sintesi onesta e interessante potrebbe essere quella proposta dal Mandeville²²⁸:

La pietà [la compassione, NdA], per quanto sia la più gentile e la meno dannosa delle nostre passioni, è, tuttavia, anch'essa una debolezza della nostra natura [...]. *Le menti più deboli sono quelle che ne hanno di più* [corsivo mio]²²⁹.

In sostanza, Schopenhauer ha bisogno di nuovo – come Descartes, Kant, Fichte ed Hegel prima di lui – della distinzione dicotomica essenziale/inessenziale (intesa nell'accezione *moralisch/antimoralisch*) per proporre la sua tesi etica – ripresa in varie sfaccettature nel secolo successivo, che farà di questa etica dell'*altro* un fondamento importante delle varie correnti esistenzialiste: vale a dire, che la compassione è il vero e unico fondamento metafisico e, pertanto, una incontrovertibile *petitio principii*... Per questa ragione, infatti, essa risulta infine (utilizzando una sua personale espressione),

il grande mistero dell'etica²³⁰.

²²⁷ A tal proposito, ritengo importante citare di passaggio uno stralcio dei *Frammenti postumi* di Nietzsche: “In termini morali, *il mondo è falso*. Ma, in quanto la morale stessa è una parte di questo mondo, la morale è falsa. [...] La verità non è pertanto qualcosa che sia da trovare, da scoprire, ma – qualcosa che sia da creare [...]”.

²²⁸ Bernard de Mandeville, economista, scrittore e filosofo olandese del diciottesimo secolo [NdA].

²²⁹ Bernard de Mandeville, *La favola delle api*, BUR, Milano 2015, *Indagine sull'origine della virtù morale*, p. 36.

²³⁰ A. Schopenhauer, *Il fondamento della morale*, cit., III. *Fondazione dell'etica*, § 16. *Formulazione e dimostrazione dell'unico genuino impulso morale*, p. 213.

I.III

Compassione ed egoismo

1.SCHOPENHAUER E NIETZSCHE

*Ma spesso sembra
che un grande non s'accordi con un grande.*

(Hölderlin, *L'unico*)

Credo sia corretto e opportuno inserire a questo punto – nella nostra disamina del *Mitleid* schopenhaueriano – due ritratti del filosofo tedesco ad opera del suo vivace e giovane discepolo Friedrich Nietzsche.

Il primo, estratto dall'affettuoso affresco tratteggiato quando Nietzsche ancora si pasceva del suo sontuoso sapere – insieme a quello vigoroso di Richard Wagner – in *Schopenhauer come educatore*; il secondo, con i sapidi ditirambi dionisiaci dell'ultimo periodo.

Nel primo caso – quando senza accorgersene voleva ancora “sfuggire al suo compito” e addirittura esaltava con passione la filosofia del *Mitleid* schopenhaueriano – il filosofo di Röcken «attraverso tutto il suo atteggiamento idealistico-romantico [...] e in particolare con la sua ammirazione per [...] Schopenhauer»²³¹, così si esprime:

È necessario valutare che cosa può essere Schopenhauer per noi: la guida cioè che conduce fuori dalla caverna dell'abbattimento scettico o della rinuncia critica, in alto verso le cime della contemplazione tragica [...] e che ha condotto sé stesso, per primo, su questo cammino. La sua grandezza è di essersi messo di fronte al quadro della vita come di fronte a un tutto, per interpretarla come un tutto [...]. Bisogna indovinare il pittore per comprendere il quadro, questo sapeva Schopenhauer. In questo, come si è detto, Schopenhauer è grande, perché segue il quadro, come Amleto lo spirito, senza lasciarsi distogliere [...] o senza rimanere impigliato in una scolastica concettuale, che è la sorte dei dialettici sfrenati. Lo studio di tutti i *filosofi a metà* [corsivo mio] è attraente soltanto per comprendere che costoro [...] si mettono subito a pensare dove è accademicamente il pro e contro [...] e che essi perciò sfuggono all'esigenza di ogni grande filosofia, che, in quanto totalità, dice sempre e soltanto: questo è il quadro di tutta la vita e qui impara il senso della tua vita; [...] leggi soltanto la tua vita e comprendi i geroglifici universali della vita universale. E così anche, in primo luogo, bisogna interpretare la filosofia di Schopenhauer: individualmente, dal singolo solo per sé stesso, *per acquistare la visione della propria miseria* [corsivo mio] e del proprio bisogno, della propria limitatezza [...]: vale a dire il sacrificio dell'Io, la sottomissione agli scopi più nobili, *innanzitutto a quelli della giustizia e della pietà*. Egli ci insegna [...] l'aspirazione a [...] uno scopo complessivo alto e trasfigurante: acquistare potere, per aiutare con esso la *physis* e correggere un poco le sue stoltezze e le sue goffaggini. Dapprima, certo, anche per sé stessi, infine per tutti. Certo [...] una aspirazione che induce profondamente e intimamente alla rassegnazione...²³².

Tuttavia, nel secondo affresco, i toni e l'atmosfera sono ormai del tutto mutati:

*Perché si gettò giù dalla sua altezza?
che cosa lo sedusse?
La compassione [corsivo mio] lo sedusse di tutto ciò che è in basso:
ora eccolo disteso, sfracellato, inutile, freddo*²³³...

Dall'amore focoso e sincero della giovinezza all'algido sprezzo della maturità; l'*organico* Schopenhauer in opposizione all'*aorgico* Nietzsche. Questo il percorso intellettuale del Nietzsche "alunno" di Schopenhauer... Anche Ernst Bertram²³⁴, poi, ripropone bene la maturazione anticompassionevole di Nietzsche nei confronti del suo primevo maestro Schopenhauer:

Il più duro rimprovero che Nietzsche maturo fa al filosofo Schopenhauer, assai significativamente, è quello della viltà. Mentre nel 1870 lo onora nell'immagine del cavaliere di

²³¹ Karl Theodor Jaspers, *NIETZSCHE – Introduzione alla comprensione del suo filosofare*, Mursia, MILANO 1996, pp. 114-115.

²³² F. W. Nietzsche, *Schopenhauer come educatore*, Adelphi, Milano 1972, pp. 23-24-25.

²³³ *Idem*, *Ditirambi di Dioniso e poesie postume (autunno 1888)*, cit., *Sull'acqua [Wasserfahrt]*, vv. 8-9-10-11, p. 121.

²³⁴ Ernst Bertram, filosofo e letterato – amico di Thomas Mann; il suo volume (*Nietzsche. Per una mitologia*, Il Mulino, Bologna 1988) sarà approfondito più avanti [NdA].

Dürer²³⁵, lo glorifica come modello di ogni coraggio filosofico, in seguito gli rimprovera d'aver rifiutato quella grandiosa *ostilità dell'esistenza* [corsivo mio], d'essersi sottratto alla *tragedia della propria vita* [corsivo mio]: di non aver voluto *soffrire* per amore di verità²³⁶.

Infatti, prosegue l'autore,

la prudenza è la peggiore tentazione del pensatore. *Pensare significa far guerra* [corsivo mio], conoscere, cavalcare tra la morte e il diavolo; Schopenhauer invece fugge, così come era già fuggito un tempo dal luogo del suo incarico filosofico per paura di quella morte che pur predicava; egli *sa* ma non *fa* nulla e Nietzsche non glielo perdona²³⁷.

Ritornando al primo omaggio nietzscheano nei confronti del suo «educatore»²³⁸, è interessante notare che il motivo dell'affermazione tragica – del *Sì* dionisiaco al *mondo* – è una possibilità contemplata anche da Schopenhauer. Analizzando brevemente il paragrafo 64 de *Il mondo come volontà e rappresentazione* si evince, infatti, come Schopenhauer agisca in duplice modalità. Da un lato mostra tutte le caratteristiche della *volontà di vivere* e dell'accettazione tragica (nietzscheana) dell'esistenza; dall'altro anticipa la critica che il suo “discepolo” anticompassionevole gli avrebbe mosso in futuro, difendendosi con astuzia dalle sue future violenti critiche. Per una sintesi efficace di questi due momenti teoretici, ripropongo qui alcuni versi dell'incipite *Prometeo* di Goethe, citato da Schopenhauer stesso:

*Qui io sto, uomini formo
A mia immagine,
Una razza, che eguale mi sia
Nel soffrire, nel piangere,
Nel godere e rallegrarsi,
E di te non curarsi,
Come me!*²³⁹

Schopenhauer utilizza infatti questa famosa poesia goetheana per mostrare quale sia la vera natura di quella “volontà di vivere” che egli vuole rifiutare, per dimostrare quale e di che

²³⁵ Albrecht Dürer, famoso pittore tedesco, attivo tra il secolo quindicesimo e sedicesimo, qui citato in riferimento alla sua incisione “*Il cavaliere, la morte e il diavolo*”, che dà il titolo anche capitolo bertramiano [NdA].

²³⁶ Ernst Bertram, *Nietzsche. Per una mitologia*, cit., *Il cavaliere, la morte e il diavolo*, p. 96.

²³⁷ *Ibidem*.

²³⁸ Rimando, come sempre, al titolo della “*considerazione inattuale*” di Nietzsche *Schopenhauer come educatore* [NdA].

²³⁹ A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., § 54, p. 314.

natura sia la sua scelta cosciente di rifiuto totale della volontà. Così si esprime il filosofo di Danzica:

Alla volontà di vivere è adunque la vita assicurata; e fin quando pieni siamo della volontà di vivere, non dobbiamo trovarci in ansia per la nostra esistenza – *neppure in vista delle morte* [corsivo mio]²⁴⁰;

e potrebbe stupire il fatto che tante parole di commiserazione per l'umano destino esiziale siano state spese dallo stesso autore – tuttavia, il paragrafo in questione (come, in generale, il pensiero schopenhaueriano *in toto*) si riferisce esclusivamente a quella Natura che regola l'universo, e non al tanto odiato individuo. Si capisce pertanto che, nuovamente, anche questa “gioiosa” *volontà di vivere* diviene nel quadro del mondo di Schopenhauer un'altra (velenosa) freccia nell'arco della specie umana, che soltanto desidera perpetuare sé stessa all'infinito, all'infinito usufruendo dell'inesauribile pletora degli individui.

Poiché non l'individuo ma, la specie sola importa alla natura [corsivo mio], la quale per la conservazione della specie si affatica con ogni sforzo, a quella provvedendo con sì larga prodigalità, mediante la smisurata sovrabbondanza [...] e forza della fecondità. *Invece l'individuo non ha per lei valore alcuno* [corsivo mio], perché tempo infinito, infinito spazio, e, in tempo e spazio, infinito numero di possibili individui, sono il regno della natura; quindi ella è ognor pronta a lasciar cadere l'individuo, il quale non solo in mille modi [...] è esposto alla rovina, ma alla rovina è fin da principio destinato e dalla natura stessa condotto, a partir dall'istante, in cui esso è servito alla conservazione della specie. Apertissimamente esprime in ciò la natura medesima quel grande vero, che le idee soltanto, e non gli individui, hanno effettiva realtà, cioè sono compiuta oggettività della volontà²⁴¹.

Si vede benissimo, in questo passaggio fondamentale, oltre a una certa commessura con l'idealismo *assoluto* del detestato Hegel, la distanza che separa Schopenhauer da Nietzsche: v'è sì una *volontà di vivere*, ma declinata nell'assoluto idealistico/universale della specie umana, e giammai nell'immanenza trascendente del singolo individuo (dell'*Unico*) – poiché

sotto questo rispetto, apparisce altrettanto stolto il pretendere la durata della propria individualità, la quale viene sostituita da altri individui²⁴²; perciò l'egoismo dell'individuo (*di questo singolo fenomeno della volontà illuminato dal soggetto del conoscere* [corsivo mio]) può dalla nostra

²⁴⁰ *Ivi*, p. 305.

²⁴¹ *Ivi*, p. 306.

²⁴² *Ivi*, p. 307.

concezione supposta tanto poco alimento e conforto ricavare per il suo desiderio di esistere in un tempo infinito [...] ²⁴³.

E allora, la lirica di Goethe assume subito un altro tono, nella *disumana* accezione anti-individualista di Schopenhauer:

*Qui io sto, uomini formo
A mia immagine,
Una razza, che eguale mi sia
Nel soffrire, nel piangere,
Nel godere e rallegrarsi,
E di te non curarsi,
Come me!* ²⁴⁴

2. COMPASSIONE TRA SCHOPENHAUER E NIETZSCHE

Si deve *attestare* compassione, ma guardarsi dall'*averla*.

(Nietzsche, *Umano, troppo umano*)

Nonostante l'ostensione dell'affermazione tragica, Schopenhauer – lo abbiamo già osservato – opta per la negazione del mondo: è questa la morale (opposta a quella di Nietzsche) del filosofo di Danzica. Condotta per mano dal *taedium et displicentia sui* ²⁴⁵, quel dolore, quella *Sofferenza* che, insieme alla noia, è «essenza della vita» ²⁴⁶, che è la vita

²⁴³ *Ivi*, p. 312.

²⁴⁴ *Ivi*, p. 314.

²⁴⁵ Cfr. Seneca, *De tranquillitate animi*, cap. II, § 9 [“noia e malessere” – traduzione mia, NdA].

²⁴⁶ *Ivi*, § 57, p. 344.

stessa, lo indussero al tremendo “*nein-sagen*” esistenziale... Poiché «il desiderio è, per sua natura, dolore»²⁴⁷. Con le seguenti parole, infatti, Schopenhauer mestamente ammette che

per quanto la natura, per quanto la fortuna abbia operato; chiunque noi siamo, e qualunque cosa possediamo; *il dolore ch'è essenza della vita* [corsivo mio] non si lascia rimuovere”²⁴⁸; gl’incessanti sforzi di bandire il dolore non servono che a mutarne l’aspetto²⁴⁹.

La sofferenza di cui parla perennemente Schopenhauer è perciò per lui solidale con il peccato pristino, metafisico, etico, religioso (e non solo cristiano – si pensi al noto frammento di Anassimandro). Ogni essere vivente, infatti, in quanto espressione fattiva del *principium individuationis*, e l’uomo, nato dal peccato – frutto della volontà dei genitali – dovranno scontare il fio di questa nascita (di questo “affronto”) con una esistenza di sofferenza e solitudine estrema fino alla redenzione definitiva...

Eppure, un “rimedio” intramondano esiste, secondo il filosofo della “*Noluntas*”, per fuggire questo “deserto” – questo «“inferno, che supera quello di Dante in ciò, che ognuno è il diavolo dell’altro”»²⁵⁰ – ed è proprio la *Compassione*. Egli tiene così tanto a questo concetto da non esitare a divenir fiero nemico del suo antico “maestro” Kant,

il quale ogni vera bontà e ogni vera virtù ammette come tali sol quando sono originate dalla riflessione astratta, [...] mentre dichiara debolezza, e non virtù, la *compassione* [corsivo mio]²⁵¹,

rinfacciandogli tosto che

ogni vero e puro amore è compassione, e ogni amore che non è compassione è egoismo.²⁵²,

e anche Nietzsche, come abbiamo già notato, non risparmiò uno strale fugace nei confronti di Schopenhauer, quasi reo d’aver troppo frettolosamente ostracizzato questa visione morale königsbergiana, affermando, a “lode” di Kant, che questi

²⁴⁷ *Ibidem*.

²⁴⁸ *Ibidem*.

²⁴⁹ *Ivi*, p. 345.

²⁵⁰ R. Safransky, *op. cit.*, cap. XXII, p. 472.

²⁵¹ A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., § 67, p. 406.

²⁵² *Ibidem*.

se ne sta ancora al di fuori di questo movimento: egli espressamente insegna che dobbiamo restare insensibili ai dolori altrui, se le nostre azioni devono avere un valore morale, – cosa, questa, che Schopenhauer assai stizzito, com'è comprensibile, chiama l'*insulsaggine di Kant*²⁵³.

Ebbene, il *Mitleid* – la *Compassione* – non solo mistero dell'etica ma centro dell'universo esistente, è il fulcro della filosofia (morale e non) del filosofo di Danzica. Così la definisce, *expressis verbis*, Arthur Schopenhauer:

immediata partecipazione, indipendente da ogni altro riguardo, alla *sofferenza* [corsivo mio] di un altro e con ciò all'impedimento o annullamento di questo dolore, nel quale alla fine consiste ogni soddisfazione, ogni benessere e ogni felicità. Soltanto questa *compassione* [corsivo mio] è la base reale di ogni giustizia spontanea e di ogni genuino amore del prossimo. Solo in quanto è scaturita da questa, un'azione ha valore morale; e qualunque azione proveniente da altri motivi *non ne ha alcuno* [corsivo mio]. Non appena questa compassione si muove, il bene e il male dell'altro mi stanno immediatamente a cuore, esattamente come il bene mio [...]: ora dunque la differenza tra lui e me non c'è più assolutamente.

Certo questo avvenimento è stupefacente, anzi misterioso. È invero il grande mistero dell'etica [...]. Noi vediamo annullato in questo avvenimento il tramezzo che, secondo la luce della natura [...], separa un essere da un altro e vediamo che il non-io è in certo qual modo diventato l'io²⁵⁴.

Queste invece le interessanti riflessioni di Safransky a proposito del *Mitleid* schopenhaueriano:

La compassione non era, per Schopenhauer, un'esigenza morale [corsivo mio], bensì il nome per un'esperienza occasionale accompagnata da forti sensazioni; l'esperienza del fatto, cioè, che tutto fuori di me è volontà e soffre i miei stessi dolori e i miei stessi tormenti. [...] *La compassione è un'esperienza individuale di sé della volontà priva dell'affermazione individuale di sé della volontà.* La compassione è la capacità di estendere momentaneamente l'intensità dell'esperienza della volontà effettuata sul proprio corpo *al di là* [corsivo mio] dei limiti del proprio corpo stesso. La volontà in me conserva tutta la sua forza, ma non agisce più sul fronte dell'autoaffermazione; essa si trova in un singolare stato di dispersione: non è più concentrata sul mio corpo, ma si espande e non è più in grado di distinguere l'altrui dal mio [...]²⁵⁵.

Da queste appassionate parole possiamo dunque dedurre il pensiero etico “altruista” di Schopenhauer: la vita, dolore in senso essenziale, diviene autentica solo nel e dal momento della comprensione – comprendendo che «la volontà è l'in sé d'ogni fenomeno»²⁵⁶; una volta

²⁵³ F. W. Nietzsche, *Aurora – Pensieri sui pregiudizi morali*, cit., Libro secondo, af. 132. *Le ultime risonanze della cristianità nella morale*, p. 101.

²⁵⁴ A. Schopenhauer, *Il fondamento della morale*, cit., III. Fondazione dell'etica, p. 213.

²⁵⁵ R. Safransky, *op. cit.*, Cap. XVI, p. 343.

²⁵⁶ A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., § 66, p. 405.

còlta questa abbacinante epifania, si saprà amare il sofferente come sé stessi. Cosa, peraltro, che non impedisce a Schopenhauer di comprendere che

l'egoismo è una proprietà così radicata in ogni individualità che, per eccitare un essere individuale all'attività, i fini egoistici sono i soli, sui quali si può contare con sicurezza²⁵⁷.

Un autentico e assoluto contrasto, insomma, rispetto a un altro “maestro” di *consequenzialità* (non solo secondo Nietzsche), vale a dire Thomas Hobbes. Secondo il filosofo inglese, infatti,

l'afflizione per la disgrazia di un altro è la PIETÀ, e sorge dall'immaginare che una disgrazia simile può accadere a noi stessi; perciò è chiamata anche COMPASSIONE [...] ²⁵⁸.

Si vede chiaramente come il sentimento di compassione sia per questi autori “cattivi” (tra i quali, paradossalmente, s'inserisce anche Kant) un mero istinto egoistico e pavido – proprio dell'uomo “debole” e triviale – un velame di pietà verso un altro individuo più infimo ancora...

Ed ecco, per contro, come vede la stessa *Compassione* Friedrich Nietzsche:

si deve *attestare* compassione, ma guardarsi dall'*averla*: poiché gli infelici sono così *sciocchi*, che *l'attestazione della compassione conferisce loro il più gran bene del mondo* [corsivo mio]. Forse si può ammonire contro questo aver compassione ancor più fortemente, se si concepisce quel bisogno degli infelici non proprio come stupidità e carenza intellettuale [...], ma [...] come [...] lo scopo di *far male* ai presenti: la compassione che [...] questi attestano, in tanto è una consolazione per i deboli e i sofferenti, in quanto questi riconoscono da essa di avere per lo meno ancora una forza, nonostante tutta la loro debolezza: la *forza di far male*. L'infelice ricava una specie di piacere da questo sentimento di superiorità che l'attestazione di compassione risveglia nella sua coscienza; la sua vanità si esalta, egli è ancora abbastanza importante per causare dolore al mondo. Pertanto *la sete di compassione è una sete di godimento di sé* [corsivo mio] e, invero, a spese del prossimo; essa mostra l'uomo in tutta la brutalità del suo caro sé stesso [...] ²⁵⁹.

Utilizzando, infine, una “tragica” epitome, mi sia concesso dire che l'uno (il “*compassionevole*” Schopenhauer) crede che sia

²⁵⁷ *Idem*, *Il mondo come volontà e rappresentazione* citato in P. Martinetti, op. cit., *Antologia filosofica*, § X *L'amore*, p. 167.

²⁵⁸ T. Hobbes, *Leviatano*, cit., Cap. VI. *Degli inizi interni dei movimenti involontari chiamati comunemente passioni, e delle parole con cui sono espresse*, p. 60.

*Dolce
non avere più sensi nel dolore*²⁶⁰,

mentre l'altro (il "genealogico" Nietzsche) si scopre

*malvagio e figlio di malvagi*²⁶¹...

3. ALTRUISMO ED EGOISMO

*Ognuno [...] sente per sé il dolore,
non per altri.*

(Sofocle, *Edipo re*)

Quando noi non siamo mossi al pianto da nostri, bensì da altrui dolori, ciò accade perché vivacemente ci mettiamo con la fantasia al posto di chi soffre, oppure nel suo destino scorgiamo la sorte dell'umanità intera e quindi principalmente di noi stessi; e così per un ampio giro pur sempre veniamo a piangere su di noi, di noi abbiám *pietà* [corsivo mio]²⁶².

Questa sarebbe l'autocommiserazione che non risparmia essere umano alcuno, secondo Schopenhauer. Vediamo invece cosa scrive Safransky a proposito della visione schopenhaueriana dell'egoismo:

L'egoismo non è altro che la forza naturale dell'esistenza della nostra volontà. La volontà è, di per sé, egoista, vuole il suo proprio bene e il suo proprio dolore e non ha bisogno di sostegni morali. L'egoismo esiste già di per sé. Una morale che serva interessi egoistici non è una morale, bensì egoismo mascherato da morale. [...] E anche Kant, secondo Schopenhauer, [...] aveva fatto infine

²⁵⁹ F. W. Nietzsche, *Umano, troppo umano. Un libro per spiriti liberi*, cit., vol. I, parte seconda, *Per la storia dei sentimenti morali*, af. 50. *Voler suscitare compassione*, pp. 55-56-57.

²⁶⁰ Sofocle, *Edipo re*, cit., p. 181.

²⁶¹ *Ibidem*.

²⁶² A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., § 67, p.408.

baluginare a coloro che seguivano il suo imperativo categorico una ricompensa, *sostenendo così la sua morale sull'egoismo* [corsivo mio].

Nella sua critica dell'apparenza morale Schopenhauer fu, come in seguito Nietzsche, un maestro dello smascheramento psicologico [...]. La sua definizione delle azioni fornite di “puro valore morale” era secca ed essenziale. Esse sono azioni «di giustizia volontaria e filantropia disinteressata [...]». Sono azioni che avvengono *contro la forza istintiva dell'egoismo* [corsivo mio]. Azioni che non mirano, neppure per vie traverse, al proprio bene. Ma – ed era questo per Schopenhauer il punto decisivo – *anche queste azioni abbisognano di una forza istintiva* [corsivo mio] [...]. La morale, scriveva Schopenhauer [...], ha un fondamento che, forse, non si è visto perché è il più ovvio. Questo fondamento è la compassione²⁶³.

E ancora Safransky, di seguito, a proposito di codesto fondamento schopenhaueriano della morale (ossia il *Mitleid*):

La compassione era un accadimento appartenente ancora alla sfera della volontà e non a quella della riflessione. Nella compassione il “velo di Maja” si lacera; alla vista del dolore altrui io sento come “la barriera tra io e non-io sia per il momento abolita”, io soffro insieme all'altro la sua sofferenza nel modo in cui altrimenti «sento il mio dolore» soltanto.

[...] Nella compassione sono dolorosamente unito a un mondo pieno di tormenti. Era questa la patodicea schopenhaueriana: *l'essere è sofferenza perché è volontà* [corsivo mio]; e strappato per qualche attimo ai limiti dell'individuo, ai limiti dell'autoaffermazione egoistica della *mia* volontà, io sono libero di partecipare all'essere sofferente.

[...] Per Schopenhauer la compassione era un “fenomeno primordiale, il cippo di confine oltre il quale soltanto la speculazione metafisica può ardire di muovere un passo”.

L'etica della compassione schopenhaueriana è stata definita a ragione una “mistica pratica” [...] ²⁶⁴; L'etica schopenhaueriana della compassione era un'etica del “nonostante”; priva di una copertura storico-filosofica e di una giustificazione, e sullo sfondo di una metafisica desolata, essa si batteva per quella spontaneità che voleva almeno lenire il continuo soffrire. Essa esortava alla battaglia contro il dolore e dichiarava al contempo che l'eliminazione del dolore non aveva nessuna speranza²⁶⁵.

Così parla il cuore di Schopenhauer (un cuore, pertanto, non così inegenuamente “altruistico”), al suono del monito leopardiano

e d'altro

*Non brillin gli occhi tuoi se non di pianto*²⁶⁶...

Pare davvero di sentire la flebile eco di un impavido samurai, che reciti un passo del già citato *Hagakure* (il libro “sacro” degli aviti guerrieri giapponesi):

²⁶³ R. Safransky, *op. cit.*, Cap. XXII, p. 470.

²⁶⁴ R. Safransky, *op. cit.*, cap. XXII, p. 471.

²⁶⁵ *Ivi*, p. 472.

²⁶⁶ G. Leopardi, *Canti*, cit., XIII. La sera del dì di festa, vv. 15-16, p. 114.

Gli occhi pieni di compassione non hanno odio per nessuno e guardano anche a coloro che sono nella colpa. [...] La vera origine della sapienza e del coraggio sta in essa. Anche quando si infligge una punizione, la si dà pensando al bene degli altri [...]. Non c'è fede più forte e più giusta di questa. Agire unicamente per il proprio vantaggio è di una mente povera e chiusa e porta a una cattiva condotta²⁶⁷.

Infatti, per il filo-orientale Schopenhauer, seguendo quella «ragione oltre la ragione»²⁶⁸, colui che non riesce a trattenere le amare lacrime per un evento doloroso

principalmente lo stringe [...] *compassione per il destino dell'umanità intera* [corsivo mio], la quale è in potere d'un fato di morte, in cui ogni vita per quanto attiva e spesso ricca d'azioni dovrà spegnersi e ridursi al nulla²⁶⁹.

Ciò che maggiormente risalta ai miei occhi (escludendo adesso la citata analogia con "l'essere-per-la-morte") è ora la parentela e goetheana "affinità elettiva" che Schopenhauer scorge tra compassione e altruismo (còlto nella sua accezione solidale) – nonché la loro vicendevole interscambiabilità

Ci spiega acutamente Nietzsche (il quale considera il *Mitleid* schopenhaueriano un «vagheggiante guazzabuglio da quattro soldi»²⁷⁰) che qui si tratta

del valore del "non egoistico", degli istinti di *compassione* [corsivo mio], di autonegazione e di autosacrificio, che proprio Schopenhauer aveva rivestiti d'oro, divinizzati e trasposti nella trascendenza [...] come quei "valori in sé", sulla base dei quali *disse di no* alla vita e anche a sé stesso²⁷¹.

Secondo il filosofo di Röcken, unico amico e "discepolo" postumo di Schopenhauer, bisognerebbe, al contrario,

congiungere indissolubilmente con la *cattiva coscienza* [corsivo mio] le tendenze *innaturali*, tutte quelle aspirazioni al trascendente, all'anti-senso, all'anti-istinto, all'anti-natura, all'anti-

²⁶⁷ Y. Tsunetomo, *op. cit.*, cap. I, *La grande compassione*, p. 63.

²⁶⁸ *Ibidem*.

²⁶⁹ A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., § 67, p. 408.

²⁷⁰ F. W. Nietzsche, *Aurora – Pensieri sui pregiudizi morali*, cit., Libro secondo, af. 142. *Sentire all'unisono*, p. 110.

²⁷¹ *Idem*, *Genealogia della morale – Uno scritto polemico*, cit., Prefazione, § 5, p. 7.

animale, insomma gli ideali esistiti sino a oggi, che sono tutti quanti *ideali ostili alla vita* [corsivo mio], ideali calunniatori del mondo²⁷².

E proprio questo accostamento (ovvero, ancor meglio, il rapporto aporetico tra *compassione* e altruismo; e, di conseguenza, tra *disprezzo* e *Selbstsucht – egoismo*) mi porta inevitabilmente a proporre un altro, opposto accostamento, che colleghi crudeltà ed egoismo – sia in Nietzsche (cantore dell'individualità eteroplastica), sia, ancor prima, in Max Stirner, filosofo “eretico” *par excellence* (nonché coevo di Schopenhauer)²⁷³ e sorta di maestro segreto dell'individualismo contemporaneo – non solo, in termini politici, di quello anarchico – proposto da lui stesso come un'autentica forma di *con-essere* ed *essere-per-l'altro*.

Ne *L'unico e la sua proprietà*, infatti – in metaforica e ipotetica risposta al lamento dell'hölderliniano *Iperione*: «Nulla possiedo che possa dire: è mio»²⁷⁴ – si grida a gran voce e a più riprese la primazia assoluta del mio *Io* unico, che non conosce morale alcuna, dal momento che non *ri-conosce* alcuna verità o legge morale posta al di sopra di lui.

L'unico, seguendo il vigoroso monito di Lucano, deve – di volta in volta, ad ogni istante – domandare a sé stesso:

Perché ti percuoti il petto, o dissennato, perché ti lamenti? Perché spargi piante inutili e non ammetti che obbedisci al delitto di *spontanea volontà* [corsivo mio]? Fino a questo punto hai paura di quello che tu stesso rendi temibile?²⁷⁵

È chiaro come il terreno della disputa, e – al contempo – la posta in palio, sia qui l'affermazione ovvero la negazione della volontà (la quale, è bene ricordarlo, «è l'in sé d'ogni fenomeno»²⁷⁶). Schopenhauer pensa infatti che odio e malvagità abbiano come precipua condizione l'egoismo, il quale poggia “sulla conoscenza circoscritta nel *principio individuationis*” ed è affermazione del volere; e trova al tempo stesso

²⁷² Ivi, Seconda dissertazione, “*Colpa*”, “*cattiva coscienza*” e simili, § 24, p. 86.

²⁷³ Come si vedrà meglio nel prosieguo della tesi, l'accostamento dei due pensatori (Schopenhauer e Stirner) attorno al “problema” dell'egoismo è una mia pura ipotesi teoretica. Non ci furono mai contatti, né prossimi né remoti, tra i due filosofi tedeschi [NdA].

²⁷⁴ J. C. F. Hölderlin, *Iperione*, cit., Libro primo, *Iperione a Bellarmino*, p. 28.

²⁷⁵ Marco Anneo Lucano, *La guerra civile. Farsaglia*, Garzanti, Torino 1999, Libro quarto, vv. 182-185, pp. 142/143 [“*Quid pectora pulsas? / Quid, vaesane, gemis? Fletus quid fundis inanis / nec te sponte tua sceleri parere fateris? / Usque adeone times, quem tu facis ipse timendum?*”].

²⁷⁶ A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., § 66, p. 405.

essere origine ed essenza della giustizia, nonché, salendo più in su, dell'amore e della nobiltà fino ai gradi più alti, l'oltrepassamento di quel *principio individuationis*. *Ché solo il guardar di là da questo sopprime la distinzione tra l'individuo nostro e gli altri* [corsivo mio], e rende possibile e spiega la perfetta bontà dell'animo, fino al più disinteressato amore e al più generoso sacrificio di sé²⁷⁷.

E ancora – sebbene io sia convinto che «anche nell'amare un uomo bisogna essere certamente sé stessi»²⁷⁸ – lasciamo proseguire Schopenhauer:

Lo stimolo principale e fondamentale nell'uomo come negli animali è l'egoismo, cioè l'anelito all'esistenza e al benessere. [...] La parola *Eigennutz* [interesse proprio] indica [...] l'egoismo in quanto è guidato dalla ragione che lo rende capace di perseguire, mediante la riflessione, i suoi fini sistematicamente; perciò gli animali si possono chiamare egoisti, ma non interessati²⁷⁹;

e, infatti, noi

vediamo l'uomo, in grazia della sopraggiuntagli conoscenza astratta, o di ragione, avere in più dell'animale una facoltà di scelta, la quale tuttavia fa di lui un campo di battaglia per il conflitto dei motivi, senza sottrarlo al loro dominio²⁸⁰; dunque l'egoismo è la prima e principale, anche se non la sola, potenza che lo *stimolo morale* [corsivo mio] ha da combattere²⁸¹.

Schopenhauer esprime, in questo modo, tutto il suo sdegno per questo “stimolo antimorale” («*antimoralisch*»²⁸²), che è infine il fondamento della *a-moralità* di stampo machiavellico-hobbesiano-mandevilleano, e che procede (passando, naturalmente, per il proto-utilitarismo di Smith e Bentham e l'individualismo radicale di Stirner²⁸³) fino al ventesimo secolo, trovando appunto in Nietzsche un altro fiero e originale vassallo²⁸⁴.

²⁷⁷ *Ivi*, § 68, pp. 408-409.

²⁷⁸ S. A. Kierkegaard, *op. cit.*, *Problemata: espettorazione preliminare*, p. 67.

²⁷⁹ A. Schopenhauer, *Il fondamento della morale*, cit., III. *Fondazione dell'etica*, § 14. *Stimoli antimorali*, p. 200.

²⁸⁰ *Idem*, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., § 55, p. 331.

²⁸¹ *Id.*, *Il fondamento della morale*, cit., III. *Fondazione dell'etica*, § 14. *Stimoli antimorali*, pp. 2012-203.

²⁸² *Ivi*, p. 200, nota a piè di pagina.

²⁸³ Cfr. M. Stirner, *op. cit.*, parte seconda, *IO*.

²⁸⁴ Non si pensi, tuttavia – per quanto riguarda Nietzsche – a un *monstrum* anafettivo privo di qualsivoglia istinto di condivisione: come vedremo nella seconda parte, il tema della φιλία (dell'amicizia) è particolarmente importante all'interno del suo pensiero, e costituisce il vero momento di union con l'*altro* [NdA].

L'egoismo, pertanto, è secondo Schopenhauer il fulcro di tutto il male morale possibile, in accordo con Leibniz:

il male morale è un così gran male solo perché è fonte di mali fisici, fonte che si trova in una creatura tra le più potenti e capaci di commetterne. Infatti, una volontà malvagia è nella sua sfera ciò che il principio dei manichei sarebbe nell'universo; e la ragione, che è un'immagine della divinità, fornisce alle anime malvagie potenti mezzi per produrre molto male. [...] *Un uomo malvagio si compiace di far soffrire e di distruggere*²⁸⁵ [corsivo mio], e per farlo trova fin troppe occasioni²⁸⁶.

Tenendo ben a mente, tuttavia, la lezione “genealogica” di Nietzsche, quando afferma che

l'uomo libero è privo di eticità, poiché egli *vuole* dipendere in tutto da sé e non da una tradizione: in tutti gli stati primordiali dell'umanità, «malvagio» ha lo stesso significato di “individuale”, “libero”, “arbitrario”, “inconsueto”, “non previsto”, “incalcolabile”²⁸⁷...

Tornando a noi, Schopenhauer non si limita a quanto detto prima, ma aggiunge altresì che

tutte le azioni dell'uomo scaturiscono di norma dall'egoismo e con questo bisogna sempre tentare la spiegazione di una data azione; su di esso si basa il calcolo di tutti i mezzi con i quali si cerca di dirigere l'uomo verso una data meta. *Per sua natura l'egoismo è sconfinato* [corsivo mio] [...]. Non esiste un contrasto maggiore che tra la parte elevata ed esclusiva che ognuno prende al proprio io e l'indifferenza con la quale normalmente tutti gli altri considerano proprio quell'io; e così viceversa. È perfino comico osservare gli innumerevoli individui ciascuno dei quali, almeno dal lato pratico, considera reale soltanto sé stesso e vede negli altri, per così dire, soltanto fantasmi²⁸⁸.

Ciò che di veramente ironico appare da questa opposizione filosofica, è forse il fatto che l'uno potrebbe considerare *fantasma* l'altro... Il primo (Schopenhauer) come ossesso della morale secondo Stirner (il quale afferma che «tutta la storia cristiana si riduce a una guerra di preti bigotti contro l'egoismo»²⁸⁹); Il secondo (Stirner) quale un ottuso e, da un punto di vista etico-politico, irresponsabile egoista, secondo Schopenhauer.

²⁸⁵ È importante sottolineare l'affinità con il tema nietzscheano della nobiltà e della grandezza del “far soffrire” (di cui parlerò nella parte seconda della tesi: a tal proposito, rimando specialmente a F. W. Nietzsche, *La gaia scienza – Idilli di Messina*, cit., Libro quarto: af. 325. *Che cosa fa parte di grandezza* [NdA].

²⁸⁶ G. W. von Leibniz, *op. cit.*, parte prima, 26., p. 174.

²⁸⁷ F. W. Nietzsche, *Aurora – Pensieri sui pregiudizi morali*, cit., Libro primo, af. 9. *Concetto dell'eticità dei costumi*, p. 13.

²⁸⁸ A. Schopenhauer, *Il fondamento della morale*, cit., III. *Fondazione dell'etica*, p. 201.

²⁸⁹ M. Stirner, *op. cit.*, parte seconda, IO, II.L'individuo proprietario, p. 371.

Per risolvere, pertanto, questo *certamen* tra ectoplasmi – «spettri orrendi»²⁹⁰ – sarà meglio ricorrere a un duplice *deus ex machina* competente in materia – nei panni di Camus e Nietzsche, quali saggi interpreti della discordia in questione.

Il letterato francese, in primo luogo, afferma che

c'è dunque per Stirner una sola libertà, “la mia potenza”, e una verità, “lo splendido egoismo delle stelle”²⁹¹;

e, di nuovo, citando Stirner, che

il significato formidabile di *un grido di gioia senza pensiero* [corsivo mio] non poteva essere compreso finché durò la lunga notte del pensiero e della fede²⁹²; l'individualismo raggiunge così un vertice. È *negazione di tutto ciò che nega l'individuo* [corsivo mio] e glorificazione di tutto ciò che lo esalta e lo serve²⁹³; non vi sono più delitti né colpe, né quindi peccatori. Siamo tutti perfetti. Poiché [...] sappiamo riconoscere che vivere è trasgredire²⁹⁴.

Nietzsche – in secondo luogo – come illustre discepolo dei due pensatori in questione, rappresenta una ottima sintesi del pensiero etico preso qui in considerazione.

Cominciamo con il porci, con Nietzsche, il seguente quesito: codesti cuori puri traggono vantaggio «ad essere soprattutto degli uomini compassionevoli? E quelli che soffrono, che vantaggio hanno»²⁹⁵ se essi lo sono? La risposta nietzscheana è nota: la compassione non si confà né al *compassionato* né al *compassionante*...

Ebbene, possiamo affermare, dunque, che la disamina proposta da Schopenhauer dello “stolido” egoismo e della compassione risulta quanto di più distante dalla filosofia dell’“egoismo ideale” individualista propugnata da Stirner e Nietzsche e avallata per l'appunto dalla “volontà di vita” (e di morte, in Stirner, parallelamente al “*cupio dissolvi*” di San Paolo²⁹⁶) che è appunto l'oggetto della critica schopenhaueriana.

²⁹⁰ F. W. Nietzsche, *Ditirambi di Dioniso e poesie postume (autunno 1888)*, cit., *Sull'acqua [Wasserfahrt]*, v. 12, p. 139.

²⁹¹ Albert Camus, *L'uomo in rivolta*, Bompiani, Milano 1981, *L'affermazione assoluta*, p. 73.

²⁹² *Ivi*, p. 75.

²⁹³ *Ibidem*.

²⁹⁴ *Ivi*, p. 76.

²⁹⁵ F. W. Nietzsche, *La gaia scienza – Idilli di Messina*, cit., Libro quarto: af. 338. *La volontà di soffrire e i compassionevoli*, p. 300.

²⁹⁶ Cfr. la prima *Lettera ai Filippesi* di San Paolo, 23-24 [“*desiderium habens dissolvi*”, NdA].

Più precisamente, riprendendo il filo del nostro discorso teoretico, da un lato il filosofo di Danzica nega la volontà di vivere e affibbia all'egoismo il suggello di una certa stupidità e abiezione morale; dall'altro lato, invece, i due “folli viventi”²⁹⁷ (Stirner e Nietzsche) per contro la affermano e la elevano (così come l'impulso egoistico) a unica massima di vita, a unico “dovere morale”: tutti e tre, però, solamente «dopo aver raggiunta la conoscenza di sé»²⁹⁸. Senza una profonda comprensione di sé stessi e del proprio cammino, infatti, rimane «solo un vagheggiamento di possibilità»²⁹⁹, un cieco errare inconsapevole, mentre il vero filosofo (lo si chiami “σπουδαῖος”³⁰⁰, “*Einzige*”³⁰¹, “*Übermensch*” o come meglio piace) sceglie lucidamente se negarsi schopenhauerianamente ovvero stirnerianamente possedersi appieno come la propria, inalienabile “proprietà” (*Eigentum*).

Poiché, dal momento che

la proprietà altrui [...] esiste d'altronde solo grazie al sacrificio, alla rinuncia e all'umiltà [...] perché allora prendere quest'atteggiamento sentimentaleggiante da poveri derubati e invocare *compassione* [corsivo mio] se si è in realtà soltanto stolti e vigliacchi donatori?³⁰².

La *compassione* è secondo Nietzsche – che riprende ancora una volta Stirner – atteggiamento debole e vile; essa è (lo abbiamo già detto, ma ritengo importante ripeterlo), nell'imo della sua essenza,

quel bisogno degli infelici non proprio come stupidità e carenza intellettuale [...], ma [...] come [...] lo scopo di *far male* ai presenti: la compassione che [...] questi attestano, in tanto è una consolazione per i deboli e i sofferenti, in quanto questi riconoscono da essa di avere per lo meno ancora una forza, nonostante tutta la loro debolezza: la *forza di far male*³⁰³.

Qui si trova una delle più icastiche critiche alla pietà (quella pietà che «consiste nei sentimenti e nella pratica»³⁰⁴) e alla *Compassione* cristiana. L'uomo si riduce per Stirner – e,

²⁹⁷ Cfr. F. W. Nietzsche, *Umano, troppo umano. Un libro per spiriti liberi*, cit., vol. I, parte sesta, *L'uomo nella vita sociale*, af. 376. *Degli amici*, p. 225.

²⁹⁸ A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., esergo al Libro quarto.

²⁹⁹ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., § 41. *L'essere dell'esserci come cura*.

³⁰⁰ “Sapiente”, “saggio”, “nobile”, “importante” [NdA].

³⁰¹ “Unico” [NdA].

³⁰² M. Stirner, *op. cit.*, parte seconda, *IO*, II. *L'individuo proprietario*, p. 329.

³⁰³ F. W. Nietzsche, *Umano, troppo umano. Un libro per spiriti liberi*, cit., vol. I, parte seconda, *Per la storia dei sentimenti morali*, af. 50. *Voler suscitare compassione*, pp. 55-56-57.

³⁰⁴ G. W. von Leibniz, *op. cit.*, Prefazione, p. 41.

come vedremo, sebbene con differenze sostanziali, anche per Nietzsche – a puro e vicendevole mezzo individuale³⁰⁵, contro ogni visione sociale-comunitaria di una leopardiana umanità: non troviamo, dunque, nell'altro, il sofferente destino della nostra specie,

ma cerchiamo invece negli altri soltanto mezzi e organi che possiamo usare come una nostra proprietà!³⁰⁶.

Tale visione della realtà e dell'essere umano potrà anche risultare fredda, cinica e violenta, ma è il risultato di una scelta di campo ineluttabile. Due sono gli schieramenti (che, comunque, pongono entrambe l'essere umano come animale storico e non determinato): chi pensa l'uomo alla stregua di un *lupo* (da Machiavelli a Hobbes, da Stirner a Nietzsche) e chi concepisce l'uomo come un Dio (da Kant a Feuerbach, da Hegel a Schopenhauer); che la preferenza vada all'una o all'altra opzione, il terribile spettro di una *petitio principii* «*usque recurrit*»³⁰⁷...

Vediamo allora come, in un ipotetico scontro dialettico sul tema dell'egoismo e dell'altruismo, risponderebbe Schopenhauer, presentando al mondo intellettuale europeo (nel 1837, sette anni prima della pubblicazione de *L'Unico e la sua proprietà*³⁰⁸) il suo saggio su *Il fondamento della morale*:

Un uomo che grazie al suo carattere non ostacola le aspirazioni altrui, ma anzi fin dove può è favorevole e utile, il quale pertanto non offende, anzi dove può reca soccorso e assistenza, è detto [...] un uomo buono; il concetto di bontà gli viene applicato pertanto sotto la [...] angolatura relativa, empirica e situata nel soggetto passivo. Se ora esaminiamo il carattere di un uomo siffatto non solo in riguardo ad altri, ma in sé stesso, sappiamo [...] che le virtù della giustizia e dell'amore del prossimo scaturiscono in lui da una diretta partecipazione al bene e al male altrui, la cui fonte è [...] la *compassione* [corsivo mio]. Ma se risaliamo all'elemento essenziale di un siffatto carattere, lo troviamo innegabilmente nel fatto che esso fa, meno degli altri, una distinzione tra sé e gli altri. *Agli occhi del carattere malvagio questa distinzione è così grande che il dolore altrui gli è godimento immediato* [corsivo mio], quello che egli cerca pertanto senza altro vantaggio proprio,

³⁰⁵ Chiariamo un concetto fondamentale: quello di Stirner non è un banale utilitarismo univoco. La sua filosofia risulta, invece, una ben più aporetica e utopica riflessione sulla possibilità della libertà umana; ognuno è il mezzo dell'altro, nessuno è schiavo e tutti sono padroni – secondo una scala gerarchica costruita sulla *potenza* di ogni individuo [NdA].

³⁰⁶ G. W. von Leibniz, *op. cit.*, pp. 325-326.

³⁰⁷ Quinto Orazio Flacco, *Epistolae*, I [“sempre ritorna”, NdA].

³⁰⁸ *Der Einzige und sein Eigentum* [NdA].

anzi persino contro di questo. La medesima differenza è agli occhi dell'egoista ancora abbastanza grande perché, allo scopo di ottenere per sé un piccolo vantaggio, egli ricorra al mezzo di fare gravi danni ad altri. Per questi due dunque c'è fra l'io che si limita alla propria persona e il non-io che comprende il resto del mondo, una larga voragine, una enorme differenza: *Pereat mundus, dum ego salvus sim*, ecco la loro massima. Per l'uomo buono invece questa differenza non è affatto così grande, anzi nelle azioni dell'animo generoso è eliminata in quanto qui il bene altrui viene favorito a spese del proprio, l'io altrui equiparato pertanto al proprio: e dove si tratta di salvare molti altri, l'io proprio viene loro sacrificato, poiché il singolo dà la propria vita per molti³⁰⁹.

Schopenhauer, in questo caso, riprende pedissequamente l'insegnamento etico e "metafisico" di Kant, il quale recita che

tutte le relazioni morali degli esseri razionali contenenti un principio d'unione e d'armonia tra la *volontà* [corsivo mio] dell'uno e quella dell'altro, possono ricondursi all'*amore* e al *rispetto*; e, in quanto questo principio è pratico, il motivo determinante della volontà si riferisce, per ciò che riguarda l'amore, al *fine* degli altri [...]³¹⁰.

Il filosofo di Danzica, infatti, intende dire che lo status di *bonum* è necessariamente conferito oggettivamente e non soggettivamente, in modo passivo e giammai attivo – una bontà, in un certo senso, lasca e non dinamica. Tutto il contrario per Stirner (e, di conseguenza, anche per Nietzsche) i quali pongono la negazione etica, affermazione ovvero creazione di ogni valore o giudizio in senso assolutamente attivo da parte del soggetto – di quell'*Einzige* influenzato comunque, checché ne possa dire lo stesso Stirner, dall'*Io* ficteano – il quale giudicherebbe buono il bene per sé e male il male per sé.

Scrive infatti Nietzsche:

Se ci chiediamo in che modo ci è divenuta così facile l'imitazione dei sentimenti altrui, non resta dubbio alcuno sulla risposta: l'uomo, essendo la più pavida di tutte le creature, in conseguenza della sua natura fragile e delicata, ha trovato nella sua *pavidità* la maestra di quel sentire all'unisono, di quella rapida comprensione del sentimento dell'altro (anche dell'animale). [...] Se a partire da una tale teoria della consonanza di sentimento, quale è quella che propongo qui, io penso alla teoria, appunto oggi prediletta e consacrata, di un mistico processo in virtù del quale la *compassione* fa di due esseri uno solo [...]; se mi torna alla mente che un cervello così lucido come quello di Schopenhauer si compiacque di tale vagheggiante guazzabuglio da quattro soldi [...]: non riesco a mettere una fine allo stupore e alla commiserazione³¹¹; se ci lasciamo offuscare dai lamenti e dalle sofferenze degli altri mortali [...], chi è allora che dovrà subire la conseguenza di tale offuscamento?

³⁰⁹ A. Schopenhauer, *Il fondamento della morale*, cit., IV. *Interpretazione metafisica del fenomeno etico originario*, pp. 274-275.

³¹⁰ I. Kant, op. cit., Conclusione, *La dottrina religiosa, come dottrina dei doveri verso dio, sta al di fuori dei confini della pura filosofia morale, Annotazione finale.*, pp. 369-370.

³¹¹ F. W. Nietzsche, *Aurora – Pensieri sui pregiudizi morali*, cit., Libro secondo, af. 142. *Sentire all'unisono*, pp. 109-110.

Proprio questi altri mortali, e in aggiunta a tutti i loro fardelli! Non potremo far nulla né per *aiutarli*, né per *confortarli*, se vogliamo esser l'eco dei loro lamenti [...] ³¹².

Su questa semplicistica formula utilitaristica si fonderebbe il “sano” egoismo di Aristotele ³¹³, Stirner e Nietzsche. E pertanto, sì, ha ragione Schopenhauer quando afferma che all'egoista (che egli definisce “malvagio”) il «dolore altrui gli è godimento» ³¹⁴, dacché, se per l'egoista esso è soggettivamente buono, sarà per lui altresì oggettivamente “bene”. Se Schopenhauer accetta di buon grado la dicotomia fichteana (l'*io* contro, verso e per il *non-io*) atta a giustificare il “sacrificio di sé”, Stirner la nega *in toto*, considerandola un vetusto retaggio del misticismo cristiano (una «deuteroscopia» ³¹⁵, come direbbe con scherno il sodale hegeliano Feuerbach ³¹⁶; una «*ascetica morale*» ³¹⁷, preciserebbe, invece, benignamente Kant) timoroso di riconoscere il possesso assoluto e univoco della propria persona (anima e corpo) come unica proprietà “fondata sul nulla”:

Anche l'*io* di Fichte è la stessa essenza al di fuori di me, *perché io è ciascuno e, se è solo questo io ad avere diritti* [corsivo mio], è “l'*io*”, non sono io. Ma io non sono un *io* accanto ad altri *io*, bensì l'*io* esclusivo: io sono unico. [...] E io mi approprio di tutto solo in quanto sono questo *io* unico [...] ³¹⁸.

Né *Io* né *Non-io*, dunque, bensì soltanto *L'io*: un *ego* belligerante che ognuno porta dentro di sé.

In termini più letterari (e meno dialettici) può aiutarci un pensiero di Milan Kundera:

Ciò che l'*io* ha di unico si cela appunto in ciò che l'uomo ha di inimmaginabile. Noi possiamo immaginarci solo ciò che nelle persone è uguale, ciò che è comune. L'*io* individuale è ciò che si

³¹² *Ivi*, af. 144. *Tener gli orecchi chiusi ai lamenti*, pp. 111-112.

³¹³ Il tema del “giusto egoismo” in Aristotele sarà approfondito più avanti, nella parte seconda della tesi [NdA].

³¹⁴ A. Schopenhauer, *Il fondamento della morale*, cit., IV. *Interpretazione metafisica del fenomeno etico originario*, p. 275.

³¹⁵ Ludwig Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, Feltrinelli, Milano 1960, parte prima, *La vera essenza, cioè l'essenza antropologica, della religione*, Cap. X, p. 107.

³¹⁶ Stirner e Feuerbach, insieme a Marx ed Engels, facevano infatti parte della cosiddetta “sinistra hegeliana” [NdA].

³¹⁷ Immanuel Kant, *op. cit.*, APPENDICE: Delle virtù di società, II. *DOTTRINA DEL METODO DELL'ETICA*, sezione seconda: *ASCETICA ETICA*, § 53, p. 365.

³¹⁸ M. Stirner, *op. cit.*, parte seconda, *IO, II. L'individuo proprietario*, p. 375.

differenzia dal generale, quindi ciò che non si può indovinare o calcolare in precedenza, ciò che nell'altro si deve svelare, scoprire, conquistare³¹⁹.

Ritornando a noi, su un terreno più filosofico, è possibile ora asserire, sulla scia di Stirner, che, secondo la prospettiva etica di Schopenhauer,

gli uomini sono solo «gli uni per gli altri». Sarebbe l'apoteosi dello – Stato dell'amore.

Ma io preferisco che mi si rimandi all'egoismo degli uomini piuttosto che ai loro “servizi d'amore”, alla loro misericordia, pietà, ecc. Il primo richiede *reciprocità* (come tu a me, così io a te), non fa niente “per niente” e si può conquistare e – *comprare*. Ma come guadagnarmi il servizio d'amore? Dipende dal caso che io incontri una persona “piena d'amore”. Il suo aspetto si può solo – *mendicare*, sia col mio aspetto compassionevole, sia con la mia indigenza, la mia miseria, la mia – *sofferenza*. Che cosa posso offrirle in cambio dell'aiuto datomi? Niente!³²⁰.

Il fondamento della morale schopenhaueriano, pertanto, è irrimediabilmente “fondato” (mi si conceda il gioco di parole) sul nulla, temendolo e amandolo ad un tempo, a guisa di un nichilistico “*odi et amo*” – quel nulla del quale Hölderlin aveva già cantato, poco prima, la terribile vacuità e il quale Stirner pose come suo “nullo” fondamento.

Poiché,

quando osservo intorno a me la vita, dov'è l'ultimo limite del tutto? Nulla. Quando mi elevo nello spirito, qual è il punto più alto? Nulla³²¹.

E allora, «se io fondo la mia causa su di me, l'unico, essa poggia sull'*effimero mortale creatore di sé* [corsivo mio] che se stesso consuma, e io posso dire³²²:

io ho fondato la mia causa su nulla³²³.

4. METAFISICA E MORALE

³¹⁹ Milan Kundera, *L'insostenibile leggerezza dell'essere*, Adelphi, Milano 1985, V. *La leggerezza e la pesantezza*, p. 215.

³²⁰ M. Stirner, *op. cit.*, parte seconda, IO, II. *L'individuo proprietario*, p. 325.

³²¹ J. C. F. Hölderlin, *Iperione*, cit., vol. I, Libro primo, *iperione a Bellarmino*, p. 66.

³²² M. Stirner, *op. cit.*, parte seconda, IO, cap. II, *L'individuo proprietario*, III. *L'unico*, p. 381.

...il grande mistero dell'etica.

(Schopenhauer, *Il fondamento della morale*)

Ma l'errore precipuo, a mio parere (seguendo la critica nietzscheana), che si potrebbe "imputare" a Schopenhauer, è il fatto di aver, forse per troppo "amore" della morale, studiato il fenomeno etico originario come materia metafisica (è lui stesso a confermare questa sorta di anatocismo teoretico, nella già citata quarta parte del saggio su *Il fondamento della morale: Interpretazione metafisica del fenomeno etico originario*).

Schopenhauer non si rende forse perfettamente conto di essere erede di una tradizione di pensiero, greca e cristiana (che passa da Platone ai mistici quali Eckhart e Bonaventura³²⁴ per giungere poi fino a Kant), secondo la quale la riflessione teoretica sarebbe sempre e incommensurabilmente più nobile di quella pratica (in ogni campo del sapere). Tuttavia, nell'esplicazione di una morale, e per di più di una morale della compassione, questa convinzione del primato della teoria sulla pratica (della θεωρία sulla πράξις) è destinata a creare problema e infine a fare implodere inevitabilmente la stessa costruzione etica complessiva. Infatti, benché il filosofo di Danzica scriva che

ogni filosofia è [...] teoretica sempre, essendo a lei essenziale, qualunque sia l'oggetto immediato della ricerca, il rimaner nel campo della considerazione pura e l'investigare, non già il dar precetti³²⁵,

notiamo in primo luogo, come egli ribadisca in altri passi, nei suoi *Parerga e paralipomena*, che

³²³ Cfr. Johann Wolfgang von Goethe, *Vanitas! Vanitatum vanitas!*.

³²⁴ Rimando, soprattutto, al sermone di Meister Eckhart *Dell'uomo nobile* e all'opera *L'intinerario della mente in Dio* di Bonaventura da Bagnoregio [NdA].

³²⁵ A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., § 54, p. 301.

quella saggezza, che in un uomo è soltanto teorica senza diventare pratica, somiglia a una rosa in fiore che rallegra gli altri con il colore e il profumo, ma sfiorisce senza aver dato frutto³²⁶;

in secondo luogo, vediamo che egli ammonisce ed esorta il singolo a una condotta “buona” e “compassionevole” verso gli altri. Questo atteggiamento (non poco ambiguo) del quale si può discutere il significato ed il valore, sembra mascherare con una fittizia veste teoretica l’accettazione di una pratica e di un costume (una *πρᾶξις* e un *habitus*) morale raccolto dalla tradizione, in particolare da quella della pietà cristiana. È precisamente l’atteggiamento religioso (e, in quanto tale, alienante) che Feuerbach critica, allorché afferma che, secondo la visione cristiana della filosofia,

la concezione pratica è una concezione impura, contaminata dall’egoismo [corsivo mio], perché fa sì che io consideri le cose unicamente nel mio interesse; è una concezione che non si appaga in sé stessa; l’oggetto a cui mi riferisco non lo considero pari a me, ma a me subordinato³²⁷.

Ed è proprio questo uno dei plurimi punti di contrasto tra Nietzsche e Schopenhauer sul terreno della speculazione etica: la filosofia morale non può mai esimersi dall’essere filosofia pratica (una emersoniana “filosofia della vita”), come infine ci confermano paradossalmente i precetti *a-morali* e *immoralistici* e di Stirner e dello stesso Nietzsche. Per costoro, che vanno seguendo il pensiero “ateo” di Feuerbach, ogni filosofo, ogni singolo, ogni “*Einzig*”³²⁸, deve considerare le cose (ovvero, per meglio dire, gli altri individui) unicamente a partire da sé, riferendosi continuamente (nel contesto ossimorico di una *simmetria asimmetrica*) e a un oggetto e a un *altro* individuo – al quale egli si oppone – non pari a sé, e dunque *altro* da sé. È la medesima *unicità* che sentiva Mishima, per gli altri:

anche quando è impegnato in un’azione collettiva, l’individuo affronta una situazione di assoluta solitudine, deve trovare soltanto in sé stesso la forza per superare l’angoscia e il terrore³²⁹;

e Rousseau, per sé stesso:

³²⁶ *Idem, Parerga e paralipomena*, cit., vol. II, cap. XXXI: *Similitudini, parabole e favole*, af. 385, p. 878.

³²⁷ L. Feuerbach, *op. cit.*, parte seconda, *L’essenza non vera, ossia teologica della religione*, cap. XX, p. 211.

³²⁸ “Unico” [NdA].

³²⁹ Y. Mishima, *Lezioni spirituali per giovani samurai*, Feltrinelli, Milano 2011, *Introduzione alla filosofia dell’azione*, cap. VIII, *LA BELLEZZA DELL’AZIONE*, P. 95.

Io solo. Sento il mio cuore e conosco gli uomini. Non sono fatto come nessuno di quanti ho conosciuto; oso credere che non sono fatto come nessuno di quanti esistono. Se non valgo di più, almeno sono diverso³³⁰.

Tutti costoro, insomma, (Schopenhauer, Stirner e Nietzsche) considerano la vita come un campo di battaglia – una vita che lotta per la vita, atroce scenario di un hobbesiano “*homo homini lupus*”,

poiché in realtà l’intera vita umana è una “lotta” ed ogni uomo un “combattente”³³¹.

Tuttavia, mentre il filosofo di Danzica risolve questo *scandalo della morale*, questo dilemma etico del «*bellum omnium contra omnes*»³³², con il sostegno umanistico della *Compassione* universale, i due cantori dell’individualismo egoistico, al contrario, ammettono ed elogiano ancor di più questo stato di lotta (avendo presente una certa morale eroica della Grecia presocratica), criticando pertanto ogni sentimento di *compassione* per i sofferenti e per la sofferenza del mondo medesimo. Non si tratta, tuttavia (è necessario ripetersi), di crudeltà o “cattiveria” finì a sé stessi – quasi vi fosse un sadico desiderio di una perenne esistenza di guerra: essi appaiono invece il risultato di una certa naturalizzazione dell’uomo, nel senso di un nietzscheano “ritorno al futuro” (un futuro plurale e molteplice, e comunque non bellico nello stretto senso di una militarizzazione dell’esistenza) della morale – valorizzando a piene mani tutto ciò che in questi due millenni di etica cristiana si è andato denigrando.

Citando nuovamente le parole di Hobbes, il loro pensiero (sul tema dell’individualismo *tout court*) si può così riassumere:

Da questa diffidenza dell’uno verso l’altro non c’è via così ragionevole per ciascun uomo di assicurarsi, come [...] il padroneggiare con la forza [...] quante più persone è possibile [...] finché egli veda che nessun altro *potere* [corsivo mio] è abbastanza grande per danneggiarlo³³³; a questa

³³⁰ Jean-Jacques Rousseau, *Le confessioni*, Mondadori, Milano 1990, parte prima, Libro primo, cap. II, p. 55.

³³¹ Carl Schmitt, *Le categorie del politico*, Il mulino, Bologna 1972, *Il concetto di politico*, § 3., p. 116.

³³² Cfr. T. Hobbes, *Leviatano*, cit., parte prima, *DELL’UOMO*, cap. XIII. *Della condizione naturale dell’umanità per quanto concerne la sua felicità e la sua miseria*.

³³³ *Ivi*, parte prima, *DELL’UOMO*, XIII. *Della condizione naturale dell’umanità per quanto concerne la sua felicità e la sua miseria*, p. 128.

guerra di ogni uomo contro ogni altro uomo [corsivo mio] , consegue anche questo, che niente può essere ingiusto [...]; dove non c'è legge, non c'è giustizia³³⁴; consegue anche alla medesima condizione che non ci sarà né proprietà né dominio, né un *mio* e un *tuo* distinti, ma che ogni uomo abbia solo quello che può prendersi e per tutto il tempo che può tenerlo³³⁵; perciò, finché un uomo è nella condizione di mera natura (che è una condizione di guerra) *il suo appetito personale è la misura del bene e del male* [corsivo mio] [...]³³⁶.

La più esatta sintesi del pensiero individualista espressa, *ante litteram*, quasi due secoli prima³³⁷ dell'avvento dei “demoni” dell'anarchismo, dell'individualismo e del nichilismo...

5. ETICA E LIBERTÀ

Solo chi ha gustato la libertà può capire il desiderio di trovare dovunque analogia con essa, di estenderla a tutto l'universo. Chi non perviene alla filosofia per questa via, segue gli altri e fa semplicemente ciò che essi fanno; senza sentire perché lo fanno.

(Schelling, *Ricerche filosofiche sulla essenza della libertà umana*)

Proseguendo questo percorso etico, in rapporto a teoresi e pratica filosofica, si giunge necessariamente a confrontarsi altresì con il tema della libertà, del libero arbitrio e della volontà, proprio in riferimento alle varie visioni del compito filosofico che questi pensatori propongono.

È il caso, come già abbiamo visto, di Ludwig Feuerbach, il quale (sempre all'interno della sua indomita critica al cristianesimo e alla religione) afferma che

³³⁴ *Ivi*, p. 132-133.

³³⁵ *Ivi*, p. 133.

³³⁶ *Ivi*, cap. XV. *Delle altre leggi di natura*, p. 166.

³³⁷ Il *Leviatano* venne pubblicato nel 1651; *L'unico e la sua proprietà* nel 1844 [NdA].

il concetto dell'attività, dell'agire, del creare, è in sé e per sé un concetto divino, perciò non si esita ad attribuirlo a Dio. Nell'attività l'uomo si sente libero, infinito, felice; nella passività, *limitato, oppresso, infelice*. L'attività è un sentimento positivo in sé³³⁸.

Se, tuttavia, per Feuerbach questa affermazione è assai semplice e schematica, essa risulta problematica per Schopenhauer, che (lo si è già detto) vede e nella attività e nella prassi gnomica della filosofia soltanto

vecchie pretese cui ella, con più maturo giudizio, dovrebbe infine rinunciare³³⁹.

E difatti – come conferma Thomas Mann nel saggio su *Schopenhauer* inserito nella già citata raccolta *Adel des Geistes*³⁴⁰ – secondo il filosofo di Danzica

l'etica è la teoria che insegna come la volontà, raggiunto nell'uomo il grado di obiettivazione più alto, accortasi della erroneità spaventosa e dell'*indegno dolore del mondo* [corsivo mio] – sua opera e specchio – contro di sé ritorce e, obiettivandosi, si nega ed annienta³⁴¹;

interrogandosi ben presto, tuttavia, sulla vera natura dell'etica:

Ma che cos'è l'etica? È la dottrina che insegna agli uomini come comportarsi, come discernere il bene dal male. Insegna? Può dunque la *cieca volontà* [corsivo mio], senza senso e ragione, accogliere un insegnamento? Naturalmente no. Naturalmente non è possibile insegnare la virtù più di quel che non sia possibile insegnare l'arte³⁴².

Questa l'interpretazione dell'affettuoso discepolo Mann, che comprende bene la “negativa” lezione del maestro Schopenhauer (“educatore” anche per lui!) che considera la *voluntas* quale «*cieca follia*»³⁴³; e che, sulla sua scia, considera la filosofia precipuamente teoretica, anche nelle pieghe etiche (e dunque pratiche) della sua solida trama:

³³⁸ L. Feuerbach, *op. cit.*, cap. XXIII, p. 233.

³³⁹ A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., § 53, p. 301.

³⁴⁰ *Nobiltà dello spirito*[NdA].

³⁴¹ Paul Thomas Mann, *Nobiltà dello spirito*, Mondadori, Verona 1953, *Schopenhauer*, p. 757.

³⁴² *Ivi*, p. 758.

³⁴³ Quinto Orazio Flacco, *Epodi*, Libro VII, v. 13 [“*Furorne caecus an rapit vis acrior an culpa?*”, “vi trascina una cieca follia, una forza più grande o la colpa?” – traduzione mia, NdA].

Come può dalla vita, che è in tutto e per tutto volontà di vita, sorgere la negazione della volontà? [...] ciò è opera della conoscenza che con una specie di cosmica ribellione dalla schiavitù, disdetta l'antica obbedienza, dalla volontà si distacca e si affranca³⁴⁴.

Qui sta allora, a mio avviso, la seconda contraddizione, un'altra intima aporia e ambiguità della morale schopenhaueriana: una morale della compassione, la quale invita – non già tuttavia ogni uomo, bensì (è giusto ricordarlo) sempre e solo i filosofi, gli uomini della conoscenza, vale a dire l'eccellenza del genere umano – in ogni momento ad amare (e a soffrire per) *l'Uomo* con spirito fraterno e buon cuore, che si nega ogni impostazione pratica, attiva e dinamica, nel mondo stesso dell'umanità reale.

Infatti, continua Mann, recuperando il monito schopenhaueriano del *velle non discitur*³⁴⁵, che più volte (e solamente in tal sede) ricorre ne *Il mondo come volontà e rappresentazione*³⁴⁶:

La virtù [...] non s'insegna; [...] *L'importante è che la buona azione si compia* [corsivo mio]. Ed essa si compie per un sentimento, per una conoscenza intuitiva³⁴⁷ della verità fondata [...] su una visione interiore [...]³⁴⁸.

A Schopenhauer, in sostanza, importa soprattutto

far capire che l'etica non può essere una dottrina dei costumi, nel senso di un codice costituito di prescrizioni per la volontà³⁴⁹;

dacché “il dolore colpisce solamente la *volontà*”³⁵⁰ e perché, in aperta opposizione alla visione di una morale pratica, “pragmatica” e deduttiva di stampo kantiano,

la libertà, come la volontà, è al di là del fenomeno; là essa è presente ed assoluta dominatrice, perché là soltanto è la libertà del volere³⁵¹.

³⁴⁴ P. T. Mann, *op. cit.*, *Schopenhauer*, p. 757.

³⁴⁵ “*La volontà/virtù non s'insegna*”, motto senecano [NdA].

³⁴⁶ Cfr. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., § 53.

³⁴⁷ Si veda, a tal proposito, il precedente paragrafo da me dedicato al saggio di Piero Martinetti [NdA].

³⁴⁸ P. T. Mann, *op. cit.*, *Schopenhauer*, p. 757.

³⁴⁹ *Ibidem*.

³⁵⁰ A. Schopenhauer, *Parerga e paralipomena*, cit., vol. II, cap. XII, *Aggiunte alla dottrina del dolore del mondo*, af. 154, p. 389.

³⁵¹ P. T. Mann, *op. cit.*, *Schopenhauer*, p. 759.

La libertà che teorizza Schopenhauer, dunque, è una libertà assoluta (*absoluta*³⁵² e intuitiva), ossia sciolta dai vincoli mondani dell'eticità (unita all'universalizzazione morale di Kant), laddove, invece, la libertà propria di Nietzsche è una libertà puramente etica (*praticamente fichteana*³⁵³), immanente e – nella sua accezione più “terrena”³⁵⁴ – *humana*.

Ecco, pertanto, un altro importante momento di incontro e scontro tra la morale di Schopenhauer e quella di Nietzsche: una morale della compassione che privilegia una «*forma passiva*»³⁵⁵, da un lato, e una morale della sofferenza attiva, dall'altro.

Si tratta, come vedremo tra poco, di una distinzione parossistica tra due diverse forme di pessimismo: il «pessimismo romantico»³⁵⁶, proprio di Schopenhauer, e il «pessimismo dionisiaco»³⁵⁷ propiziato da Nietzsche.

6.COMPASSIONE E VOLONTÀ

Io sono dell'avviso che la nostra volontà, non solo sia esente da costrizione, ma anche da necessità.

(Leibniz, *Saggi di Teodicea*)

Ora, sebbene Schopenhauer ritenga che

³⁵² Libera, sciolta da vincoli [NdA].

³⁵³ Mi riferisco, in questo senso (per quanto riguarda la morale di Fichte, esposta nella sua *Dottrina della scienza*), al continuo superamento del *Non-io* etico – inteso qui come ostacolo esistitivo – come affermazione della libertà individuale del singolo e della esplicazione del proprio “essere morale” [NdA].

³⁵⁴ *Humus*, in latino, Terra [NdA].

³⁵⁵ F. W. Nietzsche, *Genealogia della morale – Uno Scritto polemico*, cit., Prima dissertazione, “Buono e malvagio”, “buono e cattivo”, § 10, p. 27.

³⁵⁶ *Idem*, *La gaia scienza – Idilli di Messina*, cit., Libro quinto, af. 370. *Che cos'è il romanticismo?*, p. 360.

³⁵⁷ *Ibidem*.

in luogo dell'incessante, agitato impulso [...] ci appare quella pace che sta più in alto di tutta la ragione, quell'assoluta quiete dell'animo pari alla calma del mare [...]. La conoscenza sola è rimasta, la volontà è sparita³⁵⁸,

noi abbiamo, infine, operato un piccolo ma – spero – importante squarcio a quel «velo di Maya»³⁵⁹ (ossia, abbiamo sorpassato quella «conoscenza vincolata al principio di ragione»³⁶⁰) della morale schopenhaueriana. E lui stesso ci sussurra, tra le righe della sua tanto agognata “fondazione dell'etica”, la soluzione di questo enigma teoretico.

Se infatti, come già visto abbondantemente in precedenza, “bene e male vogliono dire «conforme o contrario a una volontà»³⁶¹ e, ancora, se la compassione si riduce «all'impedimento o annullamento [...] di dolore, nel quale alla fine consiste ogni soddisfazione, ogni benessere e ogni felicità»³⁶² (quel benessere e quella felicità che poco prima aveva definito come “negatività”) – allora possiamo pacificamente affermare che questa compassione nient'altro è che una modificazione della volontà cieca e “incosciente”, la quale

sopravvenendo il mondo della rappresentazione [in questo caso, la sofferenza altrui, NdA], sviluppato per il suo servizio, [...] acquista conoscenza del proprio volere e di ciò ch'ella vuole, che altro non è se non il mondo, la vita, così come si presenta³⁶³,

e che si appropria e gode stirnerianamente della e per la «sofferenza di un altro»³⁶⁴.

La sofferenza altrui, insomma, diverrebbe (secondo la mia ardita analisi) un mezzo per il proprio benessere e il proprio utile – «La consolazione più efficace in ogni disgrazia, in ogni dolore, è di guardare gli altri che sono più infelici di noi»³⁶⁵ – e la compassione risulterebbe lo strumento più acconcio e subdolamente raffinato per raggiungere il fine dei fini:

³⁵⁸ A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., § 71, p. 441.

³⁵⁹ *Ivi*, § 53, p. 304.

³⁶⁰ *Ibidem*.

³⁶¹ A. Schopenhauer, *Il fondamento della morale*, cit., III. *Fondazione dell'etica*, § 16. *Formulazione e dimostrazione dell'unico genuino impulso morale*, p. 210.

³⁶² *Ivi*, p. 213.

³⁶³ *Idem*, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., § 54, p. 305.

³⁶⁴ *Id.*, *Il fondamento della morale*, cit., III. *Fondazione dell'etica*, § 16. *Formulazione e dimostrazione dell'unico genuino impulso morale*, p. 213.

l'appagamento della mia “volontà di potenza”. Poiché – lo aveva scoperto già Descartes nelle sue metafisiche meditazioni –

*sola est voluntas [...] quam tantam in me experior, ut nullius majoris ideam apprehendam*³⁶⁶...

La sofferenza e la compassione di Schopenhauer (quasi dei lupi travestiti da agnelli, per usare una metafora cara al Nietzsche “genealogico”) sarebbero così, in un certo senso, “scoperte” e svelate...

Vediamo ora, gravidi di questa “scoperta” morale, come possiamo approcciare gli stessi temi dal punto di vista opposto – e prospettico – del suo discepolo eretico, Friedrich Nietzsche.

Ecco le sue profetiche parole, le quali fungono (*hic et nunc*) da prologo alla seconda parte a lui dedicata, e che risuonano adesso

*come rintocchi di campana perduti
nella foresta*³⁶⁷

– per edificare quel «ponte»³⁶⁸ verso «un'altra morale»³⁶⁹, una nuova morale: dal pessimismo romantico di Schopenhauer al *suo*³⁷⁰ pessimismo dionisiaco.

Ogni arte, ogni filosofia può essere vista come un mezzo di cura e di aiuto al servizio della vita che cresce e lotta: esse presuppongono sempre sofferenza e sofferenti [corsivo mio]. Ma ci sono due tipi di sofferenti: da un lato quelli che soffrono per *sovrabbondanza di vita*, che vogliono un'arte dionisiaca e così anche una visione e una conoscenza tragica della vita – e dall'altro quelli che soffrono per *impoverimento di vita*, che cercano pace, silenzio, mare liscio, liberazione da sé stessi attraverso l'arte e la conoscenza, o invece l'ebbrezza, lo spasimo, lo stordimento, la follia. Al duplice bisogno di *questi ultimi* corrisponde ogni romanticismo nelle arti e nelle conoscenze, ad essi

³⁶⁵ *Id.*, *Parerga e paralipomena*, cit., vol. II, cap. XII, *Aggiunte alla dottrina del dolore del mondo*, af. 150, p. 383.

³⁶⁶ René Descartes, *Meditazioni di filosofia prima [Meditazioni metafisiche]*, Editori Laterza, Bari 1997, Quarta meditazione: *Il vero e il falso*, p. 92 [“Solo della volontà, che sento così forte in me, non posso concepire nulla di più grande” – traduzione mia].

³⁶⁷ F. W. Nietzsche, *Ditirambi di Dioniso e poesie postume (autunno 1888)*, cit., *Sull'acqua [Wasserfahrt]*, vv. 5-6, p. 143.

³⁶⁸ *Idem*, *Così parlò Zarathustra – Un libro per tutti e per nessuno*, Prologo di Zarathustra, § 4.

³⁶⁹ K. T. Jaspers, *op. cit.*, Libro secondo, *I pensieri fondamentali di Nietzsche*, cap. I, *L'uomo, L'uomo che crea sé stesso (la morale)*, p. 138.

³⁷⁰ Di Nietzsche [NdA].

corrispose (e corrisponde) altrettanto Schopenhauer [...]. In relazione a tutti i valori estetici io mi servo ora di questa distinzione fondamentale: in ogni singolo caso domando: «è stata qui la fame o la sovrabbondanza a farsi creatrice?». [...] La volontà di *eternare* richiede del pari una duplice interpretazione. Essa può scaturire anzitutto da gratitudine e amore [...]. Ma può essere poi anche quella volontà tirannica di uno che soffre gravemente, che lotta, che è torturato, e che della sua cosa più personale individuale e ristretta, della vera e propria idiosincrasia del suo soffrire, vorrebbe fare ancora una legge e costrizione inviolabile, e che in un certo senso si vendica di tutte le cose imprimendo loro, inculcando in loro, marchiandovi a fuoco la *sua* immagine, l'immagine della *sua* tortura. Quest'ultimo è il pessimismo romantico nella sua forma più espressiva, [...] come filosofia della volontà schopenhaueriana [...] – il pessimismo romantico, l'ultimo *grande* avvenimento della nostra cultura. (Che ci possa essere anche un tutt'altro pessimismo, un pessimismo classico – questo presentimento e questa visione mi appartengono e sono da me inseparabili [...]. Questo pessimismo dell'avvenire – giacché esso viene! Io lo vedo venire! – io lo chiamo pessimismo *dionisiaco*)³⁷¹.

*il Fuoco verrà e si impadronirà di tutte le cose*³⁷²

³⁷¹ F. W. Nietzsche, *La gaia scienza – Idilli di Messina*, cit., Libro quinto, af. 370. *Che cos'è il romanticismo?*, pp. 358-359-360.

³⁷² Eraclito, *op. cit.*, Fr. 8 (DK 22 B 66), p. 49.

INTERMEZZO

*AL DI LÀ
DEL CIELO E DELL'INFERNO*

*Der Himmel ist bey uns auf Erden*³⁷³

(Novalis, *Canti spirituali*)

Riposiamo un momento le meningi gravide di dialettica e metafisica attingendo (come suggerito nella Prefazione) alle «*fresche et dolci acque*»³⁷⁴ della poesia.

Giunti nel mezzo del nosto cammino (per l'appunto, di un intermezzo poetico si tratta), credo sia importante (nonché, a mio avviso, assai interessante) fornire un assaggio di un'*affinità elettiva* vigorosa che in questo lavoro (e in generale nella letteratura nietzscheana) rimane invisibile, ma che dovrà sicuramente essere posta in luce in futuro, all'interno di volumi più liberi e meno accademici. Parlo di colui che – a mio parere – rivestirebbe i panni del vero padre spirituale, insieme a Eraclito, del “secondo” Nietzsche, laddove il pensatore di Röcken dismette gli abiti vetusti del «pessimismo romantico [...] come forma della volontà schopenhaueriana»³⁷⁵, e principia a figurare come il cantore del «pessimismo *dionisiaco*»³⁷⁶, del filosofo del divenire e dell'avvenire, dello Zarathustra, dell'*Übermensch*, del *forse* e dello *jenseits* (l'al di là della morale). Parlo di William Blake.

Questi – con i suoi *Canti d'esperienza* e, soprattutto, con *Il matrimonio del cielo e dell'inferno* – ha anticipato, nella forma di uno straordinario vigore lirico e visionario (al pari di Eraclito e Teognide), pressoché tutti i temi portanti del pensiero filosofico nietzscheano. Approfondiamo.

In Blake vediamo già, in primo luogo, una violenta critica all'impotente dualismo anima/corpo e alla conseguente intuizione della totalità del tutto e della «*καλλίστην ἁρμονίαν*»³⁷⁷ degli opposti (poiché «la realtà e la vita non sarebbero se non fossero diversità

³⁷³ “*Il cielo è presso di noi sulla terra*” – traduzione mia [NdA].

³⁷⁴ Cfr. Francesco Petrarca, *Canzoniere*, CXXVI, “*Chiare fresche et dolci acque*”.

³⁷⁵ F. W. Nietzsche, *La gaia scienza – Idilli di Messina*, cit., Libro quinto, af. 370. *Che cos'è il romanticismo?*, p. 359.

³⁷⁶ *Ivi*, p. 360.

³⁷⁷ Eraclito, cit., *Il divino. Coniunctio oppositorum*, Fr. 11 (DK 22 B 8), p. 54 [“ciò che si oppone converge, e dai discordanti *bellissima armonia*”].

e perpetuo contrasto»³⁷⁸), propedeutica alla liberazione dello spirito infinito dell'uomo, per un totale possesso stirneriano di sé. Scrive infatti il poeta inglese:

*But first the notion that man has a body distinct from his soul is to be expunged; this i shall do by printing in the infernal method by corrosives, wich in Hell are salutary and medicinal, melting apparent surfaces away, and displaying the infinite wich was hid*³⁷⁹.

In secondo luogo, Blake declama l'amicizia aristocratica (della quale tratteremo nella seconda parte) caratterizzata da una virile «sprezzatura»³⁸⁰ («giacché poco valore ha tutto quanto ha un prezzo»³⁸¹) e dall'amore per i nemici:

*Opposition is true Friendship*³⁸².

E ancora, memorabili sono i suoi immarcescibili *Proverbi infernali (Proverbs of Hell)*, forieri di un folle e vitale sapere, che esprimono un “sanissimo” e gioioso amore per la vita, un fiero disprezzo per la compassione, un nobile e “onesto” sentimento di gioia per la gioia – una “*Mitfreude*” *sui generis*, potremmo dire; una leopardiana «*Gioia celeste*»³⁸³ – e un apprezzamento totale verso tutto ciò che è libero, duro e “nemico” (ché «*πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστὶ*»³⁸⁴): «Ancora piangono [...] lacrime, ma di gioia, lacrime di commozione e d'infinita gratitudine»³⁸⁵.

Ecco, pertanto, un'accurata cernita di queste pillole di “saggezza infernale”:

³⁷⁸ Benedetto Croce, op. cit., *Soliloquio di un vecchio filosofo*, p. 30.

³⁷⁹ Riporto la fondamentale forma originaria di Blake e, di conseguenza, la non meno importante traduzione di Giuseppe Ungaretti (adottata nell'edizione citata) e perché possiede un valore artistico non indifferente e perché, trattandosi di un testo poetico, la ritengo più essenziale che altrove [*Ma prima di tutto la nozione che l'uomo ha un corpo distinto dall'anima dovrà essere espunta; e sarò io a farlo, stampando col procedimento infernale, con corrosivi, che nell'Inferno sono salutari e medicinali, dissolvendo le superfici apparenti, e rivelando l'infinito che nascondevano* - NdA].

³⁸⁰ Mi riferisco a quello che dovrebbe essere il consono atteggiamento de *Il cortegiano*, abilmente descritto (nel testo eponimo) da Baldassare Castiglione [NdA].

³⁸¹ F. W. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra – Un libro per tutti e per nessuno*, cit., parte terza, *Di antiche tavole e nuove*, p. 239.

³⁸² W. Blake, op. cit., *Memorable fancy*, p. 46 [“La vera Amicizia è Opposizione” – traduzione mia].

³⁸³ G. Leopardi, *Canti*, cit., XXVI. *Il pensiero dominante*, v. 28, p. 178.

³⁸⁴ Eraclito, cit., *Pólemos e Dike*, Fr. 22, p. 67 [“Pólemos di tutte le cose è padre”].

³⁸⁵ Novalis, op. cit., V., p. 81.

*The road of excess leads to the palace of wisdom*³⁸⁶.
*Excess of sorrow laughs. Excess of joy weeps*³⁸⁷.
*One thought fills immensity*³⁸⁸.
*Always be ready to speak your mind, and a base man will avoid you*³⁸⁹.
*The soul of sweet delight can never be defil'd*³⁹⁰.
*Damn braces. Bless relaxes*³⁹¹.
*Joys laugh not! Sorrows weep not!*³⁹².
*Exuberance is Beauty*³⁹³.
*Enough or Too much*³⁹⁴.

In ultima istanza, ricordiamo ciò che scrive Ungaretti in appendice alla presente edizione de *Il matrimonio del Cielo e dell'Inferno*:

il tema centrale di Blake è quello della libertà, dell'uomo libero da leggi poiché contro la "Tigre" gli ha riacquistato l'innocenza l'"Agnello"³⁹⁵;

laddove, invece, io vedo preconizzato l'«ercoleo Leone»³⁹⁶ (in vece della "Tigre") e il "Fanciullo" (in vece dell'Agnello) nelle tre metamorfosi dello spirito annunciate nello *Zarathustra* – ossia, di come lo spirito (dopo la prima trasformazione in cammello) diventa «leone, e infine il leone fanciullo»³⁹⁷.

O ancora, se si fosse incuriositi da una più esoterica lettura metaforica, si potrebbe azzardare una trasfigurazione gnostica del "Leone" nel "L'eone" – intendendo, in questo caso, il tempo «degli uomini nuovi»³⁹⁸ (non ancora *Übermenschen*) come, appunto, "Mondo/Dio del mondo" ed "Era universale/Eternità": «*von Ewigkeit zu Ewigkeit*»³⁹⁹....

Rimando tuttavia, per il momento, questi studi semantici sul simbolismo nietzscheano ad un gravido e prossimo futuro.

³⁸⁶ "La strada dell'eccesso porta al palazzo della giustizia".

³⁸⁷ "L'eccesso di dolore ride. L'eccesso di gioia piange".

³⁸⁸ "Un pensiero colma l'immensità".

³⁸⁹ "Sii sempre pronto a dire ciò che pensi, e il vile ti scanserà".

³⁹⁰ "L'anima della dolce gioia, non si potrà mai insozzare".

³⁹¹ "Condannare accresce il vigore. Benedire, lo attenua".

³⁹² "La gioia non ride! I dispiaceri non piangono!".

³⁹³ "L'esuberanza è Bellezza".

³⁹⁴ "Abbastanza oppure troppo".

³⁹⁵ Giuseppe Ungaretti, *Discorsetto del traduttore*, SE, Milano 2003, p. 58.

³⁹⁶ Publio Ovidio Nasone, *Ars amatoria*, RCS Libri, Milano 1994, Libro primo, v. 99, p. 47.

³⁹⁷ F. W. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra – Un libro per tutti e per nessuno*, cit., *I discorsi di Zarathustra: Delle tre metamorfosi*, p. 23.

³⁹⁸ Jean Nicolas Arthur Rimbaud, *Opere*, Mondadori, Milano 1975, *Illuminazioni, A una ragione*, p. 303.

Torniamo, invece, al “problema” Blake.

La libertà di cui parla Ungaretti, *hic et nunc*, è quella che l'uomo libero («un essere non deciso»⁴⁰⁰) raggiunge soltanto dopo essere riuscito a unire nella sintesi infinita *il Cielo e l'Inferno* dentro di sé – e scoprire che «ὄντος δὲ Ἄιδης καὶ Διόνυσος»⁴⁰¹; questo trascendimento morale, sarà ripreso in un'altra prospettiva da Friedrich Nietzsche, nel senso di un superamento della morale (per moralità⁴⁰²) e di un autosuperamento dei concetti di bene e male, per giungere finalmente ed *esistentivamente* «*Jenseits vom Gut und Böse*»⁴⁰³. Infatti,

è necessario dapprima emanciparsi dalle proprie catene, per poi emanciparsi anche da questa emancipazione!⁴⁰⁴.

“*Va all'inferno, chi percorre le tue strade?*” –
Ebbene! Verso il mio inferno
*voglio lastricarmi la strada con buone sentenze*⁴⁰⁵.

Concludiamo dunque questo breve intermezzo poetico – così mi è parso lecito chiamarlo – con una “risposta” intonata, tratta da due poesie di Nietzsche, che non lievemente ricordano, oltre che i frammenti dionisiaci di Eraclito, i versi del visionario londinese, suo pristino e folle maestro – William Blake.

È bello insieme tacere,
Più bello insieme ridere, -
 [...]
 Se ho fatto bene, vogliamo tacere;
Se ho fatto male – vogliamo ridere
E far sempre peggio,
Fare peggio, ridere peggio,

³⁹⁹ Novalis, *op. cit.*, *Canti spirituali*, VII. Inno, v. 43, p. 118 [“di eternità in eternità”].

⁴⁰⁰ F. W. J. von Schelling, *op. cit.*, p. 60.

⁴⁰¹ Eraclito, *op. cit.*, *Frammenti polemici*, Fr. 39 (DK 22 B 15), p. 92 [“uno stesso dio sono Ade e Dioniso”].

⁴⁰² Cfr. F. W. Nietzsche, *Aurora – Pensieri sui pregiudizi morali*, Prefazione.

⁴⁰³ Cfr. *Idem*, *Al di là del bene e del male – Preludio di una filosofia dell'avvenire*, cit., parte nona, *Che cos'è aristocratico?*.

⁴⁰⁴ *Id.*, *Lettera a Lou Salomé*, Naumburg, agosto 1882 in *Mia venerata. Lettere d'amore*, cit.

⁴⁰⁵ *Id.*, *Ditirambi di Dioniso e poesie postume (autunno 1888)*, cit., *Sull'acqua [Wasserfahrt]*, vv. 15-16-17, p. 107.

[...]
Niente scuse! Niente perdoni!
 [...]
Imparate [...]
*Come la ragione viene – «alla ragione»!*⁴⁰⁶

Qui sedevo, in attesa, in attesa, – però di nulla

*Al di là di bene e male, or della luce
 Godendo ed or dell'ombra, tutto solo gioco,
 Tutto lago, tutto meriggio, tutto tempo senza meta.*

*Allora improvvisamente, amica, l'uno divenne due –
 – E Zarathustra mi passò d'accanto...*⁴⁰⁷

*Ora celebriamo, certi di una vittoria unita,
 La festa delle feste:
 È venuto l'amico Zarathustra, l'ospite degli ospiti!
 Ora ride il mondo, squarciato è l'orrendo velario,
 Sono giunte le nozze per la luce e le tenebre...*⁴⁰⁸

⁴⁰⁶ *Id.*, *Umano, troppo umano. Un libro per spiriti liberi*, cit., vol. I, Epilogo, *Fra amici*.

⁴⁰⁷ *Id.*, *La gaia scienza – Idilli di Messina*, cit., Appendice: *Canti del principe Vogelfrei, Sils-Maria*, p. 391.

⁴⁰⁸ *Id.*, *Al di là del bene e del male – Preludio di una filosofia dell'avvenire*, cit., epodo: *Da alti monti*.

PARTE SECONDA

FRIEDRICH NIETZSCHE

LA GIOIA NELLA SOFFERENZA

II.I

Critica ai pregiudizi morali

1.LA “GRANDEZZA”⁴⁰⁹ NEL DOLORE

...possess'd he is with greatness.

(Shakespeare, *Troilus and Cressida*)

Per dovere di *par condicio*, vorrei principare questa seconda parte dell'opera con l'omaggio al pensatore di Röcken da parte di Thomas Mann:

Ben presto il giovane seguace di Schopenhauer [...] aveva invocato come veraci guide della vita l'arte e la filosofia; contro la storia, di cui la materia che egli insegnava, la filologia, è un ramo. Egli se ne distacca. Per motivi di salute si lascia pensionare e vive da allora in poi senza legame alcuno in luoghi di soggiorno internazionali [...] dove scrive i suoi libri di uno stile abbagliante, di una psicologia sempre più radicale, scintillante di ardite offese contro il suo tempo e dai quali irraggia una bianca luce che abbagliava. Nelle lettere egli chiama sé stesso “un uomo che nulla tanto desidera quanto di perdere ogni giorno una qualche fede tradizionale e sicura e che in questo affrancarsi sempre più grande dello spirito cerca e trova la sua felicità. Forse io *voglio* essere uno spirito libero, perfino ancor più libero di quel che io *posso!*”⁴¹⁰.

⁴⁰⁹ Cfr. F. W. Nietzsche, *La gaia scienza – Idilli di Messina*, cit., Libro quarto: af. 325. *Che cosa fa parte di grandezza.*

⁴¹⁰ P. T. Mann, *op. cit.*, *La filosofia di Nietzsche*, p. 807.

A questo punto, dunque, si fa a poco a poco più chiaro uno dei compiti che questa tesi proteiforme si propone di adempiere: il trascendimento e superamento di quel «pessimismo romantico»⁴¹¹ schopenhaueriano (la cui dottrina morale «non è un pensiero per persone adulte»⁴¹²), per raggiungere e fare finalmente trionfare il «pessimismo *dionisiaco*»⁴¹³ nietzscheano:

Bisogna parlare [...] solo di ciò che si è superato, – ogni altra cosa è chiacchiera, “letteratura”, mancanza di disciplina⁴¹⁴.

Si tratterebbe, in altri termini, di dismettere il vetusto, tradizionale e “accademico” concetto morale della *Sofferenza* passivamente *subita*, cagionata – volutamente o meno – da sé stessi, e di apprendere il nuovo “valore” della *Sofferenza* vissuta e perfino attivamente *inflitta*, del dolore causato all’altro o a sé stessi per sovrabbondanza di forza (ovvero «esuberanza dell’essere»⁴¹⁵, ché «una forza piena vuole creare, soffrire, perire»⁴¹⁶) e per il gusto di una raffinata crudeltà – quel gusto che fa «*della crudeltà un fascino*»⁴¹⁷, patrimonio esclusivo dell’*Adel des Geistes*, dello *spirito libero*, dell’*Oltreuomo*, dell’*Übermensch* – del «malvagio»⁴¹⁸.

Non si pensi frettolosamente, tuttavia, a un’etica di una *Sofferenza* sadica o crudele fine a sé stessa ovvero autoreferenziale: qui si parla – è bene precisarlo – dell’intima essenza dell’essere umano; un’essenza, come sappiamo, ineluttabilmente tragica. Colui che impavidamente accetta questa terribile realtà, pertanto, non potrà che essere latore di sofferenza, per sé e per l’*altro*... Il peso e la nemesi inflitti a colui che accetta di essere *sé stesso* sono la sofferenza e la solitudine eterna. Il paradosso *sovrumano*, qui, sta nel non

⁴¹¹ *Ivi*, af. 370. *Che cos’è il romanticismo?*.

⁴¹² F. W. Nietzsche, *Umano, troppo umano. Un libro per spiriti liberi*, cit., vol. II, parte prima, *Opinioni e sentenze diverse*, af. 271. *Ogni filosofia è la filosofia di un’età della vita*, p. 102.

⁴¹³ Cfr. *Idem*, *La gaia scienza – Idilli di Messina*, cit. Libro quinto, af. 370. *Che cos’è il romanticismo?*.

⁴¹⁴ *Id.*, *Umano, troppo umano. Un libro per spiriti liberi*, cit., vol. II, Prefazione, § 1, p. 3.

⁴¹⁵ F. W. J. von Schelling, *op. cit.*, p. 27.

⁴¹⁶ F. W. Nietzsche, *La volontà di potenza – Tentativo di una trasvalutazione di tutti i valori*, Bompiani, Milano 2013, Libro secondo, *Critica dei valori supremi finora riconosciuti*, af. 222, p. 129.

⁴¹⁷ J. N. A. Rimbaud, *op. cit.*, DELIRI, I *Vergine folle*, *Lo sposo infernale*, p. 233.

⁴¹⁸ Cfr. F. W. Nietzsche, *Genealogia della morale – Uno scritto polemico*, cit., Prima dissertazione, “Buono e malvagio”, “buono e cattivo”.

piangere amare lacrime, bensì gioire di questa sofferenza, nel trascendimento dell'antica morale “per moralità”.

È un superamento, insomma, del polveroso mondo dell'*ordine* e della *debolezza*, verso un nuovo mondo della *forza* (*Macht*) e del *caos* (*Chaos*) – che ricorda così tanto il fosco ma affascinante universo paventato dall'Ulisse di Shakespeare:

*la forza diverrà il diritto; anzi, il diritto e il torto,
alla cui eterna dialettica presiede la giustizia,
perderanno il loro nome, e così pure la giustizia.
Tutto allora si risolve nel potere,
ed il potere nel volere, e il volere in appetito;
e l'appetito, lupo universale,
forte di questo duplice sostegno,
del potere e del volere, fatalmente
farà dell'universo la sua preda
fino così a divorar sé stesso*⁴¹⁹.

Così un Nietzsche «*possess'd with greatness*» al pari di Achille⁴²⁰, infatti, si interroga:

Chi conseguirà qualcosa di grande se non sentirà in sé la forza e la volontà di infliggere grandi dolori? Saper soffrire è il meno: in ciò donne deboli e perfino schiavi attingono spesso la maestria. Ma non soccombere all'intima pena e insicurezza, quando si arreca un grande dolore e si sente il grido di questo dolore – questo è grande, questo fa parte di grandezza⁴²¹.

A questo punto, dicevamo, non sarà infruttuoso (per il nostro scopo) seguire la critica nietzscheana a una morale che ha immancabilmente individuato nella forza la colpa e nella debolezza l'innocenza⁴²²...

Cominciamo pertanto dalle taglienti pagine di *Aurora*: questo «libro che dice sì»⁴²³, quest'opera che, insieme a *Umano, troppo umano* e al successivo dittico di *Al di là del bene e del male* e *Genealogia della morale* (tralasciando per ora i pur decisivi passi demolitori de *La gaia scienza* e *L'Anticristo*) verrebbero a formare una sorta di tetralogia della guerra

⁴¹⁹ W. Shakespeare, *op. cit.*, *Troilus and Cressida*, Act I, Scene III, vv. 115 – 124, p. 775 [mia traduzione dall'inglese].

⁴²⁰ *Ivi*, p. 775.

⁴²¹ F. W. Nietzsche, *La gaia scienza – Idilli di Messina*, cit., Libro quarto: af. 325. *Che cosa fa parte di grandezza*, p. 287.

⁴²² Cfr., a tal proposito, anche i *Canti dell'Innocenza e dell'Esperienza* di William Blake [NdA].

⁴²³ F. W. Nietzsche, *Ecce homo – Come si diventa ciò che si è*, cit., *La gaia scienza* (“*La gay scienza*”), p. 92.

contro la morale, in vista di un “autosuperamento” (per mezzo di moralità) della morale stessa. Ecco perché questi quattro granitici pilastri della filosofia contemporanea rappresentano il solido e sicuro appiglio e il più coerente sostegno per la seconda parte della tesi, rivolta alla critica – *destruens* e *costruens* al contempo – che il filosofo di Röcken rivolgerebbe al “pregiudizio” (avallato *in primis* da Kant – contro il quale Nietzsche si pronuncia soprattutto nella parte finale de *La gaia scienza*⁴²⁴ – e perpetrato di poi come appendice da Schopenhauer) di una idilliaca costituzione della morale e, di conseguenza, alla colluvie di concetti morali, tra i quali “*imperativo categorico*”, “*dovere morale*” e – dal punto di vista di Schopenhauer – “*compassione*”: elementi fondamentali per e di una perspicua disquisizione filosofica intorno alla “vecchia” e “nuova” morale.

Secondo Nietzsche, infatti, «la vita può essere un esperimento»⁴²⁵, «un mezzo di conoscenza»⁴²⁶, un azzardo, un gioco: un lancio di dadi del destino –

e non un dovere, non una fatalità, non un imbroglio⁴²⁷.

Perché, dunque, ascoltare tutti i «predicatori di morale»⁴²⁸ (armati di «una inveterata predilezione»⁴²⁹ per la sofferenza) che sempre hanno parlato «in maniera *esagerata* del dolore e dell’infelicità»⁴³⁰?

2. NOBILTÀ E SOFFERENZA

Quanto più è costretta, tanto più sarà elevata la vita.

⁴²⁴ Cfr. *Idem*, *La gaia scienza – Idilli di Messina*, cit., Libro quarto, af. 335. *Viva la fisica!*

⁴²⁵ *Ivi*, af. 324. *In media vita*, p. 287.

⁴²⁶ *Ibidem*.

⁴²⁷ *Ibidem*.

⁴²⁸ *Ivi*, af. 326. *I medici dell’anima e il dolore*, p. 287.

⁴²⁹ Robert Louis Stevenson, *Il signore di Ballantrae*, Le edizioni mondiali, Milano 1964, p. 95.

⁴³⁰ F. W. Nietzsche, *La gaia scienza – Idilli di Messina*, cit., Libro quarto, af. 326. *I medici dell’anima e il dolore*, p. 288.

(Nietzsche, *Frammenti postumi*)

Nietzsche dunque – all’inizio di *Aurora* (opera sottotitolata *Pensieri sui pregiudizi morali*) – asserisce che ogni etica, essendo tradizione, è nemica (come già visto) dell’uomo libero, dell’uomo nobile e aristotelicamente virtuoso: essa è un prodotto del lungo passare dei secoli. Come direbbe Beccaria (degno “maestro” e predecessore nietzscheano nel campo di una certa “genealogia” morale),

l’impero dell’abitudine è universale sopra ogni essere che sente, e come l’uomo parla e cammina e procaccia i suoi bisogni col di lei aiuto, così l’idee morali non si stampano nella mente che per durevoli e iterate percosse⁴³¹.

Compito del’uomo nobile sarà dunque dismettere *in toto* questa secolare abitudine in vista di una possibile e futura “trasvalutazione”.

Scriva infatti Nietzsche:

eticità non è nient’altro (dunque in particolar modo *niente più*) che obbedienza ai costumi, di qualunque specie essi possano essere [...]. In cose dove nessuna tradizione comanda, non esiste eticità; e quanto meno la vita è determinata dalla tradizione, tanto più piccolo diventa il circolo dell’eticità. L’uomo libero è privo di eticità, poiché egli *vuole* dipendere in tutto da sé e non da una tradizione: in tutti gli stati primordiali dell’umanità, “malvagio” ha lo stesso significato di “individuale”, “libero”, “arbitrario”, “inconsueto”, “non previsto”, “incalcolabile”⁴³²...

Sul tema della nobiltà, della distinzione ed elezione – del quale parleremo più approfonditamente in seguito, sebbene mi sembri costituire senza dubbio il sottofondo perpetuo della riflessione nietzscheana – il filosofo di Röcken afferma che

il tema è breve, le variazioni intorno ad esso potrebbero essere innumerevoli, difficilmente noiose, – poiché è pur sempre una novità fin troppo paradossale e che fa quasi male, il fatto che la moralità della distinzione (*Morälität der Auszeichnung*), in ultima istanza, non sia altro che il piacere di una raffinata crudeltà...

⁴³¹ Cesare Beccaria, *Dei delitti e delle pene*, Feltrinelli, Milano 1991, § XVIII. *Della pena di morte*, p. 81.

E prosegue (nel medesimo aforisma), precisando però che

se si *eredita* l'abitudine ad un qualche agire che distingue, non viene certo ereditato il suo recondito fine [...]: e [...] nella seconda generazione non ci sarà più alcun piacere per la crudeltà: ma soltanto piacere per l'abitudine come tale. *Questo* piacere però è il primo gradino del "bene"⁴³³.

In sostanza, il progressivo deperimento del nobile sentimento della "distinzione" (che procede, in questo senso, al fianco di una "raffinata crudeltà") è causa e prodotto di ogni morale⁴³⁴ che, come vedremo, sia indirizzata a scovare e distruggere ogni elemento "alto" di un sistema e di una società, per fare in modo che la massa (quella "plebe" che «*usque recurrit*»⁴³⁵, direbbe Nietzsche citando Orazio) si conservi e perpetui il suo rozzo lignaggio...

E sempre nel libro primo di *Aurora* appare subito il tema aporetico e paradossale del soffrire nobile e profondo, della sua intrinseca "superiore sublimità" – contrapposta a un inautentico vivere nella mediocrità dei più, degli "schiavi"; sebbene (*caveat emptor!*) il soffrire nobile sia sempre un soffrire attivo e dinamico:

Soffrire moralmente e poi sentirsi dire che in questo genere di sofferenza c'è, al fondo, un *errore*, questo indigna. C'è anzi un così singolare conforto nel dir di sì col proprio soffrire ad un "mondo della verità più profondo" di ogni altro mondo, e si *preferisce* molto di più soffrire e in ciò sentirsi *innalzati* al di sopra della realtà (per la coscienza di avvicinarsi così a quel "superiore mondo della verità"), piuttosto che starsene senza dolore e quindi senza questo sentimento di superiore sublimità⁴³⁶.

Tuttavia, continua il filosofo di Röcken, vi è ancora un freno antico che impedisce a questa «nuova comprensione della morale»⁴³⁷ di sfociare appieno nel mare inesplorato dell'*Übermensch*. Pertanto, occorre far risuonare, di fronte a questa "nuova" morale del dolore (a codesto – per dirla con parole nostre – negativo e passivo "Trionfo della sofferenza") quel perentorio e stentoreo "Sì" che riapparirà poi, in risposta al terribile

⁴³² F. W. Nietzsche, *Aurora – Pensieri sui pregiudizi morali*, cit., Libro primo, af. 9. *Concetto dell'eticità dei costumi*, p. 13.

⁴³³ *Ivi*, af. 30. *La raffinata crudeltà come virtù*, p. 29.

⁴³⁴ Il fatto che Nietzsche abbia soprattutto in mente la morale giudaico-cristiana deve passare, in questa sede, necessariamente in secondo piano [NdA].

⁴³⁵ Quinto Orazio Flacco, *Epistolae*, I.

⁴³⁶ F. W. Nietzsche, *Aurora – Pensieri sui pregiudizi morali*, cit., af. 32. *Il freno*, pp. 28-29.

⁴³⁷ Cfr. *Ivi*, Prefazione.

demone dell'*eterno ritorno*, nelle pagine finali de *La gaia scienza*. Perché, secondo Nietzsche, nessuna comprensione dell'eterno ritorno dell'uguale è possibile, se prima non è preceduta, in funzione propedeutica, dalla “*oltreumana*” accettazione della “nuova comprensione della morale” – vale a dire, della critica al *Mitleid*, del giubilo della *Mitfreude* e, ancora, del dinamico “Trionfo della sofferenza”.

Dobbiamo nobilmente ed eroicamente esultare in una sofferenza gioiosa (e in una gioia sofferente), poiché

non appena uno impara a prendere la vita sul serio, ecco dissolversi la differenza tra felicità e sventura⁴³⁸.

3. “UN’ALTRA MORALE”⁴³⁹: ERACLITO

*φρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη, καὶ σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν*⁴⁴⁰

(Eraclito, *Dell’origine*)

Occorre ora una sosta. È necessario fermarsi un momento e vidimare le tante tesi qui svolte mediante le molte *auctoritates* nietzscheane rintracciabili nel lungo cammino della filosofia occidentale.

Affrontiamo allora questa morale “immorale” di Nietzsche da un punto di vista esterno e, per così dire, distante. Per questa delicata operazione ermeneutica ci saranno di non poco

⁴³⁸ F. W. Nietzsche, *Lettera a Cosima Wagner*, Sorrento, 19 dicembre 1876 in *Mia venerata. Lettere d’amore*, cit.

⁴³⁹ K. T. Jaspers, *op. cit.*, Libro secondo, *I pensieri fondamentali di Nietzsche*, Cap. I: *L’uomo, L’uomo che crea sé stesso (la morale)*, p. 138.

⁴⁴⁰ “esser sapienti è eccellenza suprema, e sapienza è dire e fare cose vere” [NdA].

aiuto vari filtri d'interpretazione: dai frammenti di Eraclito agli studi di Jaspers, passando attraverso alcuni illuminanti stralci del gargantuesco *Nietzsche* di Heidegger⁴⁴¹.

Dal filosofo di Efeso – grande amore giovanile per il Nietzsche studioso di filologia – possiamo sicuramente dedurre alcuni concetti etici fondamentali. In primo luogo, sicuramente, il sentimento di elezione e distinzione:

gli uni [...] dei, gli altri umani, gli uni schiavi, gli altri liberi⁴⁴². nati, vogliono vivere e trovare destino di morte, e lasciano figli perché siano destini di morte⁴⁴³. i porci godono del fango più che dell'acqua pura⁴⁴⁴.

Il rifiuto di un certa moralità di stampo manicheo:

belle, per il Dio sono tutte le cose, e giuste; ma gli *umani* [corsivo mio] ne hanno ritenute giuste alcune, ingiuste le altre⁴⁴⁵. spossante fatica, sfinire per gli stessi e degli stessi essere schiavi⁴⁴⁶. via in alto via in basso una sola la medesima⁴⁴⁷.

L'afflato *inumano* per una kierkegaardiana “fede” assurda per amore del proprio destino:

se non speri l'Insuperabile, non lo scoprirai, perché è chiuso alla ricerca, e ad esso non conduce nessuna strada⁴⁴⁸. l'*eternità* [corsivo mio] è un fanciullo che gioca, muovendo i pezzi sulla scacchiera [...]⁴⁴⁹,

e, infine, la perenne ricerca di una conoscenza e di una gloria assoluta ed eterna («*Ruhm und Ewigkeit*»⁴⁵⁰):

una cosa sola, a prezzo di tutte le altre, scelgono i migliori: la gloria eterna in cambio delle cose mortali. Ma i più sono sazi, come bestie⁴⁵¹. è dell'anima un *lógos* che accresce sé stesso⁴⁵². poiché mancano di fede non si lascia riconoscere⁴⁵³.

⁴⁴¹ Mi riferisco alla voluminosa raccolta di saggi heideggeriani dal titolo omonimo [NdA].

⁴⁴² Eraclito, *op. cit.*, *Pólemos e Díke*, Fr. 22 (DK 22 B 53), p. 67.

⁴⁴³ Ivi, *Frammenti polemici*, Fr. 49 (DK 22 B 20), p. 102.

⁴⁴⁴ Ivi, Fr. 48 (DK 22 B 13), p. 101.

⁴⁴⁵ Ivi, *Il divino. Coniunctio oppositorum*, Fr. 10 (DK 22 B 102), p. 53.

⁴⁴⁶ Ivi, *Sophía. Il distacco*, Fr. 37 (DK 22 B 84b), p. 88.

⁴⁴⁷ Ivi, *Della via*, Fr. 98 (DK 22 B 60), P. 165.

⁴⁴⁸ Ivi, *Nel mistero*, Fr. 125 (DK 22 B 18 DK), p. 200.

⁴⁴⁹ Ivi, Fr. 123 (DK 22 B 52), p. 198.

⁴⁵⁰ “Gloria ed eternità”: titolo di un *Ditirambo di Dioniso nietzscheano* [NdA].

⁴⁵¹ Eraclito, *op. cit.*, *L'eccellenza e il premio*, Fr. 103 (DK 22 B 29), p. 173.

⁴⁵² Ivi, *Dell'anima*, Fr. 109 (DK 22 B 115), p. 182.

⁴⁵³ Ivi, *Nel mistero*, Fr. 120 (DK 22 B 86), p. 195.

3.1 “UN’ALTRA MORALE”⁴⁵⁴: HEIDEGGER

Nietzsche vede l’essenza della vita non [...] nell’“autoconservazione” (nella “lotta per la vita”),
ma nel potenziamento oltre sé stessa.

(Heidegger, *Nietzsche*)

Martin Heidegger, il quale ha raccolto in un imponente volume la maggior parte degli scritti dedicati all’interpretazione del pensiero nietzscheano, affronta la questione dal suo punto di vista segnatamente ontologico e metafisico. A un livello più generico, meno contenutistico che formale, seguendo la traccia di un aforisma nietzscheano –

nessun fiume è di per sé grande e ricco: è il fatto di accogliere e di convogliare in sé tanti affluenti, ciò che lo rende tale. *Così avviene con tutte le grandezze dello spirito [corsivo mio]*⁴⁵⁵.

– egli afferma che

non si può dire che la dottrina nietzscheana [...] sia dipendente da Leibniz, da Hegel o da Schelling⁴⁵⁶ [...]. “Dipendenza” non è un concetto che possa essere utilizzato per cogliere il rapporto fra grandi. Dipendente è sempre e soltanto il piccolo dal grande. Esso è “piccolo” proprio perché crede di essere indipendente. Il grande pensatore è grande perché è capace di ascoltare l’opera degli altri “grandi”, traendone ciò che vi è di più grande e trasformandolo in modo originale. [...] Ogni vero pensiero si lascia determinare dalla cosa stessa che è da pensare⁴⁵⁷.

Muovendo da questa premessa generale passiamo alla riflessione intorno alla *volontà di potenza*, vero e proprio chiodo fisso dell’interpretazione di Nietzsche da parte del filosofo di Meßkirch. A tal proposito, Heidegger interroga e risponde in un solo momento:

Che cosa significa volontà? Che cosa significa volontà di potenza? Queste due domande sono per Nietzsche un’unica domanda: infatti per lui la volontà non è altro che volontà di potenza, e la

⁴⁵⁴ K. T. Jaspers, *op. cit.*, Libro secondo, *I pensieri fondamentali di Nietzsche*, cap. I, *L’uomo, L’uomo che crea sé stesso (la morale)*, p. 138.

⁴⁵⁵ F. W. Nietzsche, *Umano, troppo umano. Un libro per spiriti liberi*, cit., vol. I, *L’uomo con sé stesso*, af. 521. *Grandezza significa: dare direzione*, p. 281.

⁴⁵⁶ Tutti autori qui intravisti [NdA].

⁴⁵⁷ M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., Libro primo, I. *La volontà di potenza come arte, L’essere dell’ente come volontà nella metafisica tradizionale*, pp. 48-49.

potenza non è altro che l'essenza della volontà. La volontà di potenza è allora volontà di volontà, cioè volere è volere sé stesso⁴⁵⁸.

Interessante è l'analisi di quella "trasvalutazione di tutti i valori" (che analizzeremo nel terzo capitolo di questa seconda parte dell'opera) auspicata da Nietzsche nell'intento di creare «un'altra morale»⁴⁵⁹. A questo proposito, Heidegger ritiene sia

evidente che qui Nietzsche voleva dare forma ed espressione alla "nuova filosofia", alla sua filosofia. [...]. La volontà di potenza è il "*principio di una nuova posizione di valori*" [corsivo mio], e viceversa: il principio da fondare di *una nuova posizione di valori* [corsivo mio] è la volontà di potenza⁴⁶⁰.

Sempre concentrato sull'accezione metafisica del concetto del *Wille zur Macht*⁴⁶¹, Heidegger ne approfondisce lo studio aggiungendo di volta in volta importanti tasselli:

Che cosa significa posizione di valori? Che cosa vuol dire la parola "valore"? La parola "valore" è entrata in circolazione come termine specifico anche grazie a Nietzsche [...]. [...] La parola "valore" è per Nietzsche essenziale. Lo si vede da subito dal [...] corso di pensiero che porta alla volontà di potenza: "Tentativo di una trasvalutazione di tutti i valori". Valore significa per Nietzsche: condizione della vita, condizione affinché la vita sia "vita"⁴⁶².

E dunque, ecco come – secondo Heidegger – Nietzsche vedrebbe l'essenza assoluta della vita stessa:

Nietzsche vede l'essenza della vita non [...] nell'"autoconservazione" (nella "lotta per la vita"), ma nel potenziamento *oltre* [corsivo mio] sé stessa. Il valore, in quanto condizione della vita, deve pertanto essere pensato come ciò che regge, promuove e suscita il *potenziamento della vita* [corsivo mio]. Soltanto ciò che potenzia la vita [...] ha valore – più precisamente: è un valore⁴⁶³.

In sostanza, come scrive Heidegger (riportando il fondamentale aforisma della *Gaia scienza*⁴⁶⁴) nell'esergo alla sua raccolta di saggi nietzscheani,

⁴⁵⁸ *Ivi*, p. 49.

⁴⁵⁹ K. T. Jaspers, *op. cit.*, LIBRO SECONDO, *I pensieri fondamentali di Nietzsche*, cap. I, *L'uomo, L'uomo che crea sé stesso (la morale)*, p. 138 [da cui il titolo di questi tre paragrafi, NdA].

⁴⁶⁰ M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., Libro primo, III. *La volontà di potenza come conoscenza, La volontà di potenza come principio di una nuova posizione di valori*, p. 404.

⁴⁶¹ *La volontà di potenza* [NdA].

⁴⁶² M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., Libro primo, III. *La volontà di potenza come conoscenza, La volontà di potenza come principio di una nuova posizione di valori*, pp. 404-405.

⁴⁶³ *Ivi*, p. 405.

⁴⁶⁴ L'aforisma 324, già citato in precedenza [NdA].

è Nietzsche stesso a nominare l'esperienza che determina il suo pensiero: "La vita... più misteriosa – da quel giorno in cui inaspettato venne da me il grande liberatore, quel pensiero cioè che la vita potrebbe essere un esperimento di chi è volto alla conoscenza –"⁴⁶⁵.

3.2 "UN'ALTRA MORALE"⁴⁶⁶: JASPERS

Nietzsche *attacca la morale in tutte* le forme che incontra nel suo tempo, non già per togliere agli uomini le loro catene, ma per costringerli a salire, con un carico più pesante, ad un rango più elevato.

(Jaspers, *Nietzsche*)

Karl Jaspers, a sua volta sincero drudo del pensiero nietzscheano *in toto* – nonché fautore di un'antitetica interpretazione del pensiero del filosofo di Röcken, ben più attenta (in confronto all'ermeneutica heideggeriana, forse più "accademica") alla natura e alla biografia dell'autore – dischiude e spiega abilmente alcuni passi complessi (e talvolta aporetici) del disegno "immorale" di Nietzsche, senza peraltro tralasciare l'intreccio, (in lui più visibile che in altri autori) di biografia e filosofia.

Afferma infatti Jaspers che

Nietzsche *filosofa* già da ragazzo, vede in Shopenhauer il filosofo [...]. [...] Per il suo modo di filosofare, Nietzsche è attratto dai *poeti* non meno che dai filosofi in senso stretto. Nella sua giovinezza è affascinato da Hölderlin, soprattutto dall'*Empedocle* e dall'*Iperione*, e successivamente dal *Manfredi* di Byron. Negli ultimi anni subisce anche l'influsso di Dostoevskij⁴⁶⁷;

tutti autori, come si vede, citati a larghe mani anche nella presente tesi, a testimonianza della forte commessura che lega il pensiero e l'argomento di chi scrive e di chi scrisse.

Continua infatti Jaspers:

⁴⁶⁵ *Ivi*, Esergo.

⁴⁶⁶ K. T. Jaspers, op. cit., Libro secondo, *I pensieri fondamentali di Nietzsche*, cap. I, *L'uomo, L'uomo che crea sé stesso (la morale)*, p. 138.

⁴⁶⁷ *ivi*, Libro primo, *La vita di Nietzsche, Il mondo*, p. 47.

Ammira [...] Machiavelli per la [...] chiara veracità e la [...] effettiva incorruttibilità⁴⁶⁸;

e citando direttamente il filosofo di Röcken, riporta:

Quando parlo di Platone, Pascal, Spinoza e Goethe, io so che il loro sangue circola nel mio...⁴⁶⁹ – i miei predecessori: Eraclito, Empedocle, Spinoza, Goethe⁴⁷⁰.

Soffermandoci però su ciò che maggiormente ci preme, vale a dire il fulcro *morale* della filosofia di Nietzsche, è assai interessante (a mio avviso) ricordare l'interpretazione jaspersiana – incentrata sul tema della “creazione” come precipua forma di libertà morale:

Che la mutevolezza dell'uomo non si esaurisca nel cambiamento che è proprio ad ogni esserci, secondo le leggi naturali, significa la sua «libertà»: egli muta sé tramite sé stesso.

Questo mutamento è avvenuto in tutto il corso della storia attraverso la *morale*. La morale è l'insieme delle leggi alle quali gli uomini si sono sottoposti nel loro agire e nel loro intimo sentire, sicché in quel modo soltanto sono divenuti ciò che sono. [...] La modernità, che va facendosi atea, ritiene di avere nella morale un solido terreno su cui restare e vivere secondo le sue leggi.

Nietzsche *attacca la morale in tutte* le forme che incontra nel suo tempo, non già per togliere agli uomini le loro catene, *ma per costringerli a salire* [corsivo mio], con un carico più pesante, ad un rango più elevato⁴⁷¹.

Se risuona qui chiaramente la eco di *Aurora* e del suo «superamento della morale per mezzo di moralità»⁴⁷² (e difatti sarà lo stesso Jaspers a parlarne più approfonditamente altrove) risalta altresì una certa concezione giurisprudenziale della morale, quale regola dell'agire quotidiano, propria dei vari Leibniz e Pufendorf⁴⁷³. Asserisce poi Jaspers, sempre in riferimento a Nietzsche e al suo *bellum* morale, che

egli è consapevole del significato della domanda sul *valore* della morale. In tutte le fasi della filosofia [...] la morale era considerata come supremo valore. In tutte dominava una certa identità di ciò in cui si credeva. [...] Perciò il problema morale, allorché viene posto, è in Nietzsche di una

⁴⁶⁸ *Ivi*, p. 49.

⁴⁶⁹ *Ibidem*.

⁴⁷⁰ *Ibidem*.

⁴⁷¹ *Ivi*, LIBRO SECONDO, *I pensieri fondamentali di Nietzsche*, cap. I, *L'uomo, L'uomo che crea sé stesso (la morale)*, pp. 135-136.

⁴⁷² Cfr. F. W. Nietzsche, *Aurora – Pensieri sui pregiudizi morali*, Prefazione.

⁴⁷³ Samuel von Pufendorf, giurista, storico e filosofo tedesco del diciassettesimo secolo, autore del *De jure naturae et gentium*, testo cardine del giusnaturalismo [NdA].

tale radicalità, per cui egli pensa che anche ciò che per millenni è stato ovvio e non problematico vada messo in discussione⁴⁷⁴.

Ecco quell'amore e odio fanatico e folle (ché «l'amore e l'odio non sono ciechi, bensì abbagliati dal fuoco che essi stessi apportano»⁴⁷⁵) del filosofo tedesco per l'uomo e la sua morale; non vi può essere nessuna nuova era, nessun *Übermensch*, se prima non si annienta lo spettro millenario della morale quale è stata fino ad ora.

E, infatti, prosegue Jaspers:

Attaccando e negando ciò che vigeva come legge morale e come libertà nella coscienza dell'uomo, Nietzsche vuole concepire *con nuove esigenze* un modo autentico di essere uomo⁴⁷⁶,

affinché gli antichi dèi s'interrogino, dinanzi a lui, «*what manner of man art thou?*»⁴⁷⁷:

la risposta la conosciamo bene, ed è una sola: l'*Oltreuomo*.

Infatti, suggerisce Jaspers arrivando al punto nevralgico di questa sua riflessione,

ciò che si chiamava libertà, diventa per lui “*creazione*”. In luogo del *dovere morale* [corsivo mio], egli vuole la “*natura*”, in luogo di ciò che per il cristiano si chiama grazia e redenzione dal *peccato* [corsivo mio], egli vuole la “*innocenza del divenire*”, in luogo di ciò che per gli uomini è universalmente valido, vuole la *individualità storica*⁴⁷⁸.

Ritorna ancora il cinico fantasma di Stirner e con lui quel che Jaspers definisce, molto acutamente, un *individualismo storico* – non per odio dell'uomo, tuttavia, ma al contrario (*forse*) per eccesso d'amore per ciò che l'uomo dovrà diventare nel prossimo futuro.

Conclude poi questo sguardo prospettico scandagliando ciò che potremmo a ragione chiamare, in Nietzsche, un *relativismo etico* sadeano: mentre il libertino francese così descrive l'infondatezza della morale –

⁴⁷⁴ K. T. Jaspers, *op. cit.*, Libro secondo, *I pensieri fondamentali di Nietzsche*, p. 136.

⁴⁷⁵ F. W. Nietzsche, *Umano, troppo umano. Un libro per spiriti liberi*, cit., vol. I, *L'uomo con sé stesso*, af. 566. *Amore e odio*, p. 286.

⁴⁷⁶ K. T. Jaspers, *op. cit.*, Libro secondo, *I pensieri fondamentali di Nietzsche*, p. 136.

⁴⁷⁷ Samuel Taylor Coleridge, *La ballata del vecchio marinaio*, BUR, Milano 1988, parte settima, v. 577, p. 126 [“che specie d'uomo sei, tu?” – traduzione mia].

⁴⁷⁸ K. T. Jaspers, *op. cit.*, Libro secondo, *I pensieri fondamentali di Nietzsche*, p. 136.

le parole di vizio e virtù sono concetti puramente relativi. Non c'è alcuna azione, per quanto singolare, che sia veramente criminosa, nessuna che possa realmente chiamarsi virtuosa. Tutto è in funzione dei nostri costumi [...]. Non c'è errore che non sia stato divinizzato, non c'è virtù che non sia stata biasimata⁴⁷⁹

– Jaspers in questo modo definisce il prospettivismo nietzscheano:

il fatto che le morali siano molteplici sembra privarle di ogni loro presunta validità generale. [...] *Ogni morale determinata è dunque solo una morale storica particolare* [corsivo mio], e quindi una possibilità fra le altre, divenuta storicamente reale.

Tuttavia, secondo Nietzsche, questo argomento non deve condurre al rigetto della morale in assoluto.

[...] Bisogna distinguere tra l'azione morale ed il *giudizio* morale sull'azione stessa. Nietzsche respinge fermamente la verità di questo giudizio. La sua analisi psicologica sull'origine di questo giudizio è inesauribile. *Egli smaschera il piacere del far soffrire* [corsivo mio], la manifestazione di istinti impotenti di vendetta, il vizio della segreta autoesaltazione, *il piacere dei sentimenti di potenza* [corsivo mio], *la falsità di ogni indignazione morale* [corsivo mio], della pateticità morale che pretende di insegnare, ecc. Egli compie la sua grandiosa «canzonatura di tutti i moralismi di oggi» [...].

Questa *analisi psicologica* dei giudizi morali abituali, nella sua evidente verità, non ha però affatto bisogno di colpire la morale come tale. Il giudizio morale – soprattutto degli altri – potrebbe essere impossibile, qualora pretendesse di essere definitivo, ma la morale stessa potrebbe in tal caso rimanere, in modo ancor più evidente, una realtà intelligibile.

La morale dominante in Europa è secondo Nietzsche quella di *Socrate* e quella *ebraico-cristiana*, che con lui si identifica. Egli attacca questa morale, scoprendone l'origine⁴⁸⁰;

lo stesso Nietzsche, infatti, scrive che

*L'origine di ogni morale dev'essere cercata nelle esecrabili piccole conclusioni: "Quel che nuoce a me, è qualcosa di cattivo (nocivo in sé); quel che giova a me, è qualcosa di buono (benefico e vantaggioso in sé)" [...]*⁴⁸¹.

Questa *morale*, tornando a Jaspers interprete di Nietzsche,

sarebbe la «somma delle condizioni di conservazione di una povera specie di uomo, mezzo riuscita o del tutto mal riuscita»; egli la chiama morale degli schiavi. Anche gli impotenti hanno la

⁴⁷⁹ D. A. F. de Sade, *La filosofia nel boudoir ovvero I precettori immorali*, ES, Milano 2009, Terzo dialogo, p. 38.

⁴⁸⁰ K. T. Jaspers, *op. cit.*, Libro secondo, *I pensieri fondamentali di Nietzsche*, pp. 136-137.

⁴⁸¹ F. W. Nietzsche, *Aurora – Pensieri sui pregiudizi morali*, cit., Libro secondo, af. 102. *I più antichi giudizi morali*, p. 71.

loro volontà di potenza: si tratta «dell'istinto del *gregge* contro i forti e gli indipendenti, dell'istinto dei *sofferenti* e dei malriusciti contro i felici, dell'istinto dei *mediocri* contro le eccezioni»⁴⁸².

Ma chiediamoci ora quale sia lo scopo di questo *totaler Krieg* alla morale da parte di Nietzsche; è lo stesso Jaspers a risponderci celermente, giungendo alla medesima conclusione alla quale spesse volte abbiamo accennato (e che dovremo ancora più volte incontrare). Egli, infatti, afferma sicuro:

per raggiungere una “in sé possibile suprema possanza e magnificenza del tipo *uomo* [corsivo mio]”. [...] È per questo che un tale attacco alla morale non è più un attacco alla morale in generale, bensì ad una determinata morale da parte di *un'altra morale* [corsivo mio]⁴⁸³.

Siamo pronti, dunque, a scoprire cosa vi è dall'altra parte di quell'enorme muro che risponde al nome di *morale*.

Siamo pronti ad andare *al di là della morale*.

⁴⁸² K. T. Jaspers, *op. cit.*, Libro secondo, *I pensieri fondamentali di Nietzsche*, pp. 136-137.

⁴⁸³ *Ivi*, p. 138.

II.II

Al di là della morale

1. SOFFERENZA ED ELEZIONE

*Sorrow is Knowledge: they who know the most
Must mourn the deepest o'er the fatal truth*⁴⁸⁴.

(Byron, *Manfredi*)

È necessario, ora, fare un arduo passo – quel movimento infinito del superamento della morale «per mezzo della moralità»⁴⁸⁵: quell'atto eroico, ed eterno, per andare *Al di là del bene e del male*.

Non saranno inutili, a tal proposito, le parole offerte dallo stesso Nietzsche nella Prefazione alla *Genealogia della morale*.

Per me era in questione il valore della morale – e a questo riguardo dovevo fare i conti con il mio grande maestro Schopenhauer [...]. Si trattava, in special modo, del valore “non egoistico” degli istinti di compassione, di autonegazione e di autosacrificio, che proprio Schopenhauer aveva rivestiti d'oro, divinizzati e trasposti nella trascendenza, finché gli restarono, in conclusione, come

⁴⁸⁴ “Il dolore è conoscenza: colui che più sa, deve più soffrire oltre l'esiziale verità” [traduzione mia, NdA].

⁴⁸⁵ Cfr. F. W. Nietzsche, *Aurora – Pensieri sui pregiudizi morali*, cit., Prefazione.

quei “valori in sé”, sulla base dei quali *disse di no* alla vita e anche a sé stesso. Ma [...] precisamente qui vedevo il *grande* pericolo dell’umanità, la sua più sublime tentazione e seduzione [...] precisamente qui vedevo il principio della fine, il momento dell’arresto, la stanchezza che volge indietro lo sguardo, la volontà che si rivolta *contro* la vita, l’ultima malattia che dolcemente e melanconicamente si annuncia: vidi nella morale della compassione [...] *il sintomo più inquietante della nostra cultura europea* [corsivo mio], [...] forse il suo tortuoso cammino verso un nuovo buddhismo? [...] verso il – nichilismo?... Questa moderna filosofica predilezione e sopravvalutazione della compassione è infatti qualcosa di nuovo: proprio sulla *manca di valore* della compassione sino a oggi i filosofi si erano trovati d’accordo. [...] Platone, Spinoza, La Rochefoucauld e Kant, quattro spiriti quanto più è possibile diversi tra loro, ma in una cosa identici: nel disprezzare la compassione⁴⁸⁶.

Ebbene, tutto ciò che concerne il pensiero morale di Nietzsche può essere visto come una lente costruita *ad hoc*, attraverso questo assioma di palese impronta machiavellica⁴⁸⁷: occorre prendere potere sul bene e sul male. Una volta recepito con sicurezza questo monito si potrà procedere a identificare nel profondo cosa intenda il filosofo tedesco per *Compassione, Congioia e Sofferenza*. In questo modo saranno anche chiare e la dinamica e la motivazione del progressivo distacco di Nietzsche dal suo “educatore” Schopenhauer proprio sul precario terreno del *Mitleid*. Se infatti il con-patire era, per il pensatore di Danzica, l’unico appiglio morale contro un mondo – una prigione «*piena di celle, di botole e segrete*»⁴⁸⁸ – assolutamente immorale; se era simbolo, quasi come “ginestra” leopardiana, della fraternità umana, ovvero una vetta al di là delle nubi del pessimismo cosmico, per Nietzsche la “compassione” risulta, in sostanza, una banale e “povera” condivisione del dolore, opposta alla *Mitfreude*, ossia alla profondissima comunanza della gioia – per «dire con gioia ciò che più è gioia»⁴⁸⁹.

Il *Mitleid* diventa dunque un’Idra esiziale da cui sia il filosofo sia, di conseguenza, lo “spirito libero”, il solitario, nonché l’*Übermensch* (questo «ponte gettato nel silenzio»⁴⁹⁰, verso una nuova era morale) devono fuggire a «*gran giornate*»⁴⁹¹ per realizzare l’ideale di vita di un nuovo mondo e, finalmente, per imparare *wie man wird, was man ist*:

⁴⁸⁶ *Idem, Genealogia della morale – Uno scritto polemico*, cit. § 5, pp. 7-8.

⁴⁸⁷ Mi riferisco alla capacità che deve essere propria del *Principe* di Machiavelli di padroneggiare la sorte come una “femmina” [NdA].

⁴⁸⁸ W. Shakespeare, *op. cit., Hamlet, prince of Denmark*, Act II, Scene 2, vv. 255-256, p. 1020 [“*in wick there are many confines, wards and dungeons*” – mia traduzione dall’inglese].

⁴⁸⁹ J. C. F. Hölderlin, *Le liriche*, cit., IV Epigrammi, *Sofocle* [*Sophokles*], p. 411.

⁴⁹⁰ W. Faulkner, *L’urlo e il furore*, Mondadori, Milano 1980, *Due giugno 1910*, p. 200.

⁴⁹¹ Cfr. Francesco Petrarca, *Canzoniere, La vita fugge, et non s’arresta una hora* [NdA].

Come si diventa ciò che si è? [...] Diventare ciò che si è presuppone che non si abbia neppure una lontana idea di *ciò che si è*⁴⁹².

[...] La mia formula per la grandezza dell'uomo è *amor fati*: non volere nulla di diverso, né dietro né davanti a sé, per tutta l'eternità. Non solo *sopportare* [corsivo mio] [...] il necessario [...] ma *amarlo*...⁴⁹³.

E così arrivo al capolavoro dell'autoconservazione – all'*egoismo*...⁴⁹⁴.

Certo, si tratta dell'egoismo decantato in mille fogge da Stirner – nonché dai fieri alfieri Spinoza e Hobbes, come si è visto nella prima parte della tesi⁴⁹⁵. Ma in quale senso è da accogliere ora, *cum grano salis*, in questo immenso arcipelago morale – nelle cui regioni «vi sono ancora molte terre sconosciute»⁴⁹⁶ – questo pensiero “scandaloso” (per quelle «orecchie innocenti»⁴⁹⁷ che Nietzsche non si perita certo di scontentare)? Cerchiamo dunque di chiarire sin da subito che, per il pensatore di Röcken,

l'egoismo fa parte dell'essenza della anima aristocratica, [...] quella fede irremovibile che a un essere quale «noi siamo» altri esseri debbano *per natura* [corsivo mio] sottostare e sacrificarsi⁴⁹⁸...

Tuttavia, come vedremo tra poco nel caso del pensiero etico di Aristotele, anche per Nietzsche occorre distinguere diversi tipi di egoismo, e in particolare due modalità precise: la prima, quella dello schiavo, dell'uomo sofferente e indebolito; la seconda, invece, quella dell'*Übermensch* e dell'uomo superiore, che

si distingue dall'inferiore per la sua intrepidezza e la sua sfida alla sventura [...]⁴⁹⁹.

Altresì fondamentale sarà dunque intendere, decifrare e contestualizzare il versicolore vocabolario etico, assai lontano dalla granitica sintassi di Schopenhauer, che Nietzsche utilizza (spesso a piacimento e senza una cernita ragionata) nell'affrontare gli argomenti qui

⁴⁹² F. W. Nietzsche, *Ecce homo – Come si diventa ciò che si è*, cit., *Perché sono così accorto*, § 9, p. 30.

⁴⁹³ *Ivi*, § 10, p. 54.

⁴⁹⁴ *Ivi*, § 9, p. 30.

⁴⁹⁵ Cfr. parte prima, cap. I [NdA].

⁴⁹⁶ F. de La Rochefoucauld, *op. cit.*, *Riflessioni morali*, af. 3, p. 27.

⁴⁹⁷ F. W. Nietzsche, *Al di là del bene e del male – Preludio di una filosofia dell'avvenire*, cit., parte nona, *Che cos'è aristocratico?*, af. 265, p. 259.

⁴⁹⁸ *Ibidem*.

⁴⁹⁹ F. W. Nietzsche, *La volontà di potenza – Tentativo di una trasvalutazione di tutti i valori*, cit., LIBRO SECONDO. *Critica dei valori supremi finora riconosciuti*, I. *Critica della religione*, 3. *Gli ideali cristiani*, af. 222, p. 129.

trattati. Qualora, per esempio, si vada a disquisire dei *Signori* e della loro morale (come accade in *Al di là del bene e del male* e nella *Genealogia della morale*), si userà quasi sempre il termine “pietà” (*Mitleid; Erbarmen*) mentre, al contrario, riferendosi agli *Schiavi* – in un’accezione, cioè, marcatamente negativa – si parlerà più spesso e volentieri di “compassione” (*Mitgefühl; Mitleid*). Come detto, tuttavia, questa divisione non è costante; urge allora definire uno schema semantico e filologico che aiuterà non poco nella comprensione del vasto mondo morale nietzscheano.

La “pietà” (*Mitleid*) – in senso positivo – può essere scissa in pietà superiore, nobile e valorosa, ossia la *Mitfreude* (che potremmo tradurre *con-gioire* ovvero con un più corretto e, a mio parere, perspicuo, *con-gioia*) e pietà inferiore, vile e meschina, ossia il *Mitleid* (*compassione*). La “*Mitfreude*” deriva dal “dolore profondo che rende nobili”, mentre il *Mitleid* proviene dalla comune e volgare bonomia (o dal “buon cuore”, come nel caso della critica a Schopenhauer); e infatti, nella prima dissertazione della *Genealogia della morale*, Nietzsche precisa acutamente a questo riguardo che il

non poter prendere a lungo sul serio i propri nemici, le proprie sciagure, persino i propri *misfatti* – è il contrassegno di nature vigorose, complete, in cui esiste una sovrabbondanza di forza plastica, imitatrice, risanatrice e anche suscitatrice d’oblio [...]; qui soltanto è altresì possibile [...] il vero “amore per i propri nemici”⁵⁰⁰ –

«né il bene né il male conoscendo gli dèi»⁵⁰¹...

E non è affatto un caso, pertanto, che Nietzsche dispieghi molte delle sue riflessioni sulla *Compassione* nella parte nona di *Al di là del bene e del male*⁵⁰², intitolata *Che cos’è aristocratico?* Qui, infatti, è molto chiara la critica alla compassione come sentimento debole e quasi necessario a una vita da “moribondo”, laddove, invece, sono lo sprezzo dell’altruismo, lo slancio creativo («io voglio creare per me un mio proprio sole»⁵⁰³ – «il sole della mia sapienza»⁵⁰⁴), una continua affermazione vitale e la gioia condivisa (la già

⁵⁰⁰ *Idem*, *Genealogia della morale – Uno scritto polemico*, cit., Prima dissertazione, “Buono e malvagio”, “buono e cattivo”, § 10.

⁵⁰¹ Mimnermo, *Lirici greci*, Garzanti Editori, Milano 1990, p. 19.

⁵⁰² Cfr. F. W. Nietzsche, *Al di là del bene e del male – Preludio di una filosofia dell’avvenire*, cit., parte nona, *Che cos’è aristocratico?*.

⁵⁰³ *Idem*, *La gaia scienza – Idilli di Messina*, cit., parte quarta, af. 320.

⁵⁰⁴ *Id.*, *Ditirambi di Dioniso e poesie postume (autunno 1888)*, cit., *Il bronzeo silenzio [Das eherne Schweigen]*, v. 17, p. 89.

citata «*Gioia celeste*»⁵⁰⁵) che caratterizzano “il signore” e lo spirito aristocratico. Di conseguenza, asserisce il pensatore tedesco,

l'essenziale di una buona e sana aristocrazia è che essa *non* si senta funzione (sia della regalità che della comunità) bensì come *sensu* e suprema giustificazione di esse – che accetti perciò con buona coscienza il sacrificio di innumerevoli esseri umani che, per *amor suo*, devono essere spinti in basso e ridotti a uomini incompleti, schiavi e strumenti⁵⁰⁶.

Queste brutali parole acquistano forse un senso meno scandaloso se nell'uomo nobile, ossia virtuoso, *bonus* anche nel significato di *duonus*, per esprimerci con e come Nietzsche filologo⁵⁰⁷, avvertiamo la lontana eco dell'*Etica nicomachea*, in particolare della tematizzazione aristotelica (nonché spinoziana) della φιλαυτία (l'amor proprio) per un verso, della figura, della funzione e del ruolo dello σπουδαῖος (l'uomo virtuoso, saggio, eccellente e “studioso”) per l'altro. Essendo il più virtuoso di tutti, quest'uomo non solo

ha imparato a sentire sé stesso come meta e culmine, come senso della storia, come “uomo superiore”⁵⁰⁸

– il quale «diventa sempre più felice e insieme infelice»⁵⁰⁹ – ma ha altresì il dovere e il diritto di essere persino il più *egoista* – dacché, per questo *Oltreuomo*, il valore negativo dell'egoismo è stato “trasvalutato” nella positività dinamica, in un'altra regione morale, *al di là del bene e del male*.

Possiamo altresì notare – *en passant* – che pur nel paragrafo omonimo (*L'amor proprio*) dei *Penseés* pascaliani, cristianamente e schopenhauerianamente critici verso un tale amor di sé ed egoismo, l'egoismo è colto in maniera opposta, per esempio, a quella di Aristotele e Platone:

⁵⁰⁵ G. Leopardi, *Canti*, cit., XXVI. *Il pensiero dominante*, v. 28, p. 178.

⁵⁰⁶ F. W. Nietzsche, *Al di là del bene e del male – Preludio di una filosofia dell'avvenire*, cit., parte nona, *Che cos'è aristocratico?*, af. 258, p. 246.

⁵⁰⁷ Cfr. *Idem*, *Genealogia della morale – Uno scritto polemico*, cit., Prima dissertazione, “Buono e malvagio”, “buono e cattivo”, § 5.

⁵⁰⁸ *Id.*, *Genealogia della morale – Uno scritto polemico*, cit., Prima dissertazione, “Buono e malvagio”, “buono e cattivo”, § 11.

la natura dell'amor proprio e di questo *io* umano è di non amare che sé e di non considerare che sé. [...] Così, la vita umana non è che una continua illusione; non si fa che ingannarsi e adularsi a vicenda. [...]. L'unione fra gli uomini non è fondata che su questo inganno reciproco [...].

L'uomo non è dunque che dissimulazione, menzogna e ipocrisia e verso sé stesso e verso gli altri⁵¹⁰.

Aristotele, invece (come si diceva), domandandosi se si debba amare più sé stessi o l'altro, distinguendo specie diverse di egoismo, ha tutt'altro giudizio:

si deve amare soprattutto sé stessi o un'altra persona? Infatti, coloro che amano soprattutto sé stessi sono biasimati e sono chiamati, in senso dispregiativo, egoisti [...]. [...] Ma [...] giacché si è amici soprattutto di sé stessi: per conseguenza si deve amare soprattutto sé stessi. [...] Cosicché l'uomo buono deve essere egoista (e, infatti, se compirà buone azioni, trarrà vantaggio lui stesso e gioverà agli altri); ma non deve esserlo il malvagio, giacché danneggerà sé stesso ed il prossimo, perché segue passioni cattive. Nell'uomo malvagio c'è dunque disaccordo tra ciò che deve fare e ciò che fa; l'uomo virtuoso, invece, fa quello che deve fare: [...] egli, infatti, lascerà [...] i beni che sono oggetto di contesa, riservando a se stesso ciò che è bello [...]. Per conseguenza, è giusto che sia considerato uomo di valore, dal momento che preferisce ciò che è bello ad ogni altra cosa. [...]. Quindi, in tutte le cose degne di lode l'uomo di valore, manifestamente, attribuisce a sé stesso la parte maggiore di ciò che è bello. In questo modo, dunque, si deve essere "egoisti" [...] ⁵¹¹; è questo il vero *egoismo ideale*: darsi sempre premura e vegliare e serbare il silenzio nell'anima, perché la nostra gravidanza *abbia un felice compimento*⁵¹².

Lo stesso tema del nobile egoismo (codesto "*egoismo ideale*") è più volte (con i dovuti *distinguo* temporali e culturali) scandagliato da Nietzsche in *Aurora*:

Continuiamo a persistere per il nostro tempo nell'opinione che il buon volere e il far del bene costituiscano l'uomo buono; soltanto si aggiunga: "Nel presupposto che in primo luogo nutra benevole e benefiche intenzioni *verso sé stesso!*". Perché *se così non è*, – se egli sfugge a se stesso, se si odia, se si fa del male, – non è certamente un uomo buono. È allora che egli non trova scampo da sé stesso se non *negli altri*: è affar loro trovare in questo il proprio tornaconto, a parte ciò che apparentemente egli sente per essi! Ma appunto questo: fuggire l'ego e odiarlo e vivere nell'altro, per l'altro – lo si è fino ad oggi, con tanta irriflessione quanta sicurezza, chiamato «*altruistico*» e *coseguentemente "buono"*⁵¹³.

⁵⁰⁹ *Id.*, *La gaia scienza – Idilli di Messina*, cit., Libro quarto, af. 301. *Illusione dei contemplativi*, p. 273.

⁵¹⁰ Blaise Pascal, *Pensieri*, Bompiani, Milano 2003, parte I, *L'uomo senza dio*, § 130, p. 97.

⁵¹¹ Aristotele, *Etica Nicomachea*, Rusconi Libri, Milano 1993, Libro IX, § 8. *L'amore per sé stessi*, p. 359.

⁵¹² F. W. Nietzsche, *Aurora – Pensieri sui pregiudizi morali*, cit., Libro quinto, af. 552. *L'egoismo ideale*, p. 262.

⁵¹³ *Ivi*, af. 516. *Non fare entrare nel prossimo il proprio demone!*, p. 243.

È possibile (come si è visto in precedenza) scorgere inoltre un'ennesima analogia tra Nietzsche e quella poetica “infernale” di Blake, quand'egli afferma (per bocca del “diavolo”) che

*The worship of God is [...] loving the greatest men best: those who envy or calumniate great men hate God; for there is no other God*⁵¹⁴.

In concomitanza con una mirabile anticipazione della teoria feuerbachiana della divinità umana (della quale si è già accennato nella prima parte della tesi), si evince qui che la compassione e cristiana e schopenhaueriana sia da fuggire come una catulliana peste – «*eripite hanc pestem perniciemque mihi*»⁵¹⁵ – al pari di tutte le «virtù negative la cui essenza consista semplicemente nel negare e nel negarsi»⁵¹⁶. Per Nietzsche essa è soprattutto il sintomo di una condizione umana contrassegnata, sotto il profilo psicologico e fisiologico, dalla debolezza e dall'esaurimento delle forze vitali, al punto che i concetti della salute (*Gesundheit*) e della malattia (*Krankheit*) divengono funzionali alla sua interpretazione. In modo analogo e in antitesi a ciò,

i giudizi di valore cavalleresco-aristocratici presuppongono una poderosa costituzione fisica, una salute fiorente, ricca, spumeggiante al punto da traboccare, e con essa tutto quanto implica un agire forte, libero, gioioso⁵¹⁷.

Si presti orecchio anche ai giudizi più *tranchant*:

Astenersi reciprocamente dalle offese, dalla violenza e dallo sfruttamento, parificare la propria volontà a quella dell'altro: [...] non appena si volesse prendere questo principio in un senso più ampio e forse addirittura come *principio fondamentale della società*, esso si rivelerebbe subito per quel che è: una volontà di negazione della vita, un principio di dissoluzione e di decadenza. [...] La vita stessa è *essenzialmente* appropriazione, offesa, sopraffazione di ciò che è estraneo e

⁵¹⁴ W. Blake, *op. cit.*, *Memorable fancy*, p. 51 [*Il culto di Dio consiste [...] nell'amare meglio gli uomini più sono grandi: quelli che invidiano o calunniano i grandi uomini odiano Dio; perché non c'è altro Dio*].

⁵¹⁵ Gaio Valerio Catullo, *cit.*, *Carme 76*, v. 20 [*“strappate da me questa peste esiziale”* – traduzione mia].

⁵¹⁶ F. W. Nietzsche, *La gaia scienza – Idilli di Messina*, *cit.*, Libro quarto: af. 304. *Facendo omettiamo*, p. 276.

⁵¹⁷ *Idem*, *Genealogia della morale – Uno scritto polemico*, *cit.*, Prima dissertazione, “Buono e malvagio”, “buono e cattivo”, § 7.

più debole, oppressione, durezza, imposizione di forme proprie, incorporazione e perlomeno [...] sfruttamento⁵¹⁸.

È qui evidente il pericolo della deriva naturalistica alla quale la filosofia di Nietzsche è esposta più del pensiero schopenhaueriano; nonché il rischio di una interpretazione letterale di questo violento pensiero, tanto che Nietzsche stesso parla di una sua «follia megalomane»⁵¹⁹...

Ancora, prosegue il filosofo di Röcken nello stesso aforisma, un corpo che sia davvero vivo

dovrà essere l'incarnazione della volontà di potenza, vorrà crescere, espandersi, attrarre a sé, prendere il sopravvento – non per una qualunque moralità o immoralità, bensì perché *vive*, e perché la vita è appunto volontà di potenza (*Wille zur Macht*). Lo “sfruttamento” [...] appartiene all'essenza del vivente come funzione organica fondamentale, è una conseguenza di quella caratteristica volontà di potenza, che è appunto volontà di vivere⁵²⁰.

La vita, di nuovo, come volontà di potenza (*Wille zur Macht*): è questa evidentemente un'idea della vita che implica, come in Schopenhauer, un fondo strutturale di *egoismo* e *crudeltà*, una lotta tra individui e corpi viventi in vista della vita stessa (sulla scia dell'hobbesiano “*homo homini lupus*”), ed è altrettanto evidente il tentativo di Nietzsche di opporre Schopenhauer a Schopenhauer stesso, la sua “volontà di vivere”, il suo *Wille zum Leben* alla schopenhaueriana *noluntas*. Assai più complesso sarebbe invece il discorso che concerne il rapporto ambiguo e pericolante tra la «volontà di verità»⁵²¹ (arrendevole «alla violenza soltanto»⁵²², ma «che si sazia invano di ogni cosa labile ed inutile»⁵²³), alla quale Nietzsche non può affatto sottrarsi, e lo spettro dell'ideale ascetico. La volontà di verità è

⁵¹⁸ *Id.*, *Al di là del bene e del male – Preludio di una filosofia dell'avvenire*, cit., parte nona, *Che cos'è aristocratico?*, af. 259, p. 247.

⁵¹⁹ *Id.*, *Lettera a Paul Rée e Lou Salomé*, Rapallo, 20 dicembre 1882 in *Mia venerata. Lettere d'amore*, cit.

⁵²⁰ *Ibidem*.

⁵²¹ F. W. Nietzsche, *Genealogia della morale – Uno scritto polemico*, cit., Terza dissertazione, *Che significano gli ideali ascetici?*, § 27.

⁵²² *Idem*, *Ditirambi di Dioniso e poesie postume (autunno 1888)*, cit., *La strega [Die Hexe]*, v. 17, p. 101.

⁵²³ Sofocle, *Edipo re*, Secondo stasimo, Coro, Antistrofe 1, p. 107.

dunque volontà di morte e di sconfitta, dacché «chi pensa profondamente sa che ha sempre torto»⁵²⁴... Lo spiega bene anche Bertram allorché si domanda,

non sembra riconoscerlo anche Nietzsche stesso proprio in questo periodo di “trasvalutazione”? «Posto che noi viviamo in seguito ad errore, cosa potrà mai essere la “volontà di verità”? Non dovrebbe essere una “volontà di morte”?». Non sapeva perfettamente che [...] l'uomo è il basilisco che muore quando vede la propria immagine? Non si impose forse di guardare questa immagine mortale?⁵²⁵...

Sì, certamente: Nietzsche scelse deliberatamente il delirio mistico della conoscenza perché quello era il suo destino; poiché, come sostiene giustamente Bertram,

con la medesima consapevolezza di Empedocle, egli si getta nel cratere della mortale conoscenza, della seducente e fatale chiaroveggenza di un'estasi logica e di un entusiasmo disgregatore⁵²⁶;

ce lo insegna Iperione, “tutti i morenti parlano in uno stato d'estasi e spesso hanno portamenti solenni”...

Questo

è l'istante di grande euforia che precede l'attimo in cui l'individuo infrange il limite dell'individuale; e un presagio di questo istante fin dall'inizio riposa sopito nel sentimento velatamente profetico di Nietzsche⁵²⁷.

2. “MORALE DEI SIGNORI”⁵²⁸

L'uomo nobile onora in sé il potente [...] e nutre venerazione per tutto ciò che è duro e severo.

⁵²⁴ F. W. Nietzsche, *Umano, troppo umano. Un libro per spiriti liberi*, cit., vol. I, *L'uomo con sé stesso*, af. 518. *Destino umano*, p. 281.

⁵²⁵ E. Bertram, *op. cit.*, *Eleusi*, p. 447.

⁵²⁶ *Ivi*, p. 448.

⁵²⁷ *Ivi*, p. 446.

⁵²⁸ Cfr. F. W. Nietzsche, *Al di là del bene e del male – Preludio di una filosofia dell'avvenire*, cit., parte nona, *Che cos'è aristocratico?*, af. 260.

(Nietzsche, *Al di là del bene e del male*)

Ritorniamo alle nostre regioni morali.

In un gravido aforisma di *Al di là del bene e del male* Nietzsche afferma:

C'è una *morale dei signori* e una *morale degli schiavi*. [...] Quando sono coloro che dominano a stabilire il concetto di «buono», sono gli stati d'animo elevati e fieri a essere considerati l'elemento distintivo e determinante della gerarchia. [...] È disprezzato l'uomo vile, pauroso, meschino, che pensa alla stretta utilità; l'adulatore che elemosina, soprattutto il bugiardo. [...] L'uomo di nobile indole sente *sé stesso* come determinante il valore, [...] è *creatore di valori*. [...] In primo piano sta il sentimento della pienezza, della potenza che vuol traboccare, la felicità della grande tensione, la coscienza di una ricchezza che vorrebbe donare e dispensare – anche l'uomo nobile aiuta l'infelice, ma non [...] per *pietà* [corsivo mio], bensì per un impulso che è generato dalla sovrabbondanza di forza⁵²⁹;

E l'essere più amato
fa doni senza frutto
poiché mai più da ora
il Sacro giova all'uso⁵³⁰.

Se uniamo le precedenti espressioni di Nietzsche e di Hölderlin al seguente stralcio dalla *Genealogia della morale*, asserente che il

pretendere dalla forza che *non* si estrinsechi come forza, che *non* sia un voler sopraffare, un voler abbattere, un voler signoreggiare, una sete di nemici e di opposizioni e di trionfi, è precisamente così assurdo come pretendere dalla debolezza che essa si estrinsechi come forza⁵³¹,

risulta allora manifestamente palese come il precedente aforisma di *Al di là del bene e del male* (il numero 260) sia uno dei più densi e importanti per il nostro “immoralistico” viaggio morale, laddove si parli precisamente di una pietà generata non già da una mancanza o debolezza di forze (o ancora dal timore di poter subire anche noi quel male), bensì – per contro – da una pienezza e da un rigoglio di vita che non può far altro che

⁵²⁹ *Ivi*, pp. 248-249.

⁵³⁰ J. C. F. Hölderlin, *Le liriche*, cit., VII Inni e frammenti, *Un tempo interrogai la musa [Einst hab ich die Muse gefragt...]*, p. 735.

traboccare ed esondare, riversandosi continuamente anche sui meschini e i sofferenti; di “un impulso [...] generato dalla sovrabbondanza di forza”.

Poiché,

La sua pietà è dura,
la pressione del suo amore schianta⁵³²...

Prosegue poi il pensatore tedesco, in quell’aforisma 260 di *Al di là del bene e del male*:

L’uomo nobile onora in sé il potente [...] e nutre venerazione per tutto ciò che è duro e severo. [...] Un uomo di tale specie è appunto fiero di *non* essere fatto per la pietà, [...] i nobili e i valorosi che così pensano sono i più lontani da quella morale che vede proprio nella pietà o nell’agire altruistico o nel *désintéressment* il segno distintivo della morale; la fede in sé stessi, l’orgoglio di sé, una radicale inimicizia e ironia verso il “disinteresse” sono compresi nella morale aristocratica, così come un lieve disprezzo e riserbo di fronte ai sentimenti di compassione e al “calore del cuore”. [...] Ma soprattutto una morale dei signori è estranea al gusto contemporaneo e spiace nel rigore del suo principio: che si hanno doveri solo verso i propri pari, che nei riguardi di esseri di rango inferiore, e di tutti gli estranei, sia lecito agire a proprio libito o “come vuole il cuore” e comunque “al di là del bene e del male” – e in questo possono entrarci anche la pietà e cose simili⁵³³.

La vena di Nietzsche continua, in questo e in altri brani, a colpire soprattutto le “idee moderne”, di cui è appunto ultima e più recente espressione la morale schopenhaueriana della compassione, quella morale il cui segno distintivo è appunto l’agire altruistico. È in funzione *polemica* che Nietzsche, introducendo il pluralismo e il prospettivismo in ambito morale, contrappone al *gusto* dei contemporanei «un’altra morale»⁵³⁴, di origine e di impronta signorile. In ogni caso, se è escluso che la *pietà* rientri, in senso stretto, tra i *doveri* di quest’altra morale, non è escluso che il senso della pietà afferri anche il “nobile”. E tuttavia in lui atteggiamenti degni di considerazione e di approvazione “morale” saranno fondamentalmente altri ed alti, e i doveri saranno avvertiti (ed onorati) soltanto tra pari –

⁵³¹ F. W. Nietzsche, *Genealogia della morale – Uno scritto polemico*, cit., Prima dissertazione, “Buono e malvagio”, “buono e cattivo”, § 13.

⁵³² *Idem*, *Ditirambi di Dioniso e poesie postume (autunno 1888)*, cit., *Il bronzeo silenzio [Das eherne Schweigen]*, vv. 1-2, p. 91.

⁵³³ *Id.*, *Al di là del bene e del male – Preludio di una filosofia dell’avvenire*, cit., parte nona, *Che cos’è aristocratico?*, af. 260, pp. 249-250.

⁵³⁴ K. T. Jaspers, *op. cit.*, Libro secondo, *I pensieri fondamentali di Nietzsche*, p. 138.

«Solo per i congiunti nasce la pietà»⁵³⁵ – come lascia intendere ancora un passo del medesimo aforisma:

La capacità e il dovere di una lunga gratitudine e di una lunga *vendetta* [corsivo mio] – le due cose solo entro la sfera dei propri pari – la sottigliezza nella rappresaglia, l'affinamento dell'idea dell'amicizia, una certa necessità di avere dei nemici (in fondo per poter essere *buoni* amici): tutti questi sono segni tipici della morale aristocratica⁵³⁶.

È d'uopo dunque per Nietzsche riscoprire oggi, per potersi distanziare dalle idee dominanti, una antica “morale aristocratica”, le cui tracce si trovano in varie epoche della storia e in diverse culture, ma anche, per il Nietzsche filologo classico, soprattutto in Omero o Teognide, il poeta dell'aristocrazia megarese, al quale si rivolge plurime volte lo stesso Aristotele; morale da troppo tempo oscurata dalla sagoma di quella cristiana – pessimistica ovvero utilitaristica – la cui genesi e i cui presupposti sono del tutto diversi:

Diversamente stanno le cose con il secondo tipo di morale, la *morale degli schiavi*. Posto che i maltrattati, gli oppressi, i sofferenti, i non-liberi, gli insicuri e stanchi di sé stessi facciano della morale: quale sarà l'elemento omogeneo delle loro valutazioni morali? Probabilmente ne emergerà un sospetto pessimistico verso l'intera condizione umana, forse una condanna dell'uomo con tutta la sua condizione⁵³⁷.

Ebbene, scorgiamo ora, finalmente, lo strale violento e preciso contro il disegno etico di Schopenhauer, il suo antico educatore: la morale del cuore caldo, secondo il filosofo di Rocken, è appunto l'arma precipua dei poveri di spirito contro le angherie di una esistenza troppo dura, alta e nobile, perfino troppo felice, da sopportare. Infatti, conclude Nietzsche, mediante questa morale *da schiavi*

vengono per contro messe in luce le qualità che servono ad alleviare l'esistenza ai sofferenti: vengono qui in onore la pietà, la mano compiacente e soccorrevole, il calore del cuore, la pazienza, la laboriosità, l'umiltà, la gentilezza – giacché queste sono le qualità più utili e quasi gli unici mezzi per resistere alla pressione dell'esistenza. La morale degli schiavi è essenzialmente morale utilitaria⁵³⁸.

⁵³⁵ Sofocle, *Edipo re*, Creonte, p. 183.

⁵³⁶ F. W. Nietzsche, *Al di là del bene e del male – Preludio di una filosofia dell'avvenire*, cit., parte nona, *Che cos'è aristocratico?*, af. 260, pp. 250-251.

⁵³⁷ *Ivi*, p. 251.

⁵³⁸ *Ibidem*.

Da queste diverse prospettive ha poi scaturigine la difficile tensione espressa nelle dicotomie: buono-cattivo ovvero buono-malvagio⁵³⁹, laddove per malvagio (*böse*) si intende, nella morale da schiavi, ciò che è il *buono* dei signori e per buono ciò che per questi ultimi è cattivo (*schlecht*). Si intuirà, ora, che risulta imprescindibile una disamina dei concetti di buono e cattivo, per comprendere al meglio la critica nietzscheana della compassione. Nell'ambito di codesta dialettica etico-storico-antropologica, difatti, possiamo avvalerci della seguente epitome: il *bene* assume il "valore" della semplice bonomia, mentre il *male* si erge a nobiltà dinamica. Il *male* potrebbe allora esser davvero la precipua forza vitale, secondo le parole di Mandeville:

Ciò che in questo mondo chiamiamo il male, tanto quello morale, quanto quello naturale, è il grande principio che fa di noi degli esseri sociali, è la solida base [...]; è in esso che dobbiamo cercare la vera origine di tutte le arti e di tutte le scienze⁵⁴⁰.

Detto ciò, tuttavia, è necessario correre subito al riparo nei confronti di una ipotetica critica dello e allo stesso Nietzsche, asserendo noi che tutto questo impianto critico della moralità giudaica, cristiana ma soprattutto – in ultima istanza – schopenhaueriana, la totalità di questa tesi, deve essere soppesata e compulsata sotto il vessillo dell'*Al di là*, ossia di un perenne *Jenseits* filosofico (psicologico, antropologico e genalogico) che fa vacillare qualsiasi concetto o valore "tradizionale" riunito qui ad analisi. È proprio questo, a parer mio, il segno decisivo e strutturale della nostra dissertazione – sofferenza e compassione sempre approcciati *al di là* della vulgata e del senso comune.

E quale elemento morale, mi chiedo con Nietzsche, è radicato più saldamente nel duro terreno della tradizione (e del pregiudizio) dell'altruismo e della filantropia, dovunque celebrati? Ed ecco che il filosofo tedesco ci informa puntualmente – sempre nella parte nona di *Al di là del bene e del male* – del "valore" e dell'origine dell'egoismo, in un modo che (a sua volta) sembra richiamare, non sappiamo quanto consapevolmente, un degno passaggio dell'*Etica nicomachea* cui già si era accennato e che riprenderemo tra poco.

Afferma Nietzsche:

⁵³⁹ Cfr. F. W. Nietzsche, *Genealogia della morale – Uno scritto polemico*, cit., Prima dissertazione, "Buono e cattivo", *buono e malvagio*".

⁵⁴⁰ Cfr. B. de Mandeville, *La favola delle api* cit. in K. Marx, *Elogio del crimine*, Nottetempo, Milano 2007.

A rischio di scontentare orecchie innocenti, è per me stabilito: *l'egoismo fa parte dell'essenza dell'anima aristocratica* [corsivo mio] [...]. [...] È una testimonianza ulteriore del suo egoismo, questa finezza e autolimitazione nei rapporti con i suoi pari – ogni astro è un tale egoista –: onora in loro *sé stessa*. [...] L'anima aristocratica dà come prende, per l'appassionato ed eccitabile istinto del contraccambio che porta nel suo fondo. Il concetto di “grazia” non ha *inter pares* alcun senso o buon odore. [...] In ciò il suo egoismo la ostacola: essa non ama in genere guardare verso l’“alto”, ma solo *davanti* a sé, orizzontalmente e lentamente, o in basso; *essa si sa in alto*⁵⁴¹.

3. “NOBILTÀ DELLO SPIRITO”

Il dolore profondo rende nobili; esso divide.

(Nietzsche, *Al di là del bene e del male*)

Come si nota, inizia qui a prendere forma l'ideale di una futura aristocrazia dello spirito (la stessa *Adel des Geistes* di Thomas Mann, riscontrabile – per esempio – nella schiera degli *optimates* romani tanto cara a Nietzsche ovvero nelle avite stirpi germaniche oppure, ancora, in una platonica repubblica filosofica) che va di pari passo con la dismissione e la distruzione della tradizione morale giudaico-cristiana:

Trasvalutazione di tutti i valori ! . . .⁵⁴².

Riprendiamo dunque l'interessante analogia con un passo affine, anche per sentimento, dell'*Etica* di Aristotele concernente i rapporti di amicizia implicanti una asimmetrica superiorità, e trasferiamoli ai rapporti tra l'uomo nobile – il quale, nell'ottica genealogica e filologica di Nietzsche, è visto come «*Bonus*, quindi, come uomo della disputa, della

⁵⁴¹ F. W. Nietzsche, *Al di là del bene e del male – Preludio di una filosofia dell'avvenire*, cit., parte nona, *Che cos'è aristocratico?*, af. 265, pp. 259-260.

disunione (*duo*), come guerriero»⁵⁴³, apostolo del buon egoismo – e l'uomo di rango “inferiore”, specialmente in riferimento alla compassione e allo stato di dolore.

Scriveva Aristotele:

Esiste [...] un'altra specie di amicizia, quella che implica una superiorità: per esempio quella del padre verso il figlio ed in genere dell'uomo più anziano verso il più giovane, [...] e di chiunque eserciti un'autorità verso chi vi è soggetto. [...] Ma in tutte le amicizie che implicano una superiorità [...] il più virtuoso deve essere amato più di quanto ami [...]. Quando, infatti, l'affezione è proporzionata al merito, allora si produce, in certo qual modo, un'uguaglianza, il che, per conseguenza, è considerato proprio dell'amicizia. Ma è manifesto che il termine “uguale” non ha lo stesso senso nelle azioni giuste e nell'amicizia: infatti, nelle azioni giuste “uguale” significa innanzi tutto “ciò che è proporzionato al merito”, e in secondo luogo “ciò che è uguale quantitativamente”, mentre nel caso dell'amicizia significa innanzi tutto “ciò che è uguale quantitativamente”, e in secondo luogo “ciò che è proporzionato al merito”. Il che è evidente quando c'è una grande distanza dal punto di vista della virtù [...]: infatti, in tal caso, non solo non sono più amici, ma non pretendono neanche di esserlo. E questo è evidentissimo nel caso degli dèi: essi, infatti, in ogni specie di bene, hanno una superiorità assoluta. Ma è chiaro anche nel caso dei re: coloro che sono molto inferiori non pretendono neppure di essere degli amici per loro, né quelli che non hanno alcun merito pretendono di essere amici per gli uomini più virtuosi o più saggi. [...] ma se una delle parti è separata da una grande distanza, come avviene nel caso di Dio, l'amicizia non è più possibile. Di qui nasce anche la questione se veramente gli amici vogliono i più grandi beni per gli amici, per esempio, che siano dèi: in tal caso, infatti, non saranno più degli amici per loro [...]. Se, dunque, [...] l'amico vuole il bene per l'amico, proprio per lui, quell'amico dovrebbe continuare ad essere quello che è, comunque sia [...]. *Ma, forse, non tutti i beni, giacché ciascuno vuole il bene soprattutto per sé* [corsivo mio]⁵⁴⁴.

Infatti, continua lo stagirita,

la maggior parte degli uomini, lo si ammette, preferisce [...] essere amata piuttosto che amare⁵⁴⁵;

poiché

ci sono [...] differenze anche nelle amicizie basate sulla superiorità [...]. Chi è più buono, infatti, pensa che gli si addica avere di più (giacché al buono si attribuisce di più) [...]⁵⁴⁶.

⁵⁴² *Idem, L'Anticristo – Maledizione del cristianesimo*, cit., § 62, p. 97.

⁵⁴³ *Id., Genealogia della morale – Uno scritto polemico*, cit., Prima dissertazione, “Buono e malvagio”, “buono e cattivo”, § 5.

⁵⁴⁴ Aristotele, *op. cit.*, libro VIII, § 7. *Amicizia tra superiore e inferiore, e viceversa*.

⁵⁴⁵ *Ivi*, § 8. *Uguaglianza e disuguaglianza nell'amicizia*.

⁵⁴⁶ *Ivi*, § 14. *L'amicizia fra disuguali*.

Il valente, il virtuoso, il “buono”, lo “σπουδαῖος”, dunque, è “giusto” e doveroso si ponga e sia posto in una posizione di etica superiorità nello svolgimento di tutte le sue mansioni pratiche o morali rispetto a colui che è palesemente inferiore – di conseguenza, l’unica e sola compassione nobile sarà quella di chi “si sa” sopra, in alto, elargita per traboccante forza e pienezza verso chi si trova sotto, in basso.

Insomma, «all’*umanità* [corsivo mio] uno deve essere superiore per forza, per *altezza d’animo*, – per disprezzo...»⁵⁴⁷.

Ordunque, è giunto il momento di darle un estremo saluto:

Ora [...] addio bontà, addio umanità⁵⁴⁸.

4. ECCELLENZA E PREMIO⁵⁴⁹

una cosa sola, a prezzo di tutte le altre, scelgono i migliori: gloria eterna in cambio delle cose mortali.

(Eraclito, *Dell’origine*)

Credo, a questo punto, di poter affrontare il passo che risulta – a mio avviso – uno dei più significativi, nonché espliciti, di tutto il pensiero etico nietzscheano (che richiama fortemente il brano di Aristotele visto in precedenza⁵⁵⁰), attorno al tema della *Sofferenza* e della *Compassione* (di *Leid* e *Mitleid*).

⁵⁴⁷ F. W. Nietzsche, *L’Anticristo – Maledizione del cristianesimo*, cit., Prefazione.

⁵⁴⁸ Alexandre Dumas (padre), *Il conte di Montecristo*, Mondadori, Milano 2012, vol. I, XXX. *Il 5 settembre*, p. 370.

⁵⁴⁹ Cfr. Eraclito, *op. cit.*, *L’eccellenza e il premio*, Fr. 103 (DK 22 B 29), p. 173.

⁵⁵⁰ Cfr. Aristotele, *op. cit.*, Libro VIII, § 7.

Contenuto nelle ultime pagine della parte finale di *Al di là del bene e del male*, questo aforisma rappresenta maestosamente il manifesto della nobiltà del dolore – sempre, contemporaneamente, attivo e passivo – e del “Trionfo della sofferenza”.

Lo spirituale orgoglio e il disgusto di ogni uomo che ha sofferto profondamente – sino a *quale* profondità posano soffrire gli uomini è un fatto che quasi determina la gerarchia – la sua rabbrividente certezza [...] di *sapere*, in forza della sua sofferenza, *di più* di quel che possono sapere i più avveduti e i più saggi, [...] questo taciturno orgoglio spirituale del sofferente, questa superbia dell’eletto della conoscenza, dell’“iniziato”, del quasi sacrificato, trova necessarie tutte le forme di travestimento per proteggersi dal contatto di mani importune e compassionevoli e in genere da tutti coloro che non sono suoi simili nel dolore. Il dolore profondo rende nobili; esso divide⁵⁵¹.

In questo lampo finale di *Al di là del bene e del male* – che nasce dalla massima biblica che era così cara a Schopenhauer: “*Qui auget scientiam auget et dolorem*”, e che sta a indicare una visione della verità e della conoscenza, della “verità” come foriera di dolore e di tragedia – vi è tutto quanto interessa e crea problema all’interno del nostro studio. La venerazione della sofferenza, la critica conseguente alla compassione, da intendere come arma di autodifesa dal mondo “volgare”, il concetto di distinzione spirituale riversato sugli *eletti della conoscenza* (gli «Iperborei»⁵⁵², il mitico popolo, abitante un’anch’essa mitica terra – Iperborea – quasi perennemente “gaia” e felice) e, infine, il dolore stesso come segno di superiorità (una sorta di “marchio di Caino” come, di nuovo, ne parla Hermann Hesse nel suo *Demian*, per descrivere «*i figli delle tenebre*»⁵⁵³) dello spirito alto e signorile e come fonte medesima del sapere.

Il dolore, insomma, inflitto o subito, sarebbe il vero sigillo distintivo della *Nobiltà dello spirito*.

5.SOLITUDINE

⁵⁵¹ F. W. Nietzsche, *Al di là del bene e del male – Preludio di una filosofia dell’avvenire*, cit., parte nona, *Che cos’è aristocratico?*, af. 270.

⁵⁵² *Idem*, *L’Anticristo – Maledizione del cristianesimo*, cit., § 1, p. 4.

Ogni etica della solitudine implica la potenza.

(Camus, *L'uomo in rivolta*)

Tacita conseguenza di una critica alla compassione dev'essere, per forza di cose, un pensiero decostruttivo nei confronti del concetto di Amore. Colui che più ha amato, Gesù, aveva così tanto bisogno d'amore da creare non soltanto un Dio tutto amore, ma da rendersi egli stesso vittima dell'amore. Così, per Nietzsche, la compassione (figlia in questo caso di un pensiero distorto riguardo all'affetto) sarebbe *solamente* un atto di umiltà – sentendosi ogni uomo dostoevskianamente colpevole – un legame con l'altro, inteso come novello Gesù, e pertanto bisognoso d'amore. Poiché, infatti, scrive il pensatore tedesco,

chi conosce il cuore umano sa quanto anche l'amore migliore e più profondo sia povero, sprovveduto, arrogante, fallace, più distruttore che salvatore!⁵⁵⁴.

E dunque il sofferente trionfante e vincente – colui che dà del tu al dolore – vien di seguito paragonato al santo e virtuoso solitario,

giacché la solitudine è in noi una virtù, in quanto sublime tendenza e trasporto per la *pulizia*, che indovinano come nei contatti tra uomo e uomo – «in società» – ci si debba inevitabilmente sporcare. Ogni comunanza rende in qualche modo, in qualche luogo, in qualche tempo, “comuni”⁵⁵⁵;

e accostato all'*Oltreuomo* della morale, l'uomo della solitudine, la cui compassione è *soltanto* «pietà per la *sozzura* dell'umano, troppo umano»⁵⁵⁶. E i “segni di nobiltà” che una tale scelta di transvalutazione etica comporta saranno, per Nietzsche, codesti tre imperativi categorici:

⁵⁵³ T. Hobbes, *Leviatano*, cit., parte quarta: *DEL REGNO DELLE TENEBRE*, XLIV. *Delle tenbre spirituali sulla base di una interpretazione sbagliata della scrittura*, p. 643.

⁵⁵⁴ F. W. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., parte nona, *Che cos'è aristocratico?*, af. 269, pp. 264-265.

⁵⁵⁵ *Ivi*, af. 284, p. 271.

mai pensare di abbassare i nostri doveri a doveri di tutti; [...] non voler dividere la nostra responsabilità; annoverare tra i propri *doveri* i propri privilegi e il loro esercizio⁵⁵⁷.

Il legame millenario con Aristotele, come si è visto, viene continuamente (e, forse, talvolta, inconsapevolmente) rinsaldato dal filosofo di Röcken, specialmente in *Al di là del bene e del male*: qualora, per esempio, egli indugi sulla figura dell'uomo nobile e nobilitato il quale, creando da sé i propri particolari valori e giammai acquisendo lasciti morali altrui,

considera chiunque incontra sul suo cammino o come mezzo o come remora e intralcio. La sua peculiare ed elevata *bontà* verso i suoi simili è possibile solo quando egli è alla propria altezza e li domina⁵⁵⁸.

Occorre allora ripensare *in toto* la compassione come sentimento altruistico e scriverne una nuova storia nella quale essa esprima trionfalmente il senso di superiorità signorile dell'uomo nobile – l'unico che può stare al di sopra del mondo e della commedia cui l'essere insieme agli altri lo costringe, dacché (così si conclude l'aforisma)

questa specie di uomo conosce la solitudine e ciò che essa ha in sé di più velenoso⁵⁵⁹.

Quasi si sacrificasse, lui *potente* e sovrano, per gli altri uomini (gli uomini inferiori ovvero gli “*schiaivi*”) il cui piccolo spirito non potrebbe mai sopportare il “peso più grande” di questa conoscenza del dolore infinito...

Ma soprattutto, “questa specie di uomo” non si lamenta della solitudine, ma l'accoglie come il dono più bello – mentre, invece, se

gli uomini lamentano questa loro solitudine [...] è perché, *essendo con sé stessi, si sentono soli*: si sentono *con nessuno* e mancano di tutto⁵⁶⁰.

⁵⁵⁶ *Ivi*, af. 271, p. 266.

⁵⁵⁷ *Ivi*, af. 272, p. 266.

⁵⁵⁸ *Ivi*, af. 273, p. 267.

⁵⁵⁹ *Ibidem*.

6. MITOLOGIA DI UN PENSIERO

Tutto ciò che è stato è solo un simbolo.

(Bertram, *Nietzsche. Per una mitologia*)

Merita (a mio parere) una menzione speciale⁵⁶¹ l'esegesi *sui generis* magistralmente operata da Ernst Bertram nei confronti della vita e del pensiero di Nietzsche.

Nel suo libro, infatti, sottotitolato “*Per una mitologia*”, Bertram crea fattivamente il “mito Nietzsche” – per la Germania, certamente, ma soprattutto (come io credo) per quell'Europa così cara al pensatore di Röcken. Merita dunque dedicare un paragrafo a questa opera fondamentale dell'ermeneutica nietzscheana.

In essa vi scorre un sublime anelito di morte – dall'*incipit* genealogico alla conclusione *eleusina*⁵⁶². Si tratta – come abbiamo già visto – di una estrema volontà di verità che si tramuta ineluttabilmente in desiderio di distruzione misterica e fatale. Bertram, pertanto, si interroga:

Nietzsche cercava forse la sua conoscenza ultima per contemplare quelle conoscenze negate all'individuo, come i Misteri alla parola? [...] Accelerando la disgregazione dell'individuo mediante la conoscenza, non sembra forse voler neutralizzare con lo strumento della stessa logica questo suo grande nemico? giacché in tutti sensi “la conoscenza è morte”, comprendere è una fine? Anche l'uomo, non soltanto l'umanità, “con la conoscenza dispone di un bello strumento di morte”⁵⁶³.

Or dunque, cerchiamo di capire su cosa si fonda, da dove trae origine e dove è indirizzata questa «conoscenza ultima»⁵⁶⁴ nietzscheana.

⁵⁶⁰ C. Michelstaedter, *op. cit.*, parte prima, *Della persuasione*, p. 41.

⁵⁶¹ Per questo motivo non ho voluto inserire Bertram tra la schiera delle grandi influenze e dei grandi interpreti nietzscheani raccolta nel capitolo precedente [NdA].

⁵⁶² “*Albero genealogico*” è il titolo del primo capitolo, “*Eleusi*” dell'ultimo [NdA].

⁵⁶³ E. Bertram, *op. cit.*, *Eleusi*, p. 447.

⁵⁶⁴ *Ibidem*.

In primo luogo – ed è naturale, in questa opera dall’aura squisitamente epica e mitologica – vi ricorre prepotentemente quel grandioso tema (da noi già citato plurime volte) dell’*Amor fati*:

Redimere il passato e ricreare ogni “Così fu” in “Così volli che fosse!” – riscattare e appagare ogni sentimento reverenziale per gli antenati mediante un fatalismo attivo: è questa la memoria intenzionata e non sentimentale che trasforma l’atteggiamento di Nietzsche storico, del *profeta rivolto retrospettivamente* [corsivo mio], in un’immagine assolutamente unica nella storia dello spirito⁵⁶⁵.

Latore, artefice e amante di questo Destino necessario risulta pertanto e soltanto l’*Oltreuomo* nietzscheano. È doveroso, allora, chiarire maggiormente questo ambiguo e potente concetto, ricorrendo ora alle precise riflessioni del “mitologico” Bertram⁵⁶⁶:

il superuomo è una realtà assolutamente futura, non si è mai dato nella realtà, è una forma a cui si aspira, non una figura storica. Come il pensiero dell’eterno ritorno, per Nietzsche, in definitiva, anche il superuomo non è tanto un’idea derivata da qualche realtà superiore (futura o metafisica), quanto piuttosto un εἶδωλον ἡγεμονικόν, un’illusione predominante, posta in termini educativi. I grandi «benriusciti», come Nietzsche definisce le potenti e rare guide dell’umanità, sono anch’essi soltanto abbozzi, preannunci e ricordi ultraterreni dell’immagine platonica originaria del superuomo [...]⁵⁶⁷; Superuomo o Dioniso: due nomi per il medesimo ideale, per l’immagine del futuro, per la certezza del venturo Uomo Nuovo⁵⁶⁸.

Esso, dunque, è nient’altro che quel ponte gettato sull’abisso dell’esistenza – occorre attraversarlo senza tema per rinnovare, ancora e ancora di nuovo, la nobiltà dell’essere umano.

Nobiltà che si estrinseca, poi, invariati modi, quantunque tutti affini tra loro: segno visibile di tale lignaggio è, per esempio, «la precoce, schiva inclinazione al nobile isolamento [...]»⁵⁶⁹. E ancora, prosegue Bertram, occorre

aspettare e prepararsi; aspettare lo zampillare di nuove sorgenti, prepararsi nella solitudine a voci e volti estranei; lavare la propria anima e renderla sempre più pura dalla polvere e dal chiasso

⁵⁶⁵ *Ivi*, p. 81.

⁵⁶⁶ Il traduttore sceglie scientemente (come è comune tradizione anche oggi) il termine “superuomo”, di certo propedeutico alla “mitologia” di Bertram; io resto fedele, invece, all’idea di “oltreuomo”, che dà (a parer mio) una più chiara idea di dinamicità e altezza di codesto simbolo nietzscheano [NdA].

⁵⁶⁷ E. Bertram, *op. cit.*, *Napoleone*, p. 272.

⁵⁶⁸ *Ivi*, *Missione profetica*, p. 387.

⁵⁶⁹ *Ivi*, *Weimar*, p. 247.

da fiera di quest'epoca; superare ogni cosa cristiana con qualcosa di sovracristiano... poiché la dottrina cristiana fu la contro dottrina che negava quella dionisiaca; riscoprire in sé il sud... diventare *più greci...*: per chi vive sotto tali imperativi, chissà cosa potrà capitargli un giorno? Forse appunto un *nuovo giorno*⁵⁷⁰.

Per quanto concerne il dolore, poi, è importante citare ancora un passaggio del saggio. Lo stesso Bertram infatti – forse talvolta in maniera troppo decisa e arbitraria – desidera sottolineare la “cristianità” del “Nietzsche sofferente” proprio per effetto di una paradossale guerra al pensiero cristiano:

In termini profondamente cristiani e non superficialmente stoici deve essere intesa la seguente affermazione della *Volontà di potenza*: «Agli uomini che *in qualche modo mi importano* auguro sofferenza, abbandono, malattia, maltrattamento, perdita di dignità; auguro che non restino sconosciuti il profondo disprezzo di sé, la miseria dei vinti: *nessuna compassione di loro* [corsivo mio], perché io auguro loro la sola cosa che può oggi provare, se qualcuno ha *valore* o no – *che egli tenga duro*»⁵⁷¹.

Si profila dunque una mancanza di compassione proprio per amore di chi ci sta a cuore, essendo ciò l'unico metodo rimasto per stabilire il vero valore di una persona: esattamente il contrario dell'etica compassionevole e altruista di Schopenhauer...

Fondamentale è poi (a mio parere) la disamina che opera Bertram sulla filosofia del dolore in Nietzsche. Egli afferma infatti che

la sua interpretazione filosofica del dolore non è determinata dalla casualità della malattia fisica [...]; né è un caso quello che lo spinge a sfogliare [...] la grandiosa metafisica della passione di Schopenhauer, molto tempo prima della malattia fisica; al pari della malattia, in forma di un «così devi essere», in Nietzsche era già sopita anche l'interpretazione, il superamento, filosofico e pratico in pari tempo, della malattia [...]⁵⁷².

Così Bertram cita direttamente Nietzsche:

“Il mondo, una volta eliminato il dolore, è in ogni senso antiestetico [...]”⁵⁷³; “Potenziare l'uomo oltre se stesso, come i greci – non fantasmi incorporei. [...] Scopo: massima cultura dell'intero *corpo* – non solo del cervello!”, questo stesso Nietzsche afferma ancora:

⁵⁷⁰ *Ivi*, *Missione profetica*, p. 389.

⁵⁷¹ *Ivi*, *Filottete*, p. 188.

⁵⁷² *Ivi*, p. 186.

⁵⁷³ *Ivi*, p. 187.

[...] Il grande dolore soltanto è l'estremo liberatore dello spirito... il grande dolore soltanto, quel lungo, lento dolore che vuole tempo, in cui, per così dire, veniamo bruciati con legna verde, ci costringe... a discendere nelle nostre ultime profondità... Dubito che un tale dolore «renda migliori» –; eppure so che esso ci «scava in profondo»⁵⁷⁴.

E soprattutto in Bertram (e di ciò sono particolarmente felice) ricorre spesse volte il tema del “Trionfo della sofferenza”: *trionfo della sofferenza sulla sofferenza, trionfo del sofferente* ovvero *trionfo solitario*. Un tema che, naturalmente, ci sta particolarmente a cuore – vediamo dunque alcuni passi in tal senso decisivi:

L'orgoglio del malato in *Ecce homo* diventa *trionfo* [corsivo mio], sfrenatezza, addirittura una vera ebbrezza della convalescenza⁵⁷⁵; le sue condizioni sono trasfigurate poiché testimoniano il *trionfo* [corsivo mio] di una lunga volontà [...] ⁵⁷⁶; non dimenticheremo neppure la stessa eco di un malinconico lamento che vi si ripercuote, questo lungo grido sconsolato di un'anima malata, isolata, che riecheggia così spesso nelle lettere [...], questo grido di dolore insopportabile, che neppure i *trionfi* [corsivo mio] di Zarathustra riescono a sovrastare; quanto dolore e intima inermità “rivela questo travestimento di un malato eremita!”⁵⁷⁷; questo grado è però inscindibile dal trionfo, come “determinato da profonda necessità” dall'esemplare sofferenza cristiana [...] ⁵⁷⁸.

E, infine, un ultimo, violento sprazzo del sentimento del dolore (l'elemento *non-mediato* per eccellenza), che eleva come null'altra cosa al mondo al di sopra di tutto e di tutti – unico e paradossale *elisir* di lunga vita:

Se la vita di Nietzsche al pari di nessun'altra vita della moderna storia dello spirito ha un effetto tanto esemplare e intenso, forse il motivo più immediatamente percepibile è la disposizione di malattia incurabile e grande convalescenza, di lamento e *grido di trionfo* [corsivo mio], di urlo e canto, uno a fianco dell'altro in simbolica vicinanza. Com'è vissuta con turbamento, quasi sofferta con passione l'immediata vicinanza del dolore estremo e insanabile del sacrificio compiuto [...] Com'è quasi spettrale l'*hybris* con cui questo risoluto medico di sé stesso ha saputo domare la lunga infermità, che sacrifica il suo gallo a Esculapio⁵⁷⁹, senza sapere di comportarsi esattamente come Socrate prima della sua ultima guarigione! E anche questa estrema crudele *hybris*, che unisce ancora una volta la malattia di Nietzsche con un'ultima grande guarigione, riceve dal destino di Nietzsche una giustificazione tanto nel senso del dolore cristiano, quanto in quello dell'orgoglio greco, conformemente alle parole dell'*Hyperion*⁵⁸⁰: colui al quale il destino parla così forte, può

⁵⁷⁴ *Ivi*, p. 188.

⁵⁷⁵ *Ivi*, p. 197.

⁵⁷⁶ *Ivi*, p. 198.

⁵⁷⁷ *Ivi*, p. 199.

⁵⁷⁸ *Ivi*, pp. 199-200.

⁵⁷⁹ Cfr. *La gaia scienza – Idilli di Messina*, cit., af. 340. *Socrate morente* [NdA].

⁵⁸⁰ L'omonima opera di Hölderlin, già citata in precedenza [NdA].

rivolgersi al destino anche a voce più alta; quanto più imperscrutabile è il motivo della sofferenza, tanto più imperscrutabile è il suo potere⁵⁸¹.

E altissime – forse addirittura troppo alte per essere afferrate con coraggio! – risuonano dunque le parole adamantine (sempre citate da Bertram) dei *Ditirambi di Dioniso*:

*Voi pezzenti! Giacché con vostro scorno
ho avuto quel che voi mai otterrete:
certo io soffro, certo io soffro,
ma voi – morirete, voi morirete*⁵⁸².

Ma dovremo pur concentrare per un istante (ben sapendo, tuttavia, che «*Der Augenblick ist Ewigkeit*»⁵⁸³) la nostra attenzione sul tema della maschera in Nietzsche – sempre in riferimento ai concetti di sofferenza e compassione – poiché

lo spirito profondo è sempre anche quello che soffre [...] e in tal modo la *maschera* [corsivo mio] di colui che esercita un influsso sarà sempre anche quella di uno che soffre, che deve *nascondere a tutti il proprio dolore* [corsivo mio], giacché vuole sedurre alla vita; prestiamo fede infatti solo a chi è felice, a chi appare felice⁵⁸⁴.

«Il problema del commediante mi ha travagliato assai a lungo», dichiara Nietzsche nella *Gaia scienza*⁵⁸⁵; e come un attore, il grande spirito non saprà mai chi davvero egli sia... Pertanto, potrebbe anche risultare che questa idiosincrasia violenta e talvolta selvaggia verso il sentimento del *Mitleid* (questa compassione da *Ciandala*) nasconda, nella sua profonda scaturigine, un eccesso di amore per la sofferenza e i sofferenti. La stessa, esasperata etica della *φιλία*⁵⁸⁶, in Nietzsche, potrebbe celare un estremo bisogno d'affetto e comunione («una brama d'amore è in me»⁵⁸⁷) – anche e soprattutto dai suoi nemici!

⁵⁸¹ E. Bertram, *op. cit.*, *Filottete*, p. 200.

⁵⁸² F. W. Nietzsche, *Ditirambi di Dioniso e poesie postume (autunno 1888)*, cit., in E. Bertram, *Op. cit.*, *Filottete*, p. 200.

⁵⁸³ «L'istante è eternità» – famoso apoftegma di Goethe [NdA].

⁵⁸⁴ E. Bertram, *op. cit.*, *Maschera*, p. 236.

⁵⁸⁵ *Ivi*, *Maschera*, p. 221.

⁵⁸⁶ Di *Freude* e *Mitfreude* si parlerà, brevemente, nel prossimo paragrafo [NdA].

⁵⁸⁷ F. W. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra – Un libro per tutti e per nessuno*, cit., parte seconda, *Il canto della notte*, p. 119.

D'altronde, tutti sanno come andarono le cose, in quel pomeriggio torinese⁵⁸⁸... Ebbene (ma non è questa la sede per portare più avanti tale discorso),

quell'ideale che in quel tardo autunno torinese ai suoi parve poter essere l'artefice dell'unione, della coesione degli uomini, era forse un'immagine ideale diversa e fremente di vita?⁵⁸⁹;

forse che in quel momento la *maschera* della *Mitfreude* s'incrinò del tutto, avendo raggiunto il limite estremo di sopportazione del dolore (ché solo al limite siamo noi stessi) per lasciare spazio a un rivo estuante di compassione universale?

Scire nefas.

Viviamo dunque “sotto tali imperativi” e concludiamo codesto paragrafo dionisiaco con queste ultime parole nietzscheane – spesso le più alte, sebbene affidate a rachitici sibili; infatti,

questo è già il tono della tarda felicità alcionica che da ora in poi risuona sempre di continuo nelle opere e nelle lettere di Nietzsche ed è sempre riflesso dei suoi istanti più grati, più estremi; è già sublime istante profeticamente intuito del grande autunno della vita felice e fecondo, quando egli cammina lungo il Po “nell'ozio di un dio”, quando con le parole introduttive di *Ecce homo* «in questo giorno perfetto, in cui tutto matura, e il colore dell'uva, e di altro ancora, si fa più scuro», guarda retrospettivamente la propria vita: «mi sono guardato indietro, ho guardato avanti, mai ho visto tante cose, e così buone, in una volta sola... Come non potrei essere grato alla mia vita tutta?»⁵⁹⁰.

Serenità, aurea, vieni!
tu che pregusti la gioia
della morte il più dolcemente, segretamente!...⁵⁹¹

Così si conclude il *dionisiaco* saggio di Bertram, forse uno dei più “audaci” interpreti di Nietzsche, nel segno di un infinito *Canto della notte*:

⁵⁸⁸ Mi riferisco, naturalmente, all'episodio del cavallo maltrattato dal vetturino e soccorso da Nietzsche [NdA].

⁵⁸⁹ E. Bertram, *op. cit.*, *Eleusi*, p. 449.

⁵⁹⁰ *Ivi*, *Tarda estate*, pp. 313-314.

⁵⁹¹ F. W. Nietzsche, *Ditirambi di Dioniso – Poesie postume (autunno 188)*, cit., *Il sole declina*, citato in E. Bertram, *op. cit.*, *Tarda estate*, p. 315.

«niente di simile è stato mai *sofferto: così soffre un dio, un Dioniso...* Mai finora qualcuno ha conosciuto la soluzione di tutti questi enigmi...!».

Una soluzione non-razionale di questi enigmi, però, la possiede solo colui che è stato toccato dal silenzio interiore, dal brivido dell'ultimo silenzio. Qualsiasi sia stata la sua espressione: il superbo trapasso di quest'uomo, il mortale rapimento, l'estasi nella follia digregatrice, fu come la fine di ogni grande uomo [...] anche questo: una maschera del Dio. Una maschera sacrificale del grande dispensatore di vita, che “anela alla morte di fiamma”, perché dalla fiamma è nato; che nell'estasi del fuoco vittoriosamente «ritorna nel dio» da cui proviene:

*Si! Io so le mie radici!
Insaziato come la fiamma
Ardo io e mi consumo.
Tutto che afferro diventa luce
Tutto che lascio si fa carbone:
Fiamma per certo son io!*⁵⁹².

7. “AMICIZIA STELLARE”⁵⁹³

Il prender parte alla gioia, non il prender parte al dolore, fa l'amico.

(Nietzsche, *Umano, troppo umano*)

Come annunciato, è necessario dare spazio a quell'etica dell'*altro*, della *φιλία* e della *Mitfreude* che occupa un ruolo così importante nella filosofia di Friedrich Nietzsche – troppo spesso additata come “inumana” o “disumana”. Essa, al contrario, risulterebbe a noi “sovrumana” ovvero “oltreumana”, nel senso di una *sovrabbondanza* di umanità atta ad ottenere il meglio irraggiungibile dall'uomo e a sperare l'«ἀνέλπιστος»⁵⁹⁴. Questa relazione utopica delle *umane genti*⁵⁹⁵ è limpidamente espressa dalla nietzscheana *Amicizia stellare*:

⁵⁹² Cfr. *Idem, La gaia scienza – Idilli di Messina*, cit., *Scherzo, malizia e vendetta*, n. 52. *Ecce homo*, p. 81 citato in E. Bertram, *op. cit., Eleusi*, p. 450;

⁵⁹³ *Ivi*, Libro quarto, af. 279. *Amicizia stellare*, p. 256.

⁵⁹⁴ Eraclito, *op. cit., Nel mistero*, Fr. 125 (DK 22 B 18 DK) [“l'Insperabile”].

⁵⁹⁵ G. Leopardi, *Canti*, cit., XXI. *A Silvia*, v. 59, p. 154.

Che dovessimo diventarci estranei, lo ha voluto la legge che è *sopra* di noi; ma proprio *perciò* dobbiamo diventarci anche più degni di rispetto [corsivo mio]! Proprio perciò il pensiero della nostra passata amicizia deve diventare più sacro! C'è probabilmente, tra le stelle, una curva e un'orbita immensa e invisibile, in cui le nostre vie e destinazioni più diverse possono essere *comprese* come piccoli tratti di strada, – eleviamoci a questo pensiero! Ma la nostra vita è troppo breve e la nostra vista troppo debole perché noi possiamo essere amici più che nel senso di questa sublime possibilità. E dunque *crediamo* alla nostra amicizia tra le stelle, anche se dovessimo essere nemici su questa terra⁵⁹⁶.

È di nuovo l'invito “sovrumano” di Eraclito che qui sorregge il sogno stellare di Nietzsche:

se non speri l'Inesperabile, non lo scoprirai, perché è chiuso alla ricerca, e ad esso non conduce nessuna strada⁵⁹⁷.

L'*Inesperabile* sarebbe allora per Nietzsche l'unione eroica e tragica di quell'*egoismo ideale* (mutuato, come abbiamo visto, da Aristotele) con la gioiosa *Mitfreude* universale – verso un ritorno al futuro presocratico, al fine di celebrare «*la festa delle feste*»⁵⁹⁸ della *sovrumanià*.

Questa etica della condivisione della Gioia (*Mitfreude*) – opposta alla schopenhaueriana condivisione del Dolore (*Mitleid*) – sarebbe dunque la strada da seguire. Come anche in tutti i passati pensatori “cattivi” (tra i quali Spinoza e Hobbes), in Nietzsche è la volontà “teleiopoietica”⁵⁹⁹ di comunione dinamica ed esuberante che guida il suo pensiero “prospettico” – e non già un mero desiderio teoretico distruttivo fine a sé stesso, né tantomeno un ebefrenico disprezzo della specie umana. Fintantoché non si sarà compreso questo punto decisivo, credo, non si potrà procedere fruttuosamente nello studio e nella pratica della filosofia di questo grande pensatore.

⁵⁹⁶ F. W. Nietzsche, *La gaia scienza – Idilli di Messina*, cit., Libro quarto, af. 279. *Amicizia stellare*, p. 256.

⁵⁹⁷ Eraclito, *op. cit.*, *Nel mistero*, Fr. 125 (DK 22 B 18 DK).

⁵⁹⁸ F. W. Nietzsche, *Al di là del bene e del male – Preludio di una filosofia dell'avvenire*, cit., epodo: *Da alti monti*.

⁵⁹⁹ Neologismo creato all'uopo da Jacques Derrida, nelle sue *Politiche dell'amicizia*, atto a definire lo stile dialettico e profetico di Nietzsche, specialmente quello dello *Zarathustra* [NdA].

Dobbiamo, come suggerisce lo stesso Nietzsche, liberarci dalle pesanti catene che da secoli rallentano i nostri corpi e spossano le nostre menti, per raggiungere finalmente quel “mondo fatto nuovo”...

All'uomo sono state poste molte catene, affinché egli disimpari a comportarsi come un animale; e veramente egli è divenuto più mite, spirituale, gioioso e assennato di tutti gli animali. Ma ora soffre ancora del fatto di aver portato per tanto tempo le catene [...]; queste catene però sono, lo ripeterò sempre di nuovo, *gli errori gravi e ricchi di senso delle idee morali, religiose e metafisiche* [corsivo mio]. Solo quando anche la *malattia delle catene* sarà superata, la prima grande meta sarà raggiunta: la separazione dell'uomo dagli animali. Ora noi siamo impegnati nel *nostro lavoro di togliere le catene* [corsivo mio] e ci è necessaria, in tale circostanza, la massima prudenza. *La libertà dello spirito* può essere data solo *all'uomo nobilitato*; a lui solo toccherà in sorte *l'alleggerimento della vita*, che spargerà balsamo sulle sue ferite; egli per primo può dire di vivere per la *gioia e per nessun altro scopo* [corsivo mio]; e su ogni altra bocca il suo motto sarebbe pericoloso: *pace intorno a me e un prender piacere a tutte le cose prossime*⁶⁰⁰.

7. “PESSIMISMO DIONISIACO”⁶⁰¹

Questo pessimismo dell'avvenire – giacché esso viene! Io lo vedo venire! – io lo chiamo pessimismo dionisiaco.

(Nietzsche, *La gaia scienza*)

Riprendendo lo spunto emerso all'inizio di questa seconda parte del nostro lavoro possiamo riproporre l'assioma secondo il quale, per Nietzsche (all'interno di questa “rivoluzione” etica e semantica), alla compassione – in quanto condivisione di dolore

⁶⁰⁰ F. W. Nietzsche, *Umano, troppo umano. Un libro per spiriti liberi*, cit., vol. II, Parte seconda. *Il viandante e la sua ombra*, af. 350. *Il motto aureo*, p. 268.

(*Mitleid*) – sarebbe da opporre e da preferire la condivisione della gioia (*Mitfreude*). Questa nuova contrapposizione, tanto semplice quanto risolutiva, dimidia fortemente il valore dato alla *Compassione* dalla tradizione giudaico-cristiana e, in ultima istanza, da Schopenhauer, il quale la porta in palmo di mano come il sentimento cardine della vera moralità: buono con i piccoli, umile con i grandi.

Sbaglierebbe, e non di poco, tuttavia, colui che scorgesse nelle pagine nietzscheane (e specialmente negli aforismi finali di *Al di là del bene e del male*) l'espressione di una visione "romanticamente" pessimistica – quale epigono di Schopenhauer – ovvero, ancor peggio, un pensiero del tutto negativo riguardo l'uomo e la sua esperienza terrena.

Se è vero, *come è vero*, che Nietzsche prova spesso una nostalgia eroica verso ogni *Gioia* passata – «La malinconia di ogni cosa *finita!*»⁶⁰² – e partecipazione verso i suoi compagni "sofferenti" – «Gli uomini dalla profonda tristezza si tradiscono quando sono felici»⁶⁰³, quegli uomini «*Half dust, half deity*»⁶⁰⁴ – merita altresì evidenziare che ogni indugio e stasi in un paventato "pessimismo" e poi nel terribile nichilismo sono soltanto i preparativi per il vero salto di *qualità*, *al di là* degli antichi valori di felicità e tristezza – quella «tristezza connessa ad ogni vita finita»⁶⁰⁵ – di pessimismo e ottimismo e, naturalmente, di bene e male – verso il già citato "pessimismo *dionisiaco*".

E, come in un eterno ritorno teoretico, questa duplice visione storica (del pessimismo figlio della gioia e dell'ottimismo figlio del dolore) era già stata sussurrata ne *La nascita della tragedia*:

Una questione fondamentale è [...] se in realtà il [...] *desiderio sempre più forte di bellezza*, di feste, di divertimenti, di culti nuovi non si sia sviluppato dalla mancanza, dalla privazione, dalla melanconia e *dal dolore* [corsivo mio]. Posto che proprio questo fosse vero [...] da che cosa discenderebbe allora il desiderio opposto, [...] il *desiderio del brutto*, la buona e dura volontà di pessimismo del Greco antico, di mito tragico, dell'immagine di tutto il terribile, il malvagio, l'enigmatico, il distruttivo e il fatale che si cela in fondo all'esistenza – da che cosa discenderebbe allora la tragedia?⁶⁰⁶

⁶⁰¹ Cfr. *Idem*, *La gaia scienza – Idilli di Messina*, cit., Libro quinto, af. 370. *Che cos'è il romanticismo?*

⁶⁰² *Id.*, *Al di là del bene e del male – Preludio di una filosofia dell'avvenire*, cit., af. 277, p. 268.

⁶⁰³ *Ivi*, af. 279, p. 269.

⁶⁰⁴ G. G. N. Byron, *op. cit.*, Atto I, Scena 2, p. 23 [“*Metà polvere emetà dèi*” NdA].

⁶⁰⁵ F. W. J. von Schelling, *op. cit.*, p. 75.

⁶⁰⁶ F. W. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, cit., *Tentativo di autocritica*, § 4, pp. 7-8.

Nietzsche torna indietro sui suoi passi, sì, ma «come chiunque voglia spiccare un gran salto»⁶⁰⁷.

E il disaccordo, infatti, la divisione per “elezione” tra *optimates*, è il tratto precipuo di chi farà propria questa critica della morale – ossia l’Aristocrazia dello spirito, capeggiata dall’*Oltreuomo*, l’uomo della solitudine e della sofferenza – poiché,

è un raffinato e insieme nobile tratto di autodomínio [...] lodare sempre e soltanto là dove *non* si è d’accordo⁶⁰⁸.

E codesta nuova progenie di lottatori aristocratici avrà anche un suo “codice etico” – come scrive lo stesso Nietzsche:

Vivere con un’immensa e orgogliosa calma; sempre al di là. Avere e non avere a piacimento le proprie passioni, il proprio pro e contro, accondiscendere ad esse per qualche ora [...]. Preservare i propri trecento prosceni [...]. E scegliersi per compagnia quel vizio gioviale e birbone della cortesia. E rimanere padrone delle proprie quattro virtù, *coraggio, perspicacia, simpatia, solitudine*. Giacché la solitudine è in noi una virtù, in quanto sublime tendenza e trasporto per la *pulizia*, che indovinano come nei contatti tra uomo e uomo – «in società» – ci si debba inevitabilmente sporcare. Ogni comunanza rende in qualche modo, in qualche luogo, in qualche tempo, “comuni”⁶⁰⁹.

Questi sono i quattro punti cardinali della bussola superiore che ogni uomo nobile – ogni “signore” – deve scoprire e, in seguito, possedere, curare e mantenere come il suo bene più caro. Fondamento di questo *vademecum*, la solitudine sta alla base di tutta la vita e attiva e contemplativa dell’uomo/filosofo/σπουδαῖος (essendo, per Nietzsche, il vero uomo, e *Oltreuomo*, vero filosofo del futuro e del *forse* – in quanto *fore esse*) – pronto, seguendo i preclari esempi di Socrate e Giordano Bruno, a sacrificare la propria esistenza terrena per la conoscenza e la bellezza.

Seguiamo, dunque, quel remoto consiglio di Strindberg⁶¹⁰, per cui bisognerebbe avere il coraggio di fare la ricca e misteriosa conoscenza della solitudine.

⁶⁰⁷ F. W. Nietzsche, *Al di là del bene e del male – Preludio di una filosofia dell’avvenire*, cit., 280, p. 269.

⁶⁰⁸ *Ivi*, af. 283, p. 270.

⁶⁰⁹ *Ivi*, af. 284, p. 271.

⁶¹⁰ Johan August Strindberg (1849-1912), drammaturgo, scrittore e poeta svedese [NdA].

8. “CHE COS’È ARISTOCRATICO?”⁶¹¹

L’anima aristocratica ha un profondo rispetto di sé.

(Nietzsche, *Al di là del bene e del male*)

Ma, infine, la domanda che racchiude e sorregge tutta la struttura di questo testo nietzscheano – *Al di là del bene e del male* – è la domanda che dona anche il titolo all’ultima parte di questo autentico esempio di perspicacia filosofica: «*Che cos’è aristocratico?*»⁶¹². Qui si svela il pensatore tedesco, qui tralascia per un momento i panni del “ribelle metafisico” per palesare fugacemente la sua vera natura, ossia quella di un malato di infinito – di un *folle di Dio*. “La morte di Dio”, una delle sue parole fondamentali, è tuttavia una diversa apertura all’infinito, uno slancio *sui generis*; è esso stesso il suo amante più segreto e scandaloso – un amico che Nietzsche non avrebbe mai e poi mai ammesso di amare in modo così assoluto, sincero e onesto. L’aforisma 287, senz’altro, così recita:

Che cos’è aristocratico? Che cosa significa ancora, per noi oggi, la parola “aristocratico”? In che cosa si rivela, da che cosa si riconosce [...] l’uomo aristocratico? Non sono le azioni a dimostrarlo – le azioni sono sempre ambigue, sempre insondabili – non sono neanche le «opere». [...] Non sono le opere, è la *fede* che qui decide, che stabilisce qui la gerarchia, per riprendere un’antica formula religiosa in un senso nuovo e più profondo: una qualche certezza di fondo che

⁶¹¹ Cfr. F. W. Nietzsche, *Al di là del bene e del male – Preludio di una filosofia dell’avvenire*, cit., parte nona, *Che cos’è aristocratico?*

⁶¹² Cfr. *Idem*, *Al di là del bene e del male – Preludio di una filosofia dell’avvenire*, cit., parte nona, *Che cos’è aristocratico?*

un'anima aristocratica ha di sé stessa, qualcosa che non si può cercare né trovare e forse nemmeno perdere. *L'anima aristocratica ha un profondo rispetto di sé*⁶¹³.

Ecco il *punctum* religioso del pensatore dell'*Oltreuomo*, questo afflato spirituale così trattenuto a terra da pesanti catene di odio e ribellione, questa fede per la quale egli osa ripercorrere la storia della spiritualità sino a giungere ai suoi mistici, dove il concetto di gerarchia – da “*augeo*”: accrescere – stava a indicare l'ordine ascendente della natura, dall'infimo all'eccelso. Seguendo qui, a mio parere, la tesi di Feuerbach contenuta ne *L'essenza del cristianesimo*, secondo la quale i mistici cristiani, da Pseudo Doinigi a Eckhart, passando per Bonaventura, siano stati i primi e più grandi atei della storia della religione, professando a gran voce l'“inconoscibilità” di Dio e, di conseguenza, avvicinandolo per vie negative. Questa fede innata, dicevamo, conduce l'uomo aristocratico (che non è poi così dissimile, è giusto rammentarlo, dall'*uomo nobile* aristotelico) ad avere un tale “*rispetto di sé*” ch'egli è pronto ad ogni istante a far valere il proprio sacro volere al di sopra dell'altro, a formulare una diversa *compassione* dell'altro e, finalmente (ed è questa una delle *maschere* più importanti del Nietzsche uomo), a trovare rifugio, per sfuggire al volgo, nella solitudine. L'unico spiraglio di moderazione sta nel considerare questo “altro” come un proprio pari – ma è una consolazione passeggera! Come abbiamo scritto poc'anzi, infatti, se l'altro sotto di noi va fuggito, l'altro a noi pari va onestamente e nobilmente ignorato.

“Santità” e “pulizia” morale abitano solo nella più schietta solitudine.

Utilizzando per un momento il linguaggio profetico, “teleiopoietico”, parodistico e, a una lettura superficiale, assurdo (poiché «chi parla da sapiente, sembrerà dissennato a un ignorante»⁶¹⁴) dello *Zarathustra*⁶¹⁵ potremmo altresì dire:

che cosa sia buono, che cosa cattivo, *non lo sa nessuno*: – a meno che non sia uno che crea!⁶¹⁶ ...

⁶¹³ *Id.*, af. 287, p. 272.

⁶¹⁴ Euripide, *Baccanti*, Feltrinelli, Milano 2009, p. 83.

⁶¹⁵ Cfr. F. W. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra – Un libro per tutti e per nessuno*, cit.

⁶¹⁶ *Idem*, *Così parlò Zarathustra – Un libro per tutti e per nessuno*, cit., parte terza, *Di antiche tavole e nuove*, § 2.

Ed invece, secondo Nietzsche, la maggior parte dei sistemi morali fino ad ora esistiti ha piuttosto favorito l'annientamento di tutta una serie di uomini "eroici". Tuttavia, soltanto l'*Oltreuomo*, l'aristocratico, il filosofo, lo *σπουδαῖος* ossia il signore – creando da sé i propri valori – può avere una nuova compassione; i sofferenti e gli schiavi non possono invece permettersi questa dote morale, dacché la ridurrebbero immantinente a una mera solidarietà del basso sentimento e della mediocrità. Poiché,

un uomo che per natura è *signore* – se un tale uomo prova pietà, ebbene, *questa* pietà ha valore! Ma che importanza ha la pietà di coloro che soffrono? O di coloro che addirittura predicano la pietà? C'è oggi quasi ovunque in Europa una morbosa sensibilità ed eccitabilità per il dolore [...] – c'è uno spiccato *culto del dolore* [corsivo mio]. La *nessuna* virilità in ciò che in tali ambienti di visionari viene battezzato come "compassione" è la prima cosa che balza agli occhi. Bisogna bandire energicamente e radicalmente questa [...] forma di cattivo gusto; e io mi auguro infine che contro questo ci si ponga intorno al cuore e al collo il buon amuleto del "*gai saber*", della "gaia scienza" [...] ⁶¹⁷.

Vi è dunque un *Mitleid* aristocratico, ed è quello che si sceglie scientemente e per sana sponte di adottare – sapendosi sempre superiori e, in qualche modo, *al di là* – verso gli esseri a noi inferiori. Nei confronti dei nostri pari, invece, come abbiamo capito, l'unico nostro *habitus* morale dovrà essere esclusivamente la *Mitfreude*, ossia la pura e onesta condivisione di «*Gioia celeste*» ⁶¹⁸ («*Dream of joy!*» ⁶¹⁹), precipua caratteristica dell'*Aristocrazia dello spirito* – la quale, infatti,

agisce [...] soltanto per dire sì a sé stessa con ancor maggior gratitudine e gioia ⁶²⁰.

Insomma, il Dioniso delle ultime pagine di *Al di là del bene e del male*, vuole farci crescere, perché ama l'uomo; "Io gli voglio bene" afferma questo dio per bocca di Nietzsche,

rifletto spesso a come farlo avanzare ancora e renderlo più forte, più cattivo e più profondo di com'è [...]; anche più bello ⁶²¹.

⁶¹⁷ *Id.*, *Al di là del bene e del male – Preludio di una filosofia dell'avvenire*, cit., parte nona, *Che cos'è aristocratico?*, Af. 293, p. 275.

⁶¹⁸ G. Leopardi, *Canti*, cit., XXVI. *Il pensiero dominante*, v. 28, p. 178.

⁶¹⁹ S. T. Coleridge, *op. cit.*, Parte sesta, v. 464, p. 116 ["un sogno di gioia!"].

⁶²⁰ F. W. Nietzsche, *Genealogia della morale – Uno scritto polemico*, cit., Prima dissertazione, "Buono e malvagio", "buono e cattivo", § 10.

Ebbene, proprio perché

c'è una baldanza nella bontà che si presenta come cattiveria,

gli onesti – “noi onesti!” – dobbiamo diventare più “forti, cattivi e profondi” – ma anche più «incuranti, beffardi, violenti»⁶²² – per comprendere davvero questo cambiamento astrale dell'orizzonte morale operato dal filosofo “del martello”⁶²³: a noi la «*Gioia celeste*»⁶²⁴ e la sofferenza, la compassione agli “schiavi”...

9. “CRITICA DELLA MORALE”⁶²⁵

Morale: si deve sparare alla morale.

(Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*)

Cominciamo ora anche una riflessione teoretica sull'argomento in questione: l'intuizione “filosofica” di *Al di là del bene e del male* è infatti la seguente: è mancata una critica alla morale, da sempre, e per connivente soggezione e riverenza la si è *frintesa*; la si è considerata una cosa data e positiva, senza che essa potesse “creare problema”.

⁶²¹ *Idem, Al di là del bene e del male – Preludio di una filosofia dell'avvenire*, cit., parte nona, *Che cos'è aristocratico?*, af. 295, p. 278.

⁶²² *Id., Genealogia della morale – Uno scritto polemico*, cit., Esergo alla terza dissertazione, *Che significano gli ideali ascetici?*, p. 89.

⁶²³ Mi riferisco al sottotitolo de *Il crepuscolo degli dei: Come si filosofa col martello* [NdA].

⁶²⁴ G. Leopardi, *Canti*, cit., XXVI. *Il pensiero dominante*, v. 28, p. 178.

⁶²⁵ Cfr. F. W. Nietzsche, *La volontà di potenza – Tentativo di una trasvalutazione di tutti i valori*, cit., *LIBRO SECONDO. Critica dei valori supremi finora riconosciuti, II. Critica della morale*.

Quella che i filosofi chiamavano – scrive Nietzsche all’inizio della parte quinta dell’opera, *Per la storia naturale della morale* [NdA] – e pretendevano da sé stessi, era, vista nella sua giusta luce, soltanto una forma dotta della loro tranquilla *fede* nella morale dominante, un nuovo modo di *esprimerla*, dunque uno stato di fatto all’interno di una determinata moralità, anzi addirittura, in fondo in fondo, una specie di negazione che quella morale *potesse* essere concepita come problema [...]. Si ascolti per esempio con quanta venerabile innocenza ancora Schopenhauer si pone il suo compito [...]: - «il principio», dice egli [...], «la proposizione principale sul cui contenuto tutti i teorici dell’etica sono *in realtà* d’accordo, *neminem laede, immo omnes, quantum potes, juva*» – è questa *in realtà* la proposizione a cui tutti i teorici dei costumi si sforzano di dare fondamento... il *vero e proprio* fondamento dell’etica, *che si cerca da millenni come la pietra filosofale* [corsivo mio]⁶²⁶.

Come si nota, Nietzsche riprende direttamente uno dei testi schopenhaueriani da noi analizzato nella prima parte del saggio – *Il fondamento della morale* di Schopenhauer – per criticare, ancora una volta, l’*innocenza* del suo pristino “educatore” il quale, a detta del pensatore di Röcken, commette – reo d’essersi fatto mero epigono dei suoi impettiti predecessori (è questo, per Nietzsche, il profondo *punctum dolens* della filosofia di Schopenhauer) – il banale errore di considerare la morale come un dato di fatto, un *positum* della natura attorno al quale è possibile architettare i più balzani pensieri concernenti la sua nascita, struttura, storia e persino natura. Essa morale (*questa morale!*), infatti, come asserito a più riprese in questa seconda parte, è per Nietzsche una sorta di creazione fittizia, quasi una sovrastruttura della vita nella fase declinante; una rete di sicurezza (una panacea) per i poveri di spirito, senza la quale essi non potrebbero esistere e, per contro, grazie alla quale i “signori” sono sempre stati limitati in gran numero; ancora, la morale viene vista da Nietzsche

come conseguenza, come sintomo, come maschera, [...] come malattia, come fraintendimento [...], come causa, come terapia, come *stimulans*, come inibizione, come veleno⁶²⁷.

Si potrebbe dire, con le parole di Shakespeare (autore da Nietzsche tanto amato⁶²⁸) che la compassione (come la “cattiva coscienza”, la malattia che da secoli ammorba l’uomo) sia un esile *flatus vocis* inventato dagli “schiavi” per mettere in soggezione i «signori»⁶²⁹;

⁶²⁶ *Idem*, *Al di là del bene e del male – Preludio di una filosofia dell’avvenire*, cit., parte quinta: *Per la storia naturale della morale*, af. 186, p. 138-139.

⁶²⁷ *Id.*, *Genealogia della morale – Uno scritto polemico*, cit., Prefazione, § 6.

⁶²⁸ Cfr. *Id.*, *La gaia scienza – Idilli di Messina*, cit., Libro secondo: af. 98. *A gloria di Shakespeare*.

⁶²⁹ Cfr. *Id.*, *Genealogia della morale – Uno scritto polemico*, cit., Prima dissertazione, “Buono e malvagio”, “buono e cattivo”.

quegli “schiavi”, maestri del «risentimento»⁶³⁰, ai quali i cani abbaiano – «con duri latrati»⁶³¹ – allorquando passano⁶³² e i quali

hate the idle pleasures of these days⁶³³ ...

Anche nello *Zarathustra* e in *Ecce homo* si ripete che “il danno dei buoni è il danno più dannoso”; e, ancora, a questo proposito, nella seconda dissertazione della *Genealogia della morale* Nietzsche intende

la cattiva coscienza come quella grave malattia in balia della quale doveva cadere l’uomo sotto la pressione della più radicale tra tutte le metamorfosi che egli abbia mai vissuto – quella metamorfosi in cui si venne a trovare definitivamente incapsulato nell’incantesimo della società e della pace⁶³⁴.

Così egli include nella sua grande critica anche l’apparato statale e “legale” della società primeva, che ha avuto per l’appunto impulso e scaturigine da tale “cattiva coscienza” dell’uomo debole e che ha forgiato

quei terribili bastioni con cui l’organizzazione statale si proteggeva contro gli antichi istinti della libertà⁶³⁵.

Poniamoci questo interrogativo, dunque, insieme a de Sade (che rivedremo a breve nel nostro cammino):

Ma di questa *coscienza fattizia* [corsivo mio] non facciamo forse tutto ciò che vogliamo?⁶³⁶;

e ancora: esistono davvero azioni morali?

Nietzsche risponde così:

⁶³⁰ *Ivi*, Seconda dissertazione, “Colpa”, “cattiva coscienza” e simili.

⁶³¹ *Id.*, *Ditirambi di Dioniso e poesie postume (autunno 1888)*, cit., *Sull’acqua [Wasserfahrt]*, v. 17, p. 109.

⁶³² Cfr. W. Shakespeare, *op. cit. Life of king Richard the third*, Act I, Scene I, v. 23.

⁶³³ *Ivi*, Act I, Scene I, v. 31, p. 688 [“odiano i gai piaceri di questi giorni” – traduzione mia].

⁶³⁴ F. W. Nietzsche, *Genealogia della morale – Uno scritto polemico*, cit., Seconda dissertazione, “Colpa”, “cattiva coscienza” e simili, § 16, p. 73.

⁶³⁵ *Ivi*, p. 74.

⁶³⁶ Donatien Alphonse François de Sade, *Eugénie de Franval*, Sperling, Piacenza 1995, p. 53.

Se sono morali soltanto le azioni che [...] vengono compiute per amore altrui ed esclusivamente per amore altrui, non esistono azioni morali! Se sono soltanto morali le azioni che [...] vengono compiute nella libertà del volere, egualmente non esistono azioni morali! E che cosa è allora ciò cui diamo questo *nome* e che comunque esiste ed esige una spiegazione? Esso non è che l'effetto di alcuni errori intellettuali. [...] In virtù di tali errori, abbiamo fino ad ora attribuito ad alcune azioni un valore superiore a quello che esse avevano, le abbiamo distinte dalle azioni "egoistiche" e da quelle "non libere". Se ora, come è necessario fare, torniamo ad associare queste a quelle, *riduciamo* indubbiamente il loro valore [...]. *A cominciare da oggi* [corsivo mio] saranno così compiute, proprio queste azioni morali, con minor frequenza, poiché a cominciare da oggi, saranno oggetto di un apprezzamento minore? Inevitabilmente sì! [...] Ma quel che paghiamo in compenso, è che noi restituiamo agli uomini un animo tranquillo per le azioni denigrate in quanto egoistiche, e rimettiamo in auge il *valore* delle medesime, – le depreiamo della *cattiva coscienza*! E poiché fino ad oggi queste erano di gran lunga le più frequenti e continueranno ad esserlo per tutto il tempo avvenire, togliamo all'intero quadro delle azioni e della vita la sua *malvagia apparenza*! Questo è un assai grande risultato! Quando l'uomo non si ritiene più cattivo, cessa di esserlo!⁶³⁷.

E allora, così facendo, questa libertà repressa e latente spinge l'uomo (debole) «*contro l'uomo stesso*»⁶³⁸ e codesto «*istinto della libertà* [...] represso [...] è, nel suo cominciamento, la *cattiva coscienza*»⁶³⁹.

9.1 «CRITICA DELLA MORALE»⁶⁴⁰

...il problema morale, allorché viene posto, è in Nietzsche di una tale radicalità, per cui egli pensa che anche ciò che per millenni è stato ovvio e non problematico vada messo in discussione.

(Jaspers, *Nietzsche*)

⁶³⁷ F. W. Nietzsche, *Aurora – Pensieri sui pregiudizi morali*, cit., Libro secondo, af. 148. *Prospettive lontane*, pp. 114-115.

⁶³⁸ *Idem*, *Genealogia della morale – Uno scritto polemico*, cit., Seconda dissertazione, "Colpa", "cattiva coscienza" e simili, § 16, p. 73.

⁶³⁹ *Ibidem*.

⁶⁴⁰ *Id.*, *La volontà di potenza – Tentativo di una trasvalutazione di tutti i valori*, cit., LIBRO SECONDO. Critica dei valori supremi finora riconosciuti, II. Critica della morale.

La ricerca della provenienza del concetto invalso di *morale* (che per Nietzsche è infatti «un sistema di valutazioni che aderisce alle condizioni di vita di una creatura»⁶⁴¹) è, naturalmente, al centro della *Genealogia della morale*. In particolare, riportiamo (credo non senza interesse) una riflessione contenuta nel quinto paragrafo della Prefazione alla suddetta opera. Qui Nietzsche spiega che, stando il suo interesse precipuo nel “valore della morale”, non poteva fare a meno di scontrarsi con il suo antico maestro Schopenhauer, e, in special modo, con il problema

del valore del “non egoistico”, degli istinti di compassione, di autonegazione e di autosacrificio, che proprio Schopenhauer aveva rivestiti d’oro, divinizzati e trasposti nella trascendenza, finché gli restarono, in conclusione, come quei “valori in sé”, sulla base dei quali *disse di no* alla vita e anche a sé stesso. Ma [...] precisamente qui vedevo il *grande* pericolo dell’umanità, la sua più sublime tentazione e seduzione [...] precisamente qui vedevo il principio della fine, il momento dell’arresto, la stanchezza che volge indietro lo sguardo, la volontà che si rivolta *contro* la vita, l’ultima malattia che dolcemente e melanconicamente si annuncia: vidi nella morale della compassione [...] il sintomo più inquietante della nostra cultura europea, [...] forse il suo tortuoso cammino verso un nuovo buddhismo? [...] verso il – nichilismo?... Questa moderna filosofica predilezione e sopravvalutazione della compassione è infatti qualcosa di nuovo: proprio sulla *manca di valore* della compassione sino a oggi i filosofi si erano trovati d’accordo. [...] Platone, Spinoza, La Rochefoucauld e Kant, quattro spiriti quanto più è possibile diversi tra loro, ma in una cosa identici: nel disprezzare la compassione⁶⁴².

Sembra fare qui la sua comparsa anche una sorta di analisi storiografica delle idee: dopo il frutto sociale dell’illuminismo (la «*Rivoluzione in Francia*»⁶⁴³ – come direbbe Edmund Burke⁶⁴⁴ [NdA] – «la rivoluzione più sorprendente che finora si sia mai verificata nel mondo»⁶⁴⁵, una «scena mostruosa e tragicomica»⁶⁴⁶, architettata dal terzo stato e dai *philosophes* – primo tra i quali Rousseau, non meno di Schopenhauer proclive alla compassione), il quale ha rinnovato il subdolo vigore dei sofferenti e degli “schiavi” – la cui morale «ha inizio da quando il *ressentiment* diventa esso stesso creatore e *genera valori*

⁶⁴¹ *Id.*, *La volontà di potenza – Tentativo di una trasvalutazione di tutti i valori*, cit., Libro secondo, *Critica dei valori supremi finora riconosciuti*, af. 256, p. 149.

⁶⁴² *Id.*, *Genealogia della morale – Uno scritto polemico*, cit., Prefazione, § 5, pp. 7-8.

⁶⁴³ Edmund Burke, *Riflessioni sulla rivoluzione in Francia*, Ideazione Editrice, Roma 1998, p. 65.

⁶⁴⁴ Edmund Burke, illustre politico, storico e filosofo britannico del secolo diciottesimo [NdA].

⁶⁴⁵ E. Burke, *op. cit.*, p. 34.

⁶⁴⁶ *Ivi*, p. 43.

[corsivo mio]»⁶⁴⁷ – la compassione è passata dallo *status* di moralità dello schiavo al rango di compagna dell'*élite* culturale europea.

E forte risuonano in tal contesto due pensieri, due *adagi* ancora: quello di Marx, da un lato, secondo il quale «le idee» – ossia i valori [NdA] – «della classe dominante sono in ogni epoca le idee dominanti»⁶⁴⁸; e quello di Stirner (il *maestro pazzo* di Nietzsche) dall'altro, per cui «la gerarchia è la dominazione delle idee»⁶⁴⁹...

Occorre allora riprodurre uno dei più sottili attacchi alla “nostra morale”, la morale del nuovo millennio, per capire cosa davvero Nietzsche intenda per una “critica della morale”:

Oggi [...] mirabile e armonica è l'unanimità nell'esigere che l'*ego* debba negare sé stesso [...]. Lo si confessi o no, si vuol nientemeno che una radicale trasformazione, anzi un affievolimento e una soppressione dell'*individuo*: non ci si stanca di annoverare e di accusare tutto quel che di malvagio e di ostile, di prodigo, di dispendioso, di sfarzoso c'è stato fino ad oggi nella forma dell'esistenza individuale; si spera di realizzare un'economia più a buon mercato, meno pericolosa, più regolare e unitaria [...]. Viene avvertito come *buono* tutto quel che in qualche modo corrisponde a questo istinto plasmatore di corpi e di membra, e ai suoi istinti ausiliari: è questa la *fondamentale corrente morale* del nostro tempo [...]»⁶⁵⁰.

In estrema conclusione, vorrei chiarire un'altra questione:

se il lettore troppo scrupoloso dovesse a prima vista condannare queste idee sulle origini della virtù morale e reputarle forse offensive⁶⁵¹,

ricordi, in primo luogo, che soltanto una fiera onestà – «con un parlare colmo di purezza e ardimento»⁶⁵² – conduce per mano questi pensieri, senza alcun tipo d'intento esibizionista o malizioso; in secondo luogo, che, in fin dei conti (come dice il poeta), «la virtù è il patrimonio dei coglioni»⁶⁵³.

⁶⁴⁷ F. W. Nietzsche, *Genealogia della morale – Uno scritto polemico*, cit., Prima dissertazione, “Buono e malvagio”, “buono e cattivo”, § 10, pp. 25-26.

⁶⁴⁸ Karl Marx-Friedrich Engels, *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma 1972, p. 35.

⁶⁴⁹ M. Stirner, *op. cit.*, Parte prima, *L'UOMO*, § 3. *La gerarchia*, p. 88.

⁶⁵⁰ F. W. Nietzsche, *Aurora – Pensieri sui pregiudizi morali*, cit., Libro secondo, af. 132. *Le ultime risonanze della cristianità nella morale*, p. 101.

⁶⁵¹ B. de Mandeville, *op. cit.*, *Indagine sull'origine della virtù morale*, p. 38.

⁶⁵² Empedocle, *op. cit.*, *Origini*, Fr. 1 (DK 3), p. 23.

⁶⁵³ G. Leopardi, *Operette morali*, cit., *Novella. Senofonte e Niccolò Macchiavello*, p. 389.

10. OLTRE L'UMANITÀ

Si deve essere superiori all'umanità.

(Nietzsche, *L'Anticristo*)

Se è vero, come si desume dal saggio di Derrida *Politiche dell'amicizia* (allorché il filosofo francese si cimenta con l'etica kantiana) che l'illusione rende seducente la virtù (e che quanto più l'uomo è commediante tanto più è civilizzato) – ebbene, codesto castello del dovere eretto con grande fatica non può che crollare in un istante solo. Se infatti il nostro imperativo categorico (la nostra coscienza universale, il nostro dovere morale) è il prodotto inconsapevole di una Natura coatta che progredisce subdolamente in una moralizzazione perpetua del genere umano, allora – allora! – l'uomo non sarà mai altro che un pupo in uno stato di perenne minorità...

Voglio concludere questo peana dello *Jenseits* morale con le parole di un altro grande ambasciatore dell'individualismo egoistico, vale a dire il marchese de Sade, il quale (come promesso) ci torna a fare visita con la sua anti-morale libertina:

[...] colui che, attraverso profondi studi e mature riflessioni, ha potuto innalzare il proprio spirito al punto di non scoprire il *male* [corsivo mio] in nulla, di considerare con la più tranquilla indifferenza tutte le azioni umane, di ritenerle tutte come i necessari prodotti di una *potenza* [corsivo mio], qualunque essa sia, ora buona e ora perversa ma sempre imperiosa, che ci ispira di volta in volta ciò che gli uomini approvano o condannano, però mai nulla che le si opponga o che la turbi, costui, dico, [...] può essere [...] felice [...]. La felicità è ideale, è frutto dell'immaginazione; è una maniera di vivere che dipende unicamente dal nostro modo di vedere e di sentire; a parte il soddisfacimento dei bisogni, non esiste cosa alcuna che possa rendere tutti gli uomini ugualmente felici [...]: non esiste dunque una felicità certa, può esistere soltanto quella che noi stessi ci costruiamo in base ai nostri organi e ai nostri principi. [...] No, signore, no, non c'è nulla di reale al

mondo, nulla che meriti lode o biasimo, nulla che sia degno d'essere ricompensato o punito [...]: nessun *male* [corsivo mio] è reale, insomma, e nessun *bene* [corsivo mio] costante⁶⁵⁴.

Bisogna superare l'umanità; «si deve essere superiori all'umanità»⁶⁵⁵.

⁶⁵⁴ D. A. F. de Sade, *Eugénie de Franval*, cit., pp. 52-53.

II.III

Sofferenza e compassione

1. IL “GRANDE DISPREZZO”⁶⁵⁶

Il contrario della compassione è la durezza di cuore, che deriva [...] da una straordinaria opinione circa la propria immunità da una simile calamità, o da odio per tutti, o la maggior parte degli uomini.

(Hobbes, *Elementi di legge naturale e politica*)

Le numerose epigrafi qui e là riportate riassumono icasticamente il pensiero di Nietzsche sopra uno dei due temi (quantunque strettamente uniti) di questa tesi: la *Compassione*. Essa è infatti, come confessa il Nibbio all’Innominato,

un poco come la paura: se uno la lascia prender possesso, non è più *uomo* [corsivo mio]⁶⁵⁷.

È un sentimento, dunque, “*umano, troppo umano*”, indegno del vero filosofo, del sapiente, dello *σπουδαῖος*, dell’uomo superiore⁶⁵⁸ e «*bonus*»⁶⁵⁹.

⁶⁵⁵ F. W. Nietzsche, *L’Anticristo – Maledizione del cristianesimo*, cit., Prefazione.

⁶⁵⁶ F. W. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra – Un libro per tutti e per nessuno*, cit., *Prologo di Zarathustra*, § 3, p. 7; *Idem, L’Anticristo – Maledizione del cristianesimo*, cit., Prefazione.

⁶⁵⁷ A. Manzoni, *op. cit.*, cap. XXI, p. 341.

Infatti, come ben sappiamo,

il segno più inequivocabile di disprezzo degli uomini è di considerare ciascuno solo in quanto mezzo per il *proprio* fine [...] ⁶⁶⁰;

e *Zarathustra* può annoverare come "la massima esperienza" della vita

l'ora del grande disprezzo. L'ora in cui vi prenda lo schifo anche per la vostra felicità e così pure per la vostra ragione e la vostra virtù.

[...] L'ora in cui diciate: "Che importa la mia compassione! Non è forse la compassione la croce cui viene inchiodato chi ama gli uomini? Ma la mia compassione non è crocefissione" ⁶⁶¹.

Anche Ivan Karamàzov, figura romanzesca ma a Nietzsche affine, a tal punto che, mentre il filosofo di Röcken cantava «a me è caro ciò che è più estraneo!» ⁶⁶², l'ateo "homunculus" ⁶⁶³ di Dostoevskij confessava:

[...] non ho mai potuto capire come si possa amare il prossimo. È appunto chi ti sta vicino che, secondo me, è impossibile amare; chi è lontano forse sì ⁶⁶⁴;

rimembrando le schiette parole dell'Edipo sofocleo:

*non per amici lontani,
ma per me stesso disperdo questo fango* ⁶⁶⁵.

Ma mettiamo ora da parte la *letteratura* e – tornando alla filosofia – confrontiamoci con Spinoza: il primo sistematico oppositore della compassione e il grande "predecessore"

⁶⁵⁸ Cfr. F. W. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra – Un libro per tutti e per nessuno*, cit., parte quarta e ultima, *Dell'uomo superiore*.

⁶⁵⁹ *Idem*, *Genealogia della morale – Uno scritto polemico*, cit., Prima dissertazione, "Buono e malvagio", "buono e cattivo", § 11.

⁶⁶⁰ *Id.*, *Umano, troppo umano. Un libro per spiriti liberi*, cit., vol. I, *L'uomo con sé stesso*, af. 524. *Disprezzo degli uomini*, p. 281.

⁶⁶¹ *Id.*, *Così parlò Zarathustra – Un libro per tutti e per nessuno*, cit., *Prologo di Zarathustra*, § 3, p. 7.

⁶⁶² *Id.*, *Poesie*, cit., *Il nuovo Colombo*, p. 92.

⁶⁶³ Mi riferisco al piccolo essere creato artificialmente per mezzo d'arte alchemica, cui si riferisce anche il *Faust* di Goethe [NdA].

⁶⁶⁴ F. M. Dostoevskij, *op. cit.*, vol. I, parte seconda, Libro quinto, *Pro e contro*, IV. *La rivolta*, p. 328-329.

⁶⁶⁵ Sofocle, *Edipo re*, Prologo, p. 17.

(insieme al “consequenziale” Hobbes) di Nietzsche, nonché primo apolide aedo della volontà come *conatus* e *cupiditas* («*ipsa hominis essentia*»⁶⁶⁶ – l’essenza stessa dell’uomo, l’odiata *voluntas* di Schopenhauer). Egli scrive che, giacché

la vera virtù [...] consiste nel vivere sotto la sola guida della ragione⁶⁶⁷,

allora

l’impotenza [...] consiste solo nel fatto che l’uomo si lascia guidare dalle cose che sono fuori di lui⁶⁶⁸ ;

dunque, la compassione (la quale «è Tristezza accompagnata dall’idea d’un male, accaduto ad un altro che immaginiamo simile a noi»⁶⁶⁹),

è una Tristezza; e quindi è di per sé cattiva [...] e inutile⁶⁷⁰.

Ecco perché l’uomo superiore (nobile e *aristotelicamente* “egoista”) deve cercare in ogni modo «di non essere toccato da commiserazione»⁶⁷¹, ossia da compassione (*Mitleid*): essa è contro ragione. Come scrive Mishima, in riferimento al samurai perfetto (e quindi anche prototipo dell’uomo nobile e superiore),

[...] egli ha la necessità di tendere [...] incessantemente il proprio corpo e la propria vita come *un arco* [corsivo mio]⁶⁷².

E l’uomo superiore, come più alto rappresentate di questa *ratio*, seguirà per natura la sua natura, fuggendo la compassione e amando soltanto sé stesso e la propria sofferenza «μονίη περιηγεί γαίωv»⁶⁷³ ...

Infatti, prosegue il filosofo dell’*Ethica ordine geometrico demonstrata*,

⁶⁶⁶ Baruch Spinoza, *Etica*, Bompiani, Milano 1963, parte terza, *Origine e natura degli affetti*, Definizione I.

⁶⁶⁷ *Ivi*, parte quarta: *La schiavitù umana*, Proposizione XXXVII, Scolio I.

⁶⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁶⁹ *Ivi*, parte terza, *Origine e natura degli affetti*, Definizione XVIII.

⁶⁷⁰ *Ivi*, parte quarta, *La schiavitù umana*, Dimostrazione alla Proposizione L.

⁶⁷¹ *Ivi*, Corollario alla Proposizione L.

⁶⁷² Y. Mishima, *Lezioni spirituali per giovani samurai*, Feltrinelli, Milano 2011, *I CORAGGIOSI*, p. 19.

la soddisfazione di sé stesso è una Letizia nata dal fatto che l'uomo considera sé stesso e la sua potenza d'agire. Ma la vera potenza d'agire dell'uomo o la sua virtù è la ragione stessa [...]. Dunque la Soddifazione di sé stesso deriva dalla ragione stessa. Inoltre l'uomo, mentre considera sé stesso, non percepisce nulla adeguatamente, se non ciò che segue dalla sua potenza d'agire, cioè ciò che segue dalla sua potenza di conoscere; e perciò solo da questa considerazione deriva la più grande soddisfazione che si possa dare⁶⁷⁴.

E pertanto, in aperta opposizione al mesto pensiero di Leopardi:

la [...] maggioranza di amor proprio importa maggior desiderio di beatitudine, e però maggiore scontento e affanno di esserne privi, e maggior dolore delle avversità che sopravvengono⁶⁷⁵;

possiamo fieramente affermare, insieme a Spinoza, che

la Soddifazione di sé stesso è veramente la cosa suprema che possiamo sperare⁶⁷⁶.

2. "FUGGIRE LA COMPASSIONE"⁶⁷⁷

Nulla è più malsano [...] della compassione.

(Nietzsche, *L'Anticristo*)

Il vero filosofo, pertanto, non può e non *deve* provare compassione – nemmeno di fronte al lutto del più caro dei suoi "affetti"; così come si deve, all'uopo, fuggire le proprie virtù:

⁶⁷³ Empedocle, *op. cit.*, *Origini*, Fr. 12 (DK 27), p. 31 ["gioendo di un'avvolgente solitudine" – traduzione mia].

⁶⁷⁴ B. Spinoza, *op. cit.*, parte quarta, *La schiavitù umana*, Dimostrazione alla Proposizione LII.

⁶⁷⁵ G. Leopardi, *Operette morali*, cit., *Dialogo della Natura e di un'Anima*, p. 66.

⁶⁷⁶ B. Spinoza, *op. cit.*, parte quarta, *La schiavitù umana*, Scolio alla proposizione LII.

⁶⁷⁷ Cfr. Marco Fabio Quintiliano, *De institutione oratoria* ["*miserationem perdere*" – traduzione mia].

Che importanza ha un pensatore, se non sa sfuggire, all'occasione, le sue proprie virtù? Sì, egli non deve essere "soltanto un essere morale"⁶⁷⁸.

Ed è ciò che ci tramanda Platone Infatti, nel suo *Fedone*, allorché descrive lo stato d'animo del giovane discepolo di Socrate di fronte all'attesa della certa morte del maestro, così parla Fedone:

Provai una impressione stranissima dentro di me [...]: *non provai compassione* [corsivo mio], sebbene assistessi alla morte di un amico, perché, sia nelle parole sia nel modo di fare, egli mi pareva felice [...] ⁶⁷⁹.

Attraverso la filosofia e la conoscenza si può perciò pervenire all'argentino sentimento di Fedone – un sentire alto e freddo, duro e puro: in una parola, nobile.

Di nuovo, ecco come il pensatore di Röcken ammonisce nei riguardi di questo infido sentimento:

La compassione, in quanto crea realmente una sofferenza [...] è una debolezza come lo è ogni perdersi in un'affezione *dannosa*. Essa *accresce* il dolore nel mondo: anche se mediamente, in seguito alla compassione, esso viene qua e là ridotto o eliminato, non si può utilizzare queste occasionali e complessivamente insignificanti conseguenze, per giustificare l'essenza della compassione, che, come si è detto, è dannosa. Ammesso che anche soltanto per un giorno essa esercitasse il suo dominio: l'umanità perirebbe, per opera sua, immediatamente. [...] Chi, in via di esperimento, si abbandona per qualche tempo alle occasioni di compassione nella vita pratica e si pone sempre dinanzi all'anima tutta la miseria che può abbracciare nel suo ambiente, cade inevitabilmente malato o preda della malinconia. Ma chi vuole invece essere, come medico, *in un qualsiasi senso* utile all'umanità, dovrà comportarsi assai cautamente verso questo sentimento, – esso lo paralizza in tutti i suoi attimi decisivi e imbriglia il suo sapere, nonché la sua soccorrevole, delicata mano ⁶⁸⁰.

⁶⁷⁸ F. W. Nietzsche, *Aurora – Pensieri sui pregiudizi morali*, cit., Libro quinto, af. 510. *Sfuggire alle proprie virtù*, p. 242.

⁶⁷⁹ Platone, *Fedone*, Bompiani, Milano 2011, *Breve preludeo drammaturgico*, 58 E, p. 89.

⁶⁸⁰ F. W. Nietzsche, *Aurora – Pensieri sui pregiudizi morali*, cit., Libro secondo, af. 135. *In che senso ci si deve guardare dalla compassione*, pp. 104-105.

Insomma, per essere dei *buoni medici* (ché la filosofia, ricordiamolo, è terapia; e nostro dovere, dunque, risulta quello di *curare*), ci si dovrà innanzitutto ben guardare dalla compassione... Infatti, prosegue Nietzsche,

Nella pietà [...] non pensiamo più coscientemente a noi, ma ci pensiamo invece *in modo fortemente inconscio* [...]. La disgrazia di un altro porta già in sé una limitazione del nostro onore, o dinanzi agli altri, oppure dinanzi a noi stessi. Ovvero, nella disgrazia e nella sofferenza di un altro, *c'è un indice di pericolo per noi* [corsivo mio]; e già come indizi del pericolo in cui versa l'uomo e della sua fragilità esse possono, in generale, determinare in noi un senso di pena. Questa sorta di pena e di offesa noi la respingiamo e la compensiamo con una azione pietosa; in essa può esserci una sottile legittima difesa oppure anche una vendetta. Che in fondo molto si pensi a noi, lo si può indovinare dalla decisione che facciamo nostra in tutti i casi in cui, alla vista dei sofferenti, degli indigenti, dei gemebondi, *possiamo* prendere un'altra strada: ci risolviamo a *non* fare ciò, se possiamo intervenire come i maggiormente potenti, i soccorritori, se siamo sicuri degli applausi, se vogliamo sentire l'antitesi della nostra felicità [...] ⁶⁸¹.

Voglio concludere il paragrafo con altri due importanti passi di *Aurora*, che chiariscono ancor di più l'atteggiamento nietzscheano nei confronti del *Mitleid* (schopenhaueriano e non):

Se ci chiediamo in che modo ci è divenuta così facile l'imitazione dei sentimenti altrui, non resta dubbio alcuno sulla risposta: l'uomo, essendo la più pavida di tutte le creature, in conseguenza della sua natura fragile e delicata, ha trovato nella sua *pavidità* la maestra di quel sentire all'unisono, di quella rapida comprensione del sentimento dell'altro (anche dell'animale). [...] Se a partire da una tale teoria della consonanza di sentimento, quale è quella che propongo qui, io penso alla teoria, appunto oggi prediletta e consacrata, di un mistico processo in virtù del quale la *compassione* fa di due esseri uno solo [...]; se mi torna alla mente che un cervello così lucido come quello di Schopenhauer si compiacque di tale vagheggiante guazzabuglio da quattro soldi [...]: non riesco a mettere una fine allo stupore e alla commiserazione ⁶⁸²; Se ci lasciamo offuscare dai lamenti e dalle sofferenze degli altri mortali [...], chi è allora che dovrà subire la conseguenza di tale offuscamento? Proprio questi altri mortali, e in aggiunta a tutti i loro fardelli! Non potremo far nulla né per *aiutarli*, né per *confortarli*, se vogliamo esser l'eco dei loro lamenti [...] ⁶⁸³.

3. “LA VOLONTÀ DI SOFFRIRE E I COMPASSIONEVOLI”⁶⁸⁴

⁶⁸¹ *Ivi*, af. 133. “Non pensare più a sé”, p. 102.

⁶⁸² *Ivi*, af. 142. *Sentire all'unisono*, pp. 109-110.

⁶⁸³ *Ivi*, af. 144. *Tener gli orecchi chiusi ai lamenti*, pp. 111-112.

⁶⁸⁴ *Idem*, *La gaia scienza – Idilli di Messina*, cit., Libro quarto: af. 338. *La volontà di soffrire e i compassionevoli*, p. 300.

*Così cominciai:
disimparai la compassione di me!*

(Nietzsche, *Ditirambi di Dioniso*)

Come abbiamo mostrato sin dalla Prefazione, il sentimento del *Mitleid* viene continuamente e periodicamente attaccato dai più diversi fronti filosofici-intellettuali-culturali: dalle prime battute etiche di Platone e Aristotele – «lo stimolante più efficace dello spirito filosofico»⁶⁸⁵ – fino a giungere (per citare nuovamente l’elenco di Nietzsche) a Spinoza, La Rochefoucauld e Kant.

Abbiamo già brevemente accennato qualcosa delle idiosincrasie di Aristotele, La Rochefoucauld e Spinoza nei confronti del *con-patire*; ritornando invece al “nostro” Nietzsche, sappiamo bene come egli non lesini acrimonia nei suoi aforismi concernenti compassione e compassionevoli:

Ci sono uomini i quali [...] pretendono [...] che si abbia compassione di loro [...]. A tal punto giunge l’arroganza dell’uomo⁶⁸⁶; Le nature compassionevoli [...] sono di rado quelle che partecipano insieme alle gioie altrui: nella felicità degli altri esse non hanno niente da fare, sono superflue, non si sentono in possesso della loro superiorità e mostrano perciò facilmente disappunto⁶⁸⁷.

Parlando del già citato La Rochefoucauld, poi, Nietzsche afferma che questi

coglie certamente nel segno quando [...] mette in guardia contro la compassione tutti coloro che dispongono di ragione, quando consiglia di lasciarla alle persone del popolo, le quali (poiché non sono determinate da ragione) hanno bisogno delle passioni per sentirsi spinte ad aiutare il sofferente e a intervenire attivamente in una sventura; mentre la compassione, a giudizio suo (e di Platone), debilita l’anima. Certo, egli dice, si deve *attestare* compassione, ma guardarsi dall’*averla*:

⁶⁸⁵ A. Schopenhauer, *Parerga e paralipomena*, cit., vol. I, *Sulla filosofia delle università*, p. 199.

⁶⁸⁶ F. W. Nietzsche, *Umano, troppo umano. Un libro per spiriti liberi*, cit., vol. I, parte sesta, *L’uomo nella vita sociale*, af. 358. *Il chiedere compassione come segno di arroganza*, p. 217.

⁶⁸⁷ *Ivi*, af. 321. *I compassionevoli*, p. 210.

poiché gli infelici sono così *sciocchi*, che l'attestazione della compassione conferisce loro il più gran bene del mondo. Forse si può ammonire contro questo aver compassione ancor più fortemente, se si concepisce quel bisogno degli infelici non proprio come stupidità e carenza intellettuale [...], ma [...] come [...] lo scopo di *far male* ai presenti: la compassione che [...] questi attestano, in tanto è una consolazione per i deboli e i sofferenti, in quanto questi riconoscono da essa di avere per lo meno ancora una forza, nonostante tutta la loro debolezza: la *forza di far male*. *L'infelice ricava una specie di piacere da questo sentimento di superiorità che l'attestazione di compassione risveglia nella sua coscienza* [corsivo mio]; la sua vanità si esalta, egli è ancora abbastanza importante per causare dolore al mondo. Pertanto *la sete di compassione è una sete di godimento di sé* [corsivo mio] e, invero, a spese del prossimo; essa mostra l'uomo in tutta la brutalità del suo caro sé stesso [...]. [...] Ma ci saranno molti onesti che ammetteranno che il far male fa piacere? Che non di rado ci si diverte – e ci si diverte bene – ad arrecare mortificazione, almeno nel pensiero, agli altri uomini e a sparar loro i pallini della piccola cattiveria? I più sono troppo disonesti, e un paio di uomini sono troppo buoni, per saper qualcosa di questo *pudendum* [...]⁶⁸⁸.

È altresì interessante riportare ancora un altro pensiero sul tema della reciprocità dell'offesa; il pensatore di Röcken asserisce infatti che

il torto nostro, quello che abbiamo arrecato, è più pesante da portare del torto altrui [...] bisognerebbe guardarsi dal far torto più ancora che dal subirlo: quest'ultima cosa ha infatti il conforto della buona coscienza, della speranza in una vendetta, nella compassione e nel consenso dei giusti, anzi dell'intera società, che teme chi compie il male. — Non sono pochi gli uomini versati in quel sudicio raggio di sé stessi consistente nel volgere il proprio torto in torto altrui, [...] per potere in tal modo portare molto più facilmente il proprio peso⁶⁸⁹.

E, di nuovo:

il cristianesimo è chiamato la religione della *compassione*. — *La compassione sta in contrasto con gli affetti tonici che elevano l'energia del sentimento vitale* [corsivo mio]: essa agisce in senso depressivo. *Si perde forza quando si ha compassione* [corsivo mio]. Con la compassione aumenta e si moltiplica il dispendio di forza che già in sé la *sofferenza* [corsivo mio] arreca alla vita⁶⁹⁰.

Ebbene, vediamo infine come sofferenza e compassione siano, per Nietzsche, saldamente connesse e legate a doppio nodo dal filo della debolezza di spirito e dalla malattia. È una sofferenza diversa, questa: è la sofferenza dei malati cronici, passiva, di chi «ama gli alberi

⁶⁸⁸ *Ivi*, parte seconda, *Per la storia dei sentimenti morali*, af. 50. *Voler suscitare compassione*, pp. 55-56-57.

⁶⁸⁹ *Idem*, *Umano, troppo umano. Un libro per spiriti liberi*, cit., vol. II, parte prima, *Opinioni e sentenze diverse*, af. 52. *È stolto far torto*, p. 29.

⁶⁹⁰ *Id.*, *L'anticristo – Maledizione del cristianesimo*, cit., § 7, pp. 8-9.

solo per la loro ombra»⁶⁹¹ – poiché sempre e per sempre

*nella vita il debole s'adatta*⁶⁹².

In questa “*terra desolata*”, infatti,

la sofferenza stessa diventa contagiosa attraverso la compassione [corsivo mio]: a volte può essere raggiunto, con quest'ultima, un dispendio complessivo di vita e d'energia vitale che sta in una proporzione assurda con il *quantum* della causa [...]. Questo è il primo punto di vista; ma ce n'è ancora uno più importante. Posto che si misuri la compassione dal valore delle reazioni che essa suole provocare, allora il suo carattere di *pericolo per la vita* [corsivo mio] appare in una luce assai più chiara. La compassione intralcia in blocco la legge dello sviluppo che è la legge della *selezione*. Essa conserva ciò che è maturo per il tramonto, oppone resistenza in favore dei diseredati e dei *condannati dalla vita* [corsivo mio]; grazie alla quantità dei malriusciti che essa *mantiene* in vita, dà alla vita stessa un aspetto fosco e problematico. Si è osato chiamare la compassione una virtù (– in ogni morale *aristocratica* essa è considerata una debolezza –); si è andati ancor più lontani, si è fatto di essa *la* virtù, e il terreno e l'origine di tutte le virtù – ma soltanto, si deve sempre tenere presente questo fatto, dal punto di vista di una filosofia che era nichilistica, che portava scritta sulla sua insegna la *negazione della vita*⁶⁹³.

Si tratta del ribaltamento totale della morale schopenhaueriana: la compassione come precipuo vizio di coloro che vanno contro natura – dei *nichilisti*. La compassione che utilizza subdolamente la forza insita nella sofferenza solo e soltanto per negare la vita.

E infatti, a proposito del filosofo di Danzica, prosegue Nietzsche,

Schopenhauer era nel suo diritto quando diceva che con la compassione viene negata la vita, viene resa *più degna di negazione* – la compassione è la *praxis* del nichilismo⁶⁹⁴.

Ancora – in *Aurora* – riluce la fitta critica al *Mitleid* schopenhaueriano e ai compassionevoli *in toto*:

è questo il mio dubbio su tutte le cose incredibili che Schopenhauer riferisce in ordine alla compassione: egli, che con ciò ci vorrebbe portare a credere nella sua grande novità, che la compassione cioè – proprio la compassione così difettosamente osservata da lui e malamente descritta – sia la fonte di tutto l'agire morale passato e futuro, e proprio in virtù di quelle facoltà

⁶⁹¹ Cfr. *Id.*, *La gaia scienza – Idilli di Messina*, cit., “*Scherzo, malizia e vendetta*” – *Prologo in rime tedesche*.

⁶⁹² C. Michelstaedter, *op. cit.*, parte prima, *Della persuasione*, p. 65.

⁶⁹³ F. W. Nietzsche, *L'anticristo – Maledizione del cristianesimo*, cit., § 7, p. 8.

⁶⁹⁴ *Ibidem*.

che egli le ha soltanto immaginosamente attribuito. Che cosa, in fin dei conti, distingue gli uomini privi di compassione dai compassionevoli? Soprattutto [...] essi non hanno l'eccitabile immaginazione della paura⁶⁹⁵, la sottile capacità di fiutare il pericolo; inoltre la loro vanità non è così facilmente offesa, quando accade qualcosa che essi potrebbero impedire (il loro prudente orgoglio impone loro di non immischiarsi inutilmente in fatti estranei, anzi essi amano che ognuno – a cominciare da sé stessi – aiuti sé medesimo e giuochi le sue carte). Per giunta essi sono generalmente più adusati a sopportare il dolore che i compassionevoli, *a loro* [corsivo mio] non sembra tanto ingiusto che altri soffrano, dal momento che essi stessi hanno sofferto. Infine, avere il cuore tenero è per essi una condizione penosa [...]; qualificano questo stato con parole sprezzanti e pensano che in esso la loro virilità e il loro freddo coraggio siano messi in pericolo [...]. È, il loro, una specie di *egoismo* diverso da quello dei pietosi; – ma chiamare loro *malvagi* per eccellenza e buoni i *pietosi*, non è nient'altro che *una moda morale che ha fatto il suo tempo* [corsivo mio]: come pure ha avuto il suo tempo la moda opposta, e che lungo tempo!⁶⁹⁶.

La compassione dunque, lo abbiamo ormai scoperto, sarebbe «*negazione della vita*»⁶⁹⁷. La differenza dicotomica stante tra i due filosofi è questa: mentre, da un lato, per Schopenhauer proprio questo carattere nichilistico pone la compassione come fondamento della morale⁶⁹⁸ (e dell'esistenza in generale), secondo Nietzsche, dall'altro, essa (esattamente per lo stesso motivo) deve essere combattuta come la più terribile ed esiziale malattia dell'uomo che la storia abbia conosciuto e prodotto:

sia detto ancora una volta: questo istinto deprimente e contagioso intralcia quegli istinti che tendono alla conservazione della vita e al suo potenziamento di valore: sia come *moltiplicatore* della miseria che come *conservatore* di tutti i miserabili, esso è un essenziale strumento per l'incremento della *décadence* – la compassione persuade al *nulla!* . . .⁶⁹⁹.

Il *Mitleid*, dunque, risulta subdolo viatico per il nulla ossia per lo *jenseits* religioso. La *compassione* diviene ciò che ogni vero filosofo (e, pertanto, Schopenhauer non rientrerebbe più in codesta categoria⁷⁰⁰) deve e dovrà sempre rinnegare quale segno di triviale debolezza di spirito.

Infatti, continua il pensatore di Röcken,

⁶⁹⁵ Mi sembra giusto dare qui merito alla definizione di *Compassione* di Hobbes inserita nel *Leviatano* e da me citata in precedenza [NdA].

⁶⁹⁶ F. W. Nietzsche, *Aurora – Pensieri sui pregiudizi morali*, cit., Libro secondo, af. 133. “*Non pensare più a sé*”, pp. 103-104.

⁶⁹⁷ *Idem*, *L'anticristo – Maledizione del cristianesimo*, cit., § 7, p. 8.

⁶⁹⁸ Cfr. A. Schopenhauer, *Il fondamento della morale*, cit., III. *Fondazione dell'etica*.

⁶⁹⁹ F. W. Nietzsche, *L'anticristo – Maledizione del cristianesimo*, cit., § 7, p. 9.

⁷⁰⁰ È questo mutamento d'opinione nei confronti del suo “educatore” un passaggio fondamentale per la maturazione filosofica di Nietzsche [NdA].

questa innocente retorica, proveniente dal regno dell'idiosincrasia religiosa e morale, appare subito *molto meno innocente*, se si comprende *quale* tendenza si nasconda qui sotto il mantello delle sublimi parole: una tendenza *ostile alla vita*. Schopenhauer era ostile alla vita: *per questo* la compassione divenne per lui la virtù . . . ⁷⁰¹.

La virtù – l'unica virtù – diverrebbe per Schopenhauer questa mutua compassione della sofferenza e della debolezza del mondo, la quale unisce in una insalubre fratellanza tutti i deboli di spirito («i deboli e i malriusciti»⁷⁰²) che non sanno e non vogliono sopportare il “peso più grande”⁷⁰³ di un'esistenza sofferentemente eroica, e che anzi vorrebbero un aiuto per evitare questo gravoso compito. Sia detto con un'epitome letteraria: «i deboli e i malriusciti»⁷⁰⁴, gli «*schiavi*»⁷⁰⁵, i «*buoni*»⁷⁰⁶, i «*giusti*»⁷⁰⁷ – costoro sono preda di «astratti furori»⁷⁰⁸. I veri filosofi, i forti e i «*signori*»⁷⁰⁹, gli «*Iperborei*»⁷¹⁰ e i «*cattivi*»⁷¹¹, «i bennati»⁷¹² e «i felici»⁷¹³ dominano invece gli “eroici furori”...

E, infine, così conclude, Nietzsche:

Aristotele, come è noto, vide nella *compassione* [corsivo mio] uno stato morboso e pericoloso, che si farebbe bene ad aggredire qua e là con un rimedio purgativo: concepì la tragedia come purga. Prendendo come punto di partenza l'istinto della vita si dovrebbe in realtà cercare un mezzo per vibrare una stoccata a un siffatto morboso e pericoloso *accumulo di pietà* [corsivo mio], quale è rappresentato dal caso di Schopenhauer [...] e farlo *scoppiare* . . . Nulla è più malsano, in mezzo alla nostra malsana umanità, della *compassione* [corsivo mio] cristiana. *Qui* essere medici, *qui* essere implacabili, *qui* dar di coltello, tutto ciò spetta a *noi*, questa è la *nostra* maniera di amare gli uomini, è così che *noi* siamo filosofi, noi *Iperborei!* . . . ⁷¹⁴.

⁷⁰¹ F. W. Nietzsche, *L'anticristo – Maledizione del cristianesimo*, cit., § 7, p. 9.

⁷⁰² *Ivi*, § 2, p. 5.

⁷⁰³ Cfr. *Idem*, *La gaia scienza – Idilli di Messina*, cit., Libro quarto, af. 341, p. 305.

⁷⁰⁴ *Id.*, *L'anticristo – Maledizione del cristianesimo*, cit., § 2, p. 5.

⁷⁰⁵ *Id.*, *Al di là del bene e del male*, cit., parte nona, *Che cos'è aristocratico?*, af. 260, p. 248.

⁷⁰⁶ *Id.*, *Genealogia della morale – Uno scritto polemico*, cit., Prima dissertazione, “*Buono e malvagio*”, “*buono e cattivo*”, Paragrafo 14, p. 37.

⁷⁰⁷ *Ibidem*.

⁷⁰⁸ E. Vittorini, *op. cit.*, parte prima, cap. I, p. 131.

⁷⁰⁹ F. W. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., parte nona, *Che cos'è aristocratico?*, af. 260, p. 248.

⁷¹⁰ *Idem*, *L'anticristo – Maledizione del cristianesimo*, cit., § 1, p. 4.

⁷¹¹ Cfr. *Id.*, *Genealogia della morale – Uno scritto polemico*, cit., Prima dissertazione, “*Buono e malvagio*”, “*buono e cattivo*”.

⁷¹² *Ivi*, § 10. P. 27.

⁷¹³ *Ivi*.

⁷¹⁴ *Id.*, *L'anticristo – Maledizione del cristianesimo*, cit., § 7, p. 9

“Noi filosofi”, dacché amiamo gli uomini, abbiamo il “dovere” di combattere la *Compassione* e il pietismo schopenhaueriano.

Se Schopenhauer vede la vita soltanto «*in forma passiva*»⁷¹⁵, Nietzsche non può che vederla in forma attiva.

4. UNA GIOIOSA SOFFERENZA⁷¹⁶

*Profondo è il dolore del mondo,
la gioia più profonda della pena:
Dice il dolore: perisci!
Ma ogni gioia vuole eternità,
vuole profonda, profonda eternità.*

(Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*)

Ma che cosa intendiamo, allora, quando parliamo di una “gioiosa sofferenza”?

Ebbene, come spesso accade, è la letteratura (*ancilla philosophiae*) a venire in soccorso, suggerendoci l'estatico stato d'animo del “nobile” principe di Homburg⁷¹⁷:

la gioia lo uccide⁷¹⁸.

Tornando a noi, è di nuovo lo stesso Nietzsche che ci dà risposta, spiegando all'uopo il senso di questo ossimorico concetto:

⁷¹⁵ *Id.*, *Genealogia della morale – Uno Scritto polemico*, cit., Prima dissertazione, “Buono e malvagio”, “buono e cattivo”, § 10, p. 27.

⁷¹⁶ Cfr. *Idem*, *La gaia scienza – Idilli di Messina*, cit., Libro quarto: aff. 325 – 337 – 338.

⁷¹⁷ Protagonista dell'omonimo dramma di Kleist: condannato a morte dalla legge marziale e combattuto tra l'empito vitale e il rispetto dell'onore militare, viene infine graziato.

Conservare la propria allegria in mezzo a una faccenda oscura e oltremodo gravida di responsabilità, non è artificio dappoco; e tuttavia che cosa è più necessario dell'allegria? Non v'è cosa che riesca se non vi ha la sua parte la tracotanza. Soltanto una sovrabbondanza di forza è la dimostrazione della forza⁷¹⁹.

Con un terribile sorriso, dunque, occorre guardare il mondo – altrimenti guarderà lui noi terribilmente... Occorre imitare re Claudio, e

*con dimidiata gioia
felice da un occhio e piangente dall'altro*⁷²⁰

osare vivere il grande esperimento della vita.

Già citato, invece, nell'incipit a questa seconda parte della tesi (la nostra *pars costruens*, potremmo dire), ripropongo qui – in conclusione – l'aforisma nietzscheano che forse più di tutti ostende l'intento pratico ed esistenziale del presente lavoro; quell'aforisma de *La gaia scienza* (la sua gloriosa opera ligustica, dove «*Il mare è aperto; nell'azzurro vaga la mia nave genovese*»⁷²¹) che s'interroga sul che cosa faccia davvero parte di grandezza e che, per mezzo di questo nuovo, audace e gioioso sapere, risponde che il dolore attivo, quello inflitto, ma soprattutto la capacità e la responsabilità di sopportare questo infliggimento di dolore – solo questo, infine, fa parte di grandezza...

Saper soffrire è il meno [...]. Ma non soccombere all'intima pena e incertezza, quando si arreca un grande dolore e si sente il grido di questo dolore – questo è grande, questo fa parte di grandezza⁷²².

Come canta il poeta, infatti,

[...] *il piacere*

⁷¹⁸ Bernd Heinrich Wilhelm von Kleist, *Il principe di Homburg*, Garzanti, Milano 2005, Atto terzo, p. 269.

⁷¹⁹ F. W. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli ovvero Come si filosofa col martello*, Adelphi, Milano 1994, Prefazione, p. 23.

⁷²⁰ W. Shakespeare, *op. cit.*, *Hamlet, prince of Denmark*, Act I, Scene 2, vv. 10-11, p. 1008 [“with a defeated joy, / With one auspicious and one dropping eye” – traduzione mia].

⁷²¹ F. W. Nietzsche, *Poesie*, cit., *Verso nuovi mari*, p. 72.

⁷²² *Idem*, *La gaia scienza – Idilli di Messina*, cit., Libro quarto: af. 325. *Che cosa fa parte di grandezza*, p. 287.

[...] *tanto più [...] è grato
quanto più agli altri costa di dolore*⁷²³.

Ma, qualora si volesse fuggire da ogni dolore, c'è da operare una dolorosa scelta:

*la morte celere
oppure l'amore lungo*⁷²⁴.

La nuova morale dovrà fare necessariamente i conti con questa moderna sofferenza, la sofferenza del dolore attivo, dinamico e volitivo.

E allora, adesso sappiamo come rispondere, quando giunge Dioniso, continuamente, a domandarci:

Eppure vedresti con gioia qualcosa che per te è doloroso?

Finalmente, sappiamo che la risposta al quesito del Dioniso di Euripide⁷²⁵ è soltanto una: Sì.

*tutto deve comprendere
un semidio o un uomo secondo la sofferenza*⁷²⁶.

5. "ESIGENZA DEL DOLORE"⁷²⁷

⁷²³ Ovidio, *op. cit.*, Libro primo, vv. 119-120-121, pp. 107-109.

⁷²⁴ F. W. Nietzsche, *Ditirambi di Dioniso e poesie postume (autunno 1888)*, cit., *Sull'acqua [Wasserfahrt]*, vv. 1-2, p. 117.

⁷²⁵ Cfr. Euripide, *Le baccanti*, cit. ["Eppure vedresti con gioia qualcosa che per te è doloroso?"].

⁷²⁶ J. C. F. Hölderlin, *Le liriche*, cit., VII Inni e frammenti, *Davvero un tempo, Zeus padre [Sonst nämlich, Vater Zeus]*, p. 747.

⁷²⁷ L. Andreas-Salomé, *op. cit.*, I. *LA SUA NATURA*, p. 26.

Questa esigenza del dolore corre attraverso l'intera evoluzione di Nietzsche e ne costituisce l'autentica fonte spirituale.

(Salomé, *Friedrich Nietzsche*)

Infine, vorrei dare la parola a quella “amica” intima di Nietzsche, che risponde al nome di Lou Salomé; con il suo scritto omonimo ella dipinge un onesto e accurato ritratto del filosofo di Röcken. Se manca dell'intuizione perspicua dei lavori di Jaspers e Heidegger, esso rappresenta tuttavia il documento più “vicino” a Nietzsche, in termini di *pathos* e di goetheana “affinità elettiva”...

È una comprensione quasi fisiologica quella dell'intellettuale russa nei confronti del filosofo tedesco. Un'affinità simbiotica così intensa da diventare, appunto, intima e “spirituale”.

Il titolo non casuale di questo paragrafo (che riprende quello della Prefazione alla presente tesi) dimostra infatti come, in una sola espressione, Salomé riesca a rinchiudere ed esprimere tutto un mondo interiore – quale è quello di Nietzsche – così complesso e frastagliato. Vale la pena, dunque, riproporre per intero il passo in questione, così da dimostrare la commessura delle nostre opinioni e avallare le ipotesi che in queste pagine si sono ripetutamente proposte, concernenti (in questo caso) *Sofferenza*, dolore e solitudine.

Scriva Salomé della natura intellettuale e spirituale di Nietzsche:

solo muovendo dall'indigenza più estrema di tutta la sua indole, soltanto prendendo le mosse dalla più tormentata brama di guarigione, gli si schiudono nuove conoscenze. Ma non appena vi si consacra per intero, appena trova in esse un attimo di requie e le assimila alle proprie energie, allora viene colto come da un nuovo attacco febbrile, come da un inquieto e impellente eccesso di energia interiore che volge in ultimo il suo aculeo contro di sé e fa di lui stesso la malattia [...] ⁷²⁸;

ricordiamoci, per un attimo, le parole ispiratrici di Shakespeare,

*forte di questo duplice sostegno,
del potere e del volere, fatalmente
farà dell'universo la sua preda*

⁷²⁸ Eadem, *op. cit.*, I. LA SUA NATURA, p. 25.

*fino così a divorar sé stesso*⁷²⁹,

e proseguiamo l'esaustiva citazione di Salomé:

“Soltanto una sovrabbondanza di forza è la dimostrazione della forza”, afferma Nietzsche nella prefazione del *Crepuscolo degli idoli*; in questa sovrabbondanza la sua forza si cagiona *sofferenza* [corsivo mio], si sfoga in lotte dolorose, si eccita in tormenti e commozioni di cui il suo animo vuole divenire fecondo. [...] Questa *esigenza del dolore* corre attraverso l'intera evoluzione di Nietzsche e ne costituisce l'autentica *fonte spirituale* [...] ⁷³⁰.

A questo punto un'altra sosta discorsiva non sarà inutile, volendo sottolineare ancora una volta uno dei pilastri ermeneutici del nostro lavoro: la sofferenza diviene attiva, nel trascendimento di sé e della morale, e creativa, nell'atto stesso della gaddiana “cognizione del dolore”. La *Sofferenza* – avendo attraversato con successo la «trasvalutazione di tutti i valori»⁷³¹ – diventa «*fonte spirituale*»⁷³² del filosofo quale individuo creatore, ossia libero.

Così prosegue l'amica di Nietzsche, citando direttamente il filosofo di Röcken, in riferimento a questa «*esigenza del dolore*»⁷³³,

[...] essa trova l'espressione più adeguata nelle parole: «Spirito è la vita che taglia nella propria carne: nel suo *patire* [corsivo mio] essa accresce il suo sapere – lo sapevate? E la felicità dello spirito è questa: essere unto e consacrato dalle lacrime come vittima del sacrificio – lo sapevate? [...] Voi conoscete dello spirito solo le scintille: ma non avete occhi per l'incudine che lo spirito è, nemmeno per la *crudeltà* [corsivo mio] del suo maglio!» (*Così parlò Zarathustra*, “Dei saggi illustri”). «Quel tendersi dell'anima nella sventura, [...] il suo brivido allo spettacolo della grande rovina, la sua ingegnosità e valentia nel sopportare, nel perseverare, nell'interpretare, nell'utilizzare la sventura, e tutto quanto in profondità, mistero, maschera, spirito, astuzia, grandezza a essa toccò in dono – non lo ricevette forse in mezzo ai dolori e alla disciplina plasmatrice del *grande dolore* [corsivo mio]?» (“*Al di là del bene e del male*, 225)⁷³⁴.

Ecco, ci si presenta di nuovo quell'anima capace (in tutti i sensi) di sofferenza, che nel dolore vive e di dolore è fatta; l'anima dolorosa del *Teseo* di Euripide, il quale afferma che «*ammaestrato da un saggio, sempre alla mente mia ho proposto il pensiero di sventure*»⁷³⁵.

⁷²⁹ W. Shakespeare, *op. cit.*, *Troilus and Cressida*, Act I, Scene III, vv. 115 – 124, p. 775 [traduzione mia].

⁷³⁰ L. Andreas-Salomé, *op. cit.*, p. 26.

⁷³¹ F. W. Nietzsche, *L'anticristo – Maledizione del cristianesimo*, cit., § 62, p. 97.

⁷³² L. Andreas-Salomé, *op. cit.*, I. *LA SUA NATURA*, p. 26.

⁷³³ *Ibidem*.

⁷³⁴ *Ibidem*.

⁷³⁵ Euripide, Fr. 964, cit. in August Nauck, *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, Leipzig 1856.

Salta all'occhio, di poi, la duplicità dello spirito di Nietzsche:

Da un lato l'intimo nesso, nella natura nietzscheana, tra vita speculativa e vita interiore, la dipendenza della sua mente dai bisogni e dalle emozioni della sua sfera intima; dall'altro, però, la peculiarità per cui da questa stretta connessione devono nascere sempre nuovi patimenti; ogni volta che si deve attingere la somma chiarezza, la chiara luce della conoscenza, l'anima deve prendere ad ardere di un fuoco che, tuttavia, non può mai defluire in calore benefico, ma deve invece ferire con vampe abbacinanti e fiamme che guizzano; anche in questo caso [...] vi è “*la sofferenza come sostanza della vita*” [corsivo mio]⁷³⁶.

Qui sta il *punctum* della natura e della filosofia (una cosa sola, come ben sappiamo) di Friedrich Nietzsche: la sofferenza come sostanza della vita. La sofferenza, quindi, come base, come fundamenta, come perenne stimolo, come ostacolo e, infine, come obiettivo eterno della vita terrena.

Concludiamo allora sulla sofferenza vitale in Nietzsche con le ultime, precise parole dell'amica Salomé nell'ambito dell'estremo e doloroso individualismo egoistico nietzscheano:

Come la sofferenza fisica fu all'origine dell'isolamento esteriore di Nietzsche, così è nella sua sofferenza psichica che va colta una delle cause più profonde del suo spiccato individualismo, della sua tenace insistenza sul “singolo” come “solitario” nella specifica accezione nietzscheana. La storia del “singolo” è senz'altro una *storia di dolore* e non può essere paragonata ad alcuna forma di individualismo generico. [...] Nei dolorosi alti e bassi del suo spirito, si può leggere la storia di altrettante ferite che egli si infligge [...]⁷³⁷.

6. “*TRASVALUTAZIONE DI TUTTI I VALORI!*”⁷³⁸

*Eccoli là,
i pesanti gatti di granito,*

⁷³⁶ L. Andreas-Salomé, *op. cit.*, I. *LA SUA NATURA*, p. 26.

⁷³⁷ *Ibidem.*

⁷³⁸ F. W. Nietzsche, *L'anticristo – Maledizione del cristianesimo*, cit., § 62, p. 97.

*i valori da tempi remotissimi:
ahimè! Come puoi sperare di rovesciarli?*

(Nietzsche, *Ditirambi di Dioniso*)

Ora che abbiamo compreso l'interrogativo dionisiaco, alla fine di questa peregrinazione morale si vede, *forse*, una luce; è la luce della «Trasvalutazione di tutti i valori»⁷³⁹:

con questa formula è espresso un contromovimento, rispetto al principio e al compito; un movimento che in qualche futuro risolverà quel nichilismo compiuto, ma che però lo *presuppone*, logicamente e psicologicamente; e che assolutamente non può venire se non *dopo il nichilismo e dal nichilismo*. [...] Perché sono gli stessi valori che abbiamo avuto finora a trarne le loro ultime conseguenze; perché il nichilismo è la logica, pensata sino alla fine, dei nostri grandi valori e ideali: perché *dobbiamo prima vivere il nichilismo* [...] per giungere a intendere cosa fu veramente il *valore* di questi "valori"... In qualche modo, abbiamo necessità di *nuovi valori*⁷⁴⁰.

Solo così la filosofia (e, in particolare la filosofia morale – la *nostra* filosofia) potrà ancora avere un senso, e un senso esistente; occorre attraversare con coraggio questi duecento anni di nichilismo europeo (stando alla profezia nietzscheana) per giungere finalmente all'era della *Gioia* innocente e "cinica". Siamo a metà del nostro viaggio, dunque – è ora, a mio parere, di abbandonare il polveroso manto di un'etica e di una «filosofia [...] teoretica sempre»⁷⁴¹ e attivare, invece, un'autentica filosofia morale attiva.

Noi vogliamo una Filosofia che sia Morale non in quanto «scienza di ciò che è *bene* e di ciò che è *male*»⁷⁴², ma vogliamo una *Filosofia* che sia *Morale* in quanto scienza di ciò che è «*al di là del bene e del male*».

Poiché, ora è il momento:

*Le vent se lève... Il faut tenter de vivre!*⁷⁴³...

⁷³⁹ *Idem*, *L'anticristo – Maledizione del cristianesimo*, cit., § 62, p. 97.

⁷⁴⁰ *Id.*, *La volontà di potenza – Tentativo di una trasvalutazione di tutti i valori*, cit., Prefazione, af. 4, p. 4.

⁷⁴¹ A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., § 53, p. 301.

⁷⁴² T. Hobbes, *Leviatano*, cit., parte prima, DELL'UOMO, XV. *Delle altre leggi di natura*, p. 165.

⁷⁴³ Cfr. P. Valéry, *Il cimitero marino* ["Si alza il vento... Bisogna osare vivere!" – traduzione mia, NdA].

7. NUOVE TAVOLE⁷⁴⁴

Guardiamoci in viso. Noi siamo Iperborei [...]. [...] Noi abbiamo scoperto la felicità, noi conosciamo la via, noi trovammo l'uscita da interi millenni di labirinto.

(Nietzsche, *L'Anticristo*)

Occorrono, forse, *nuove tavole di valori* per questo passaggio attraverso il nichilismo, verso il regno della Gioia dionisiaca. Lasciamo spazio, allora, alle semplici e distruttive parole del Nietzsche de *La volontà di potenza*, prima di proporre delle “nuove tavole” morali.

Il problema dell'origine delle nostre valutazioni e delle nostre tavole dei valori non coincide affatto con la loro critica, come si crede tanto spesso: ma è pure certo che intendere una certa *pudenda origo* comporta il sentire un minore apprezzamento della cosa nata in tal modo e produce un atteggiamento e una disposizione critica contro di essa.

Quale valore hanno i nostri apprezzamenti e le nostre tavole dei beni morali? *A che si giunge rendendosi padroni?* Per chi? In rapporto a che cosa? Risposta: per la vita. Ma *che cos'è la vita?* Qui dunque diventa necessario un concetto nuovo, più preciso, della “vita”. La mia formula è questa: *la vita è volontà di potenza* [corsivo mio].

Che cosa significa lo stesso atto del valutare? Si riferisce a un altro mondo, a un mondo metafisico ulteriore o superiore? [...] Risposta: la valutazione morale è un'interpretazione, un modo dell'interpretazione. L'interpretazione stessa è un sintomo di determinare circostanze fisiologiche, nonché di un determinato livello spirituale dei giudizi dominanti⁷⁴⁵.

Ecco un esempio, dunque, di una “nuova tavola”⁷⁴⁶ di valori nietzscheani, per una *nuova morale* – per “un'altra morale”.

⁷⁴⁴ Cfr. F. W. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra – Un libro per tutti e per nessuno*, cit., parte terza, *Di antiche tavole e nuove*.

⁷⁴⁵ *Idem*, *La volontà di potenza – Tentativo di una trasvalutazione di tutti i valori*, cit., Libro secondo, *Critica dei valori supremi finora riconosciuti*, af. 254, pp. 148-149.

⁷⁴⁶ *Ibidem*.

Che cos'è buono? – Tutto ciò che eleva il senso della potenza, la volontà di potenza, la potenza stessa nell'uomo.

Che cos'è cattivo? – Tutto ciò che ha origine dalla debolezza.

Che cos'è felicità? – Sentire che la potenza *sta crescendo*, che una resistenza viene superata.

Non appagamento, ma maggior potenza; *non* pace sopra ogni altra cosa, ma guerra; *non* virtù, ma gagliardia (*virtù* nello stile del Rinascimento, virtù libera dall'ipocrisia morale)⁷⁴⁷.

Insomma, ciò che può essere distrutto, deve essere distrutto.

Sia esso l'edificio etico della tradizione occidentale *in toto*, sia un suo particolare esponente come l'antico maestro Schopenhauer, sia un istante pur insignificante della vita quotidiana, sia, infine, un ostacolo fattivo (reale o meno) alla nostra crescita e al *nostro* «senso della potenza»⁷⁴⁸:

Che cos'è più dannoso di qualsiasi vizio? – *Agire pietosamente* [corsivo mio]⁷⁴⁹.

Dobbiamo andare, praticamente ed esistentivamente e senza paura – ché «*chi non teme l'azione, non teme le parole*»⁷⁵⁰ – *al di là* della morale (e, sempre, *Jenseits von Gut und Böse*⁷⁵¹) se vogliamo davvero ricavare qualcosa dall'insegnamento di Nietzsche («il folle vivente»⁷⁵²) e fuggire la placida «teoretica»⁷⁵³ schopenhaueriana:

Trasvalutazione di tutti i valori: questa è la mia formula per l'atto con cui l'umanità prende la decisione suprema su sé stessa [...] ⁷⁵⁴.

Attraversare finalmente quel «ponte»⁷⁵⁵ gettato sull'uomo (e che l'uomo stesso è) e far sì – per la prima volta nella storia dell'umanità – che l'Uomo feuerbachiano diventi «*qualcosa di voluto*»⁷⁵⁶ – e non già qualcosa di semplicemente tramandato...

⁷⁴⁷ *Id.*, *L'anticristo – Maledizione del cristianesimo*, cit., § 2, p. 4-5.

⁷⁴⁸ *Ivi*, p. 4.

⁷⁴⁹ *Ivi*, p. 5.

⁷⁵⁰ Sofocle, *Edipo re*, Primo episodio, p. 37.

⁷⁵¹ Cfr. F. W. Nietzsche, *Al di là del bene e del male – Preludio di una filosofia dell'avvenire*, cit., parte nona, *Che cos'è aristocratico?*

⁷⁵² Cfr. *Idem*, *Umano, troppo umano. Un libro per spiriti liberi*, cit., vol. I, af. 376. *Degli amici*, p. 225.

⁷⁵³ A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., § 53, p. 301.

⁷⁵⁴ F. W. Nietzsche, *Ecce homo – Come si diventa ciò che si è*, cit., *Perché io sono un destino*: § 1, p. 127.

Un appello, infine, al nostro «amico *Zarathustra*, l'ospite degli ospiti!»⁷⁵⁷, importante guida di questo nostro lungo viaggio alla riscoperta di una “a-morale”; egli ci ha

nutrito con forte cibo virile e con sentenze vigorose;

e ci esorta a

*non permettere che di nuovo, alla fine del pasto, ci colgano gli sdolcinati spiriti femminili!*⁷⁵⁸.

Del suo ipotetico avvento cantava, incoscientemente, già Novalis:

*Allora venne un salvatore, ci liberò
un figlio dell'uomo, forte e amante;
e un fuoco vivificatore
suscitò dentro di noi.
[...] Da allora sparì per noi il peccato
divenne felice ogni nostro passo*⁷⁵⁹.

E così, infatti, *Zarathustra* continua a parlare per l'eternità:

– e colui che deve essere creatore di bene e male: in verità, costui dev'essere in primo luogo un distruttore, e deve infrangere valori.

Quindi il massimo male inerisce alla bontà suprema: questa però è la bontà creatrice⁷⁶⁰; *Der Wüste wächst: weh dem, der Wüsten birgt* . . .⁷⁶¹

E possa io dire, allora, al “mio” Nietzsche:

⁷⁵⁵ Cfr. *Idem, Così parlò Zarathustra – Un libro per tutti e per nessuno*, cit., *Prologo di Zarathustra*, § 4, pp. 8-9.

⁷⁵⁶ *Id.*, *L'Anticristo – Maledizione del cristianesimo*, cit., § 3, p. 5.

⁷⁵⁷ *Id.*, *Al di là del bene e del male*, cit., epodo: *Da alti monti*.

⁷⁵⁸ *Id.*, *Ditirambi di Dioniso e poesie postume (autunno 1888)*, cit., *Tra figlie del deserto [Unter Töchtern der Wüste]* I., vv. 23-24-25, p. 19.

⁷⁵⁹ Novalis, *op. cit.*, *Canti spirituali*, I., vv. 57-58-59-60-65-66, p. 97.

⁷⁶⁰ F. W. Nietzsche, *Ecce homo – Come si diventa ciò che si è*, cit., *Perché io sono un destino*: § 2, p. 128.

⁷⁶¹ *Idem, Ditirambi di Dioniso e poesie postume (autunno 1888)*, cit., *Tra figlie del deserto [Unter Töchtern der Wüste]*, 2., v. 3, p. 23 [*“Il deserto cresce: guai a chi custodisce deserti . . . – traduzione mia*].

*Di nuove notti ti sei avvolto,
nuovi deserti ha scoperto il tuo piede leonino⁷⁶²...*

⁷⁶² Ivi, *Sull'acqua [Wasserfahrt]*, vv. 1-2, p. 123.

CONCLUSIONE

IL TRIONFO DELLA GIOIA

Μέμνησο, ὅτι ὑποκριτῆς εἶ δρᾶματος⁷⁶³

(Epitteto, *Manuale*)

⁷⁶³ “Ricordati che sei soltanto attore di un dramma”.

*Eleusi servat quod
ostendat revisentibus*⁷⁶⁴

1. PER LA SOFFERENZA

*Perfer et obdura: dolor hic tibi proderit olim*⁷⁶⁵

(Ovidio, *Amores*)

Ebbene, siamo finalmente giunti al termine del nostro viaggio morale, amorale e “immorale” – guidati dalla sofferenza, subita, inflitta ovvero gioita. Ci siamo pronunciati, con le dovute cautele, a favore di un egoismo sofferente e “contro” la compassione. Abbiamo, come credo e spero, compreso che il vero senso dell’essere e dell’esistenza (per impiegare liberamente le formule di Heidegger) potrebbe davvero rivelarsi nella sofferenza “trasfigurata”. Seguire il paradigma di Platone nel *Fedone*⁷⁶⁶, infatti, non significa banalmente “saper soffrire”, bensì il ben più problematico e anti-compassionevole *volere soffrire* la vita, *volere soffrire* e «*far soffrire* [corsivo mio]»⁷⁶⁷ – dacché la vita, nel suo fondo, è essa stessa (per Schopenhauer come per Nietzsche) tragedia e *Sofferenza*.

⁷⁶⁴ Cfr. Lucio Anneo Seneca, *Naturales quaestiones*, Libro VII, 30 [“Eleusi conserva cose che mostra a chi osa ritonarvi” – traduzione mia]; esergo al secondo volume dei *Parerga e paralipomena* di Schopenhauer [NdA].

⁷⁶⁵ “Resisti e perdura: un giorno questo dolore ti gioverà” [traduzione mia – NdA].

⁷⁶⁶ La famosa teoria platonica di una filosofia che sia perenne preparazione alla morte – contenuta, per l’appunto, nel *Fedone* [NdA].

⁷⁶⁷ F. W. Nietzsche, *La gaia scienza – Idilli di Messina*, cit., Libro quarto, af. 325. *Che cosa fa parte della grandezza*, p. 287.

E allora – poiché ora sappiamo che davvero «esiste un codice del dolore»⁷⁶⁸ – si può scegliere quale sentiero sia più adatto a noi, per intraprendere questo percorso etico: una “coscienza della sofferenza” incline al *con-patire*, lungo la via che sfocia, in Arthur Schopenhauer, nella negazione ascetica del mondo, ovvero una «Gioia celeste»⁷⁶⁹ della sofferenza, ché tale è pure per Nietzsche la gioia tragica, ossia la gioia unita inestricabilmente alla “sofferenza”.

Nel primo caso, abbiamo una visione negativa (ma comunque schopenhauerianamente “dinamica”) del *Leid*, inteso come male oscuro della specie e della vita umana su questo infido pianeta. Nel secondo, al contrario, ci si presenta una sofferenza crudele, individuale, esplosiva, violenta, ma anche creativa, attiva ed esuberante – in una parola, una *sofferenza* piena di *gioia*.

Il lettore attento avrà di certo capito da che parte noi stiamo. La struttura stessa della tesi, pensata come una *climax* ascendente dalla negatività alla positività del male, del dolore e financo del soffrire (passando attraverso il limbo blakeano), unitamente al titolo “eccessivo” di questo Epilogo, indicano manifestamente come la sofferenza – sempre nella sua anfibologica accezione attiva e passiva – critica, dura, attenta (e, in ogni caso, ineluttabile), sia l’essere stesso. Un essere, cioè, che trionfa della sua sofferenza e con la sua sofferenza, trascendendo e bandendo qualsiasi forma di pessimismo inerziale e «romantico»⁷⁷⁰; e annunciando, al contrario, a gran voce, il “non-senso” (*Der Unsinn*) della vita stessa, non per rifiutarla, ma per accettarla e affermarla in un supremo «pessimismo *dionisiaco*»⁷⁷¹ che trasfiguri e trasponga attivamente questo *non-senso* nell’infinito dei significati possibili.

2.LA “VERA” SOFFERENZA

⁷⁶⁸ Paul-Michel Foucault, *Sorvegliare e punire*, Einaudi, Torino 1976, *Supplizio*, p. 37.

⁷⁶⁹ G. Leopardi, *Canti*, cit., XXVI. *Il pensiero dominante*, v. 28, p. 178.

⁷⁷⁰ F. W. Nietzsche, *La gaia scienza – Idilli di Messina*, cit., Libro quinto, Af. 370. *Che cos’è il romanticismo?*, pp. 358-359-360.

⁷⁷¹ *Ibidem*.

Il dolore profondo rende nobili; esso divide.

(Nietzsche, *Al di là del bene e del male*)

Si può altresì ammettere che codesto lavoro abbia preso vita, in aggiunta a varie e numerose sollecitazioni e premure, anche in (contrastato) rapporto a un pensiero decisivo e ricorrente di Cesare Pavese (contenuto in questa forma ne *Il mestiere di vivere*⁷⁷²), palesemente critico nei confronti della riflessione etica di Nietzsche. Vale la pena, credo, riproporlo qui nella sua quasi interezza.

Il dolore non è affatto un privilegio, un segno di nobiltà, un ricordo di Dio. Il dolore è una cosa bestiale e feroce, banale e gratuita, naturale come l'aria. È impalpabile, sfugge a ogni presa e a ogni lotta; vive nel tempo, è la stessa cosa che il tempo⁷⁷³; se ha dei sussulti e degli urli, li ha soltanto per lasciar meglio indifeso chi soffre, negli istanti che seguiranno, nei lunghi istanti in cui si riassapora lo strazio passato e si aspetta il successivo. Questi sussulti non sono il dolore propriamente detto, sono istanti di vitalità inventati dai nervi per far sentire la *durata* del dolore vero, la durata tediosa, esasperante, infinita del tempo-dolore. *Chi soffre è sempre in stato d'attesa* [corsivo mio] – attesa del sussulto e attesa del nuovo sussulto. Viene il momento in cui si preferisce la crisi dell'urlo alla sua attesa. Viene il momento che si grida senza necessità, pur di rompere la corrente del tempo, pur di sentire che accade qualcosa, che la durata eterna del dolore bestiale si è un istante interrotta – sia pure per intensificarsi⁷⁷⁴.

Audace per indole e *natura inquis*⁷⁷⁵, voglio fare qualche “pettegolezza”⁷⁷⁶ a tal riguardo: coerentemente con questo pensiero, infatti, Pavese pose fine alla sua vita terrena

⁷⁷² Più che un diario efemerico, una vera e propria confessione esistenzialista di angoscia privata e pubblica inquietudine – lungo tutto l'arco della travagliata vita dello scrittore italiano, fino al suo *tragico* epilogo [NdA].

⁷⁷³ Facile e intrigante il rinvio al celeberrimo adagio heideggeriano (“L'essere non è nel tempo. L'essere è il tempo”), qui declinato nella lettura assolutamente tragica dell'esistenza: la vita risulterebbe essere, per Pavese, una scala gerarchica di dolore; dal grande male al piccolo male. Come si noterà, una visione molto prossima a quella di Schopenhauer [NdA].

⁷⁷⁴ Cesare Pavese, *Il mestiere di vivere*, Rizzoli, Torino 1956, p. 208.

⁷⁷⁵ Cfr. Seneca, *De tranquillitate animi*, cap. II, § 9 [“*inquieto per natura*” – traduzione mia, NdA].

⁷⁷⁶ Mi riferisco alle ultime parole dello scrittore piemontese, prima del suicidio (“non fate pettegolezzi”) [NdA].

di sua mano, proprio perché non aveva compreso che «il dolore *non* vale da obiezione alla vita»⁷⁷⁷ ...

Una morte volontaria, pertanto, non come nobile prova della sua estrema sofferenza, bensì come ultimo atto di una ferale incomprendione del dolore. L'esempio opposto, sotto la cui egida parliamo ora di questa *Sofferenza*, presenta l'Empedocle di Hölderlin, che si getta nell'Etna in segno di estrema ribellione verso una vita che non appaga il suo senso assoluto dell'assoluto:

*Tu vai cercando la vita, quando un fuoco
divino sgorga dalla terra fonda,
luminoso, e ti getti nelle fiamme
dell'Etna con un brivido di voglia*⁷⁷⁸.

Nelle acri ed eleganti parole di Pavese, infatti, si nasconderebbe esattamente tutto ciò che di errato in questi secoli si è detto e pensato sulla sofferenza e sul dolore. Esso è infatti sempre apparso quale momento negativo per eccellenza, onusto d'ansiose attese per un futuro ancor più nero ma che, per mezzo di una infantile «*spem longam*»⁷⁷⁹, potrà forse diventare finalmente roseo e solatio. Pavese, come simbolo e non come individuo, fa parte di quella schiera di “sofferenti” stigmatizzata da Nietzsche (nient'altro, poi, che i discepoli di Schopenhauer e Leopardi, «tremendi figli entrambi di una dea»⁷⁸⁰), i quali non resisterebbero agli strali della dura esistenza e, infine, cederebbero, *temendo e tremando*, alla morte in senso lato («*tota philosophorum vita commentatio mortis est*»⁷⁸¹, riporta Montaigne). Essi non avrebbero capito, insomma, come il *Trionfo della sofferenza* sia esattamente il contrario di codesto sentire basso e comune. È necessario comprendere, infatti, che esiste una

⁷⁷⁷ F. W. Nietzsche, *Ecce homo – Come si diventa ciò che si è*, cit., *Così parlò Zarathustra – Un libro per tutti e per nessuno*, p. 95.

⁷⁷⁸ J. C. F. Hölderlin, *Le liriche*, cit., *Empedocle [Empedokles]*, p. 227.

⁷⁷⁹ Orazio, *Odi*, Carme I. 11, v. 7 [“*spatio brevi / spem longam*” – “una grande speranza in un piccolo spazio” – traduzione mia].

⁷⁸⁰ Ovidio, *op. cit.*, Libro primo, v. 28, p. 43.

⁷⁸¹ Michel Eyquem de Montaigne, *Saggi*, Bompiani, Milano 2013, Libro III, cap. XII, *Della fisionomia*, p. 1957 [“*Tutta la vita dei filosofi è un pensiero di morte*” – traduzione mia].

intellettualità del dolore: in sé non indica che cosa abbia momentaneamente ricevuto danno, ma quale valore di danno abbia per l'intero individuo⁷⁸²;

che il momento del *Leid*, se d'attesa deve essere, sarà solamente e positivamente di una attesa creativa per un nuovo istante di "pienezza" autentica – un altro, eterno, reiterato *Si*.

Come canta l'ultimo Nietzsche,

*Della morte siamo certi:
perché non esser di buon umore?*⁷⁸³.

Ognuno – è mia profonda convinzione – comprenderebbe questa "verità" (come si comprende che «l'essere è "congiunto" alla verità»⁷⁸⁴); «a tutti gli uomini tocca in sorte di conoscere sé stessi e cogliere la sapienza suprema»⁷⁸⁵ nell'imo della propria anima, e tuttavia ne temono il riflesso reale come il mostro più terrificante. Se infatti, come riporta Heidegger, citando un passo della *Metafisica* di Aristotele,

la filosofia stessa è [...] scienza della "verità"⁷⁸⁶,

allora noi dobbiamo essere coraggiosi. Dobbiamo «berne con tutto il corpo l'oscuro veleno»⁷⁸⁷ (l'esiziale *elisir* della conoscenza assoluta) e non tremare di fronte a questo nobile compito (ché «la vita dello stolto è peggiore della morte!»⁷⁸⁸); dobbiamo evitare ogni ammorbidimento e qualsiasi scorciatoia al fine di seguire senza sosta quella conoscenza a guisa del cacciatore Atteone⁷⁸⁹ e del suo nefasto destino⁷⁹⁰ – o del *Sisifo* di Camus⁷⁹¹. Noi,

⁷⁸² F. W. Nietzsche, *La volontà di potenza – Tentativo di una trasvalutazione di tutti i valori*, cit., Libro terzo, *Principio di una nuova posizione di valori*, af. 700, p. 382.

⁷⁸³ *Idem*, *Ditirambi di Dioniso e poesie postume (autunno 1888)*, cit., *Il bronzeo silenzio [Das eherne Schweigen]*, vv. 9-10, p. 85.

⁷⁸⁴ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., § 44. *Esserci, apertura e verità*, p. 259.

⁷⁸⁵ Eraclito, *op. cit.*, *Della conoscenza*, Fr. 77 (DK 22 B 116), p. 139.

⁷⁸⁶ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., § 44. *Esserci, apertura e verità*, p. 258.

⁷⁸⁷ Cfr. Orazio, *Odi*, *Carme I*, 37, vv. 27-28 [*ut atrum / corpore conbiberet venenum*] – traduzione mia]

⁷⁸⁸ Antico Testamento, *Ecclesiastico*, 22,12, cit. in A. Schopenhauer, *Parerga e paralipomena*, cit., vol. I, *Aforismi sulla saggezza della vita*, cap. II, *Di diò che uno è*, p. 462.

⁷⁸⁹ Il mitico cacciatore greco che venne sbranato dalla sua stessa muta di cani [NdA].

⁷⁹⁰ Si rammenti, qui, il tema dello "scire nefas" (il sapere proibito) oraziano (contenuto nel *Carme I* delle *Odi*, cit.) [NdA].

pertanto, abbiamo *dovuto* e *voluta* onorare il nostro particolare compito, quello – cioè – di analizzare perspicuamente cosa sia la *Sofferenza* e cosa sia la *Compassione* (in riferimento, qui, a Schopenhauer e Nietzsche). Il quale compito, credo, è stato adempiuto con serietà e rigore, nonché con pura e vivace passione per una ricerca individuale onesta e verace.

Dismettiamo dunque questo umile timore e, come suggerisce anche lo stesso acuto Pavese – allorché afferma nuovamente che «si ha pietà soltanto delle persone che di sé non ne hanno»⁷⁹² – scopriamo a poco a poco che l'autenticità dell'esistenza è questa stessa (gioiosa) sofferenza, e che questa “verità” implica l'interminabile «tentativo di una trasvalutazione di tutti i valori»⁷⁹³ dell'intera morale che ad essa consegue.

3.IL “MONDO” E LA “MONTAGNA”

ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὠπτή⁷⁹⁴

(Eraclito, *Dell'origine*)

Un'ultima metafora simbolica non sarà pleonastica per chiarire ancora una volta il senso e l'obiettivo di questo mio studio.

Laddove in Schopenhauer il pensatore della sofferenza si allontana dal mondo (il mercato) per salire alla montagna, l'*Übermensch* di Nietzsche (o meglio, colui che annuncia

⁷⁹¹ Simbolo filosofico – foriero di una di “speranza assurda” – dell'omonimo saggio camusiano [NdA].

⁷⁹² C. Pavese, *op. cit.*, p. 210.

⁷⁹³ Sottotitolo della postuma *Volontà di potenza* nietzscheana [NdA].

⁷⁹⁴ “*Via in alto via in basso una sola la medesima*”.

l'*Oltreuomo*, il suo «ospite degli ospiti»⁷⁹⁵: «l'*amico Zarathustra*»⁷⁹⁶) – colui «che viene dal monte»⁷⁹⁷; costui dalla montagna scende al mondo.

Questo movimento ancipite può diventare il simbolo della nostra tesi: i passi che i due pensatori compiono sono, in senso inverso, i medesimi – e ognuno di essi ha dovuto passare, tra atroci sofferenze ed infinite solitudini, dal luogo abbandonato...

4.PER UN'AUTENTICA FILOSOFIA MORALE

Chi ha pensato ciò che è più profondo ama ciò che è più vivo.

(Hölderlin, *Socrate e Alcibiade*)

Ed è proprio quell'adagio nietzscheano più volte citato – «Il dolore profondo rende nobili; esso divide» – il motivo attuale e reale del perché e del bisogno di questo pensiero critico sulla *Sofferenza* e sulla filosofia morale *toto genere*. Consco, consapevole e convinto che la filosofia non sia, come crede Schopenhauer, «teoretica sempre»⁷⁹⁸ (ovvero, come dice Russell, che essa «non ha nessuna utilità»⁷⁹⁹), bensì precipuamente parola viva e attiva – prima ancora che pratica di vita – e che compito vero del filosofo sia quello di «risolvere il problema del valore»⁸⁰⁰ e di «determinare la gerarchia dei valori»⁸⁰¹, ho cercato di dare il mio contributo (da buon discepolo “senza paura”) alla elaborazione di

⁷⁹⁵ F. W. Nietzsche, *Al di là del bene e del male – Preludio di una filosofia dell'avvenire*, cit., Epodo: *Da alti monti*.

⁷⁹⁶ *Ibidem*.

⁷⁹⁷ Euripide, *op. cit.*, p. 95.

⁷⁹⁸ A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., § 53, p. 301.

⁷⁹⁹ Bertrand Arthur William Russell, *I problemi della filosofia*, Feltrinelli, Milano 1970, p. 81.

⁸⁰⁰ F. W. Nietzsche, *Genealogia della morale- Uno scritto polemico*, cit., Prima dissertazione, “Buono e malvagio”, “buono e cattivo”, § 17, p. 44.

quella «trasvalutazione di tutti i valori»⁸⁰² urlata a gran voce da Nietzsche. Poiché, come scrisse giustamente il caro Schelling,

chi non perviene alla filosofia per questa via, segue gli altri e fa semplicemente ciò che essi fanno; senza sentire perché lo fanno⁸⁰³; se alla filosofia manca questo fondamento vivente [...] essa si perde in quei sistemi, nei quali gli artificiosi concetti [...] sono in netto contrasto con le forze della vita e la pienezza della realtà⁸⁰⁴; la filosofia ha il suo nome, da un lato, dall'amore, che è il principio che mette entusiasmo in ogni cosa, dall'altro da questa saggezza originaria, che è il suo termine proprio⁸⁰⁵; se la comprensione di quella rivelazione non scritta fosse dischiusa⁸⁰⁶, l'unico vero sistema [...] apparirebbe non già nel misero, raccogliuccio stato di alcuni concetti filosofici e critici, ma nel pieno splendore della verità e insieme della natura⁸⁰⁷.

È importante – non voglio stancarmi di ripeterlo – considerare la filosofia come “violenta” pratica di vita (seguendo il credo di Martinetti) e non come un comune mestiere compresso in un «letto di Procuste»⁸⁰⁸.

È fondamentale, a mio avviso, ricordare nuovamente queste parole di Nietzsche:

Lo studio di tutti i *filosofi a metà* [corsivo mio] è attraente soltanto per comprendere che costoro [...] si mettono subito a pensare dove è accademicamente il pro e contro [...] e che essi perciò sfuggono all'esigenza di ogni grande filosofia, che, in quanto totalità, dice sempre e soltanto: questo è il quadro di tutta la vita e qui impara il senso della tua vita; [...] leggi soltanto la tua vita e comprendi i geroglifici universali della vita universale⁸⁰⁹; è ben chiaro il motivo per cui i nostri pensatori accademici sono innocui; perché i loro pensieri crescono così *pacificamente* [corsivo mio] nella tradizione, proprio soltanto come un albero ha portato i suoi frutti; essi non incutono terrore, essi non scardinano e di tutto il loro affaccendarsi si potrebbe dire ciò che Diogene, dal canto suo, obiettò una volta che gli si facevano le lodi di un filosofo: “Che cosa ha da mostrare di grande, se da tanto tempo pratica la filosofia e non ha ancora *turbato* nessuno?”. Proprio così bisognerebbe scrivere sulla tomba della filosofia delle università: “Non ha mai turbato nessuno”.

[...] Ma se le cose nel nostro tempo stanno così, la dignità della filosofia è calpestata; sembra che essa sia diventata qualcosa di ridicolo o di indifferente: sicché a tutti i suoi veri amici incombe il dovere di rendere testimonianza contro questo equivoco o, per lo meno, di dimostrare che

⁸⁰¹ *Ibidem.*

⁸⁰² *Idem, L'anticristo – Maledizione del cristianesimo*, cit., § 62, p. 97.

⁸⁰³ F. W. J. von Schelling, *op. cit.*, p. 24.

⁸⁰⁴ *Ivi*, p. 29.

⁸⁰⁵ *Ivi*, p. 92.

⁸⁰⁶ Interessante analogia con il popolare aforisma di Blake – «Se le porte della percezione fossero purificate, tutto apparirebbe all'uomo come in effetti è, infinito» – che reca nuova linfa all'idea dell'unione di filosofia e vita; esse sarebbero una cosa sola [NdA].

⁸⁰⁷ *Ivi*, p. 93.

⁸⁰⁸ P. Martinetti, *Schopenhauer*, *op. cit.*, § VII, p. 109.

⁸⁰⁹ F. W. Nietzsche, *Schopenhauer come educatore*, cit., pp. 23-24.

soltanto quei falsi servitori e quegli indegni rappresentanti della filosofia sono ridicoli o indifferenti. [...] l'amore per la verità è qualcosa di terribile e di violento⁸¹⁰.

In questo caso, sì, ci uniamo fieramente al motto di Schopenhauer, al quale faccio seguire – simbolicamente – un pensiero prossimo e lungi al contempo del suo, allora, discepolo Nietzsche:

...noi vogliamo [...] considerare la vita filosoficamente, ossia nelle sue idee⁸¹¹; si chiami pure arbitraria, oziosa, fantastica tutta questa metafisica da artisti – l'essenziale in essa è che rivela già uno spirito che un giorno, sfidando ogni pericolo, prenderà posizione contro l'interpretazione e il significato *morale* dell'esistenza⁸¹².

5. “INTUS ET IN CUTE”⁸¹³

Eppure vedresti con gioia qualcosa che per te è doloroso?

(Euripide, *Baccanti*)

Ebbene, la convinzione di fondo, qui, è “semplicemente” questa: la *Sofferenza*, essendo negativa per natura e, quindi, schopenhauerianamente positiva e dinamica, è l'autentica *quidditas* dell'umano, la vera forza creativa, il puro *conatus*, l'instancabile ὄρεξις (“potente” desiderio volitivo), cristallina inquietudine filosofica, autentico essere dell'uomo come scopritore e scoperta – senso e significato – delle «nostre esperienze interiori» come

⁸¹⁰ *Ivi*, p. 101.

⁸¹¹ A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., § 54, p. 305.

⁸¹² F. W. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, cit., *Tentativo di autocritica*, § 5, p. 9.

⁸¹³ Persio, *Satire*, III, v. 30 [“Sotto e dentro la pelle” – traduzione mia] – Incipit delle due parti de *Le confessioni*, Op. cit., di Jean-Jacques Rousseau [NdA].

«un esperimento scientifico»⁸¹⁴. «*Gaudeamus igitur*»⁸¹⁵ del dolore e della sofferenza, poiché essi sono tutto ciò che siamo e abbiamo; e opponiamo al «trionfo della giustizia»⁸¹⁶ il “Trionfo della sofferenza”: «*allontanate il lutto femminile, e sopportate*»⁸¹⁷, dunque, poiché senza di essa non vi sarebbero neppure i veri momenti di “pienezza” nei quali il nostro essere comprende pienamente sé stesso. Così facendo, infatti, esso realizza il fine ultimo della sua esistenza – conoscere, soffrire e gioiosamente far soffrire.

La risposta al quesito di Dioniso è, pertanto, una sola: Sì.

Perché – non dimentichiamolo mai e poi mai – si fa sempre più certa quella terribile supposizione nietzscheana, secondo la quale

la vita potrebbe essere un esperimento di chi è volto alla conoscenza⁸¹⁸; *la vita è un mezzo di conoscenza*⁸¹⁹.

6. MORALE DELLE STELLE

Fintantoché continuerai a sentire le stelle come un “di sopra a te”, ti mancherà sempre lo sguardo dell’uomo della conoscenza.

(Nietzsche, *Al di là del bene e del male*)

⁸¹⁴ F. W. Nietzsche, *La gaia scienza – Idilli di messina*, cit., Libro quarto, af. 319. *Come interpreti delle nostre esperienze.*

⁸¹⁵ Prime parole dell’inno internazionale della goliardia e degli studenti universitari, il quale invita vivacemente a godere della vita in tutte le sue forme: *Gaudeamus igitur iuvenes dum sumus. / Post iucundam iuventutem / post / molestam senectutem / nos habebit humus!* [NdA].

⁸¹⁶ F. W. Nietzsche, *Genealogia della morale – Uno scritto polemico*, cit., Prima dissertazione, “Buono e malvagio”, “buono e cattivo”, § 14, p. 37.

⁸¹⁷ Archiloco, *Lirici greci*, op. cit., p. 71.

⁸¹⁸ F. W. Nietzsche, *La gaia scienza – Idilli di Messina*, cit., Libro quarto, af. 324, in M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., Esergo.

⁸¹⁹ *Ivi*, p. 287.

*Predestinata all'orbita stellare,
Del buio, o stella, che t'importa mai?*

*Ruota beata in questo nostro tempo!
La sua miseria ti sia estranea e lungi!*

*Del mondo più remoto è la tua luce:
La compassione sia per te peccato!*

Solo un comandamento: resta pura!⁸²⁰

⁸²⁰ Ivi, "Scherzo, malizia e vendetta" – Prologo in rime tedesche, 63. *Morale delle stelle*, p. 81.

BIBLIOGRAFIA

OPERE DI SCHOPENHAUER E NIETZSCHE

Arthur Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, edizione critica a cura di W. Freiherr von Löhneysen, 5 voll., Stuttgart-Frankfurt 1986.

Idem, *Il mondo come volontà e rappresentazione* (1818), Editori Laterza, Bari 1982.

Id., *Il fondamento della morale* (1840), Editori Laterza, Bari 2011.

Id., *Parerga e paralipomena* (1851), Adelphi, Milano 2012, vol. I.

Id., *Parerga e paralipomena* (1851), Adelphi, Milano 2012, vol. II.

Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Werke*, a cura di K. Schlechta, Frankfurt-Berlin-Wien 1879.

Idem, *La nascita della tragedia* (1872), Adelphi, Milano 2007.

Id., *Schopenhauer come educatore* (1876), Adelphi, Milano 1972.

Id., *Umano, troppo umano. Un libro per spiriti liberi* (1878), Adelphi, Milano 1965, vol. I.

Id., *Umano, troppo umano. Un libro per spiriti liberi* (1878), Adelphi, Milano 2013, vol. II.

Id., *Aurora – Pensieri sui pregiudizi morali* (1881), Adelphi, Milano 1984.

Id., *La gaia scienza – Idilli di Messina* (1882), BUR, Milano 2000.

Id., *Così parlò Zarathustra – Un libro per tutti e per nessuno* (1885), Adelphi, Milano 1968.

Id., *Al di là del bene e del male – Preludio di una filosofia dell'avvenire* (1886), BUR, Milano 2000.

Id., *Genealogia della morale – Uno scritto polemico* (1887), Adelphi, Milano 1984.

Id., *Crepuscolo degli idoli, ovvero Come si filosofa col martello* (1888), Adelphi, Milano 1994.

Id., *L'Anticristo – Maledizione del cristianesimo* (1888), Adelphi, Milano 2008.

Id., *Ecce homo – Come si diventa ciò che si è* (1888), Adelphi, Milano 2011.

Id., *Ditirambi di Dioniso e poesie postume (autunno 1888)*, Adelphi, Milano 1992.

Id., *La volontà di potenza – Tentativo di una trasvalutazione di tutti i valori* (1901), Bompiani, Milano 2013.

Id., *Mia venerata. Lettere d'amore*, L'orma editore, Roma 2013.

Id., *Poesie*, Acquaviva, Acquaviva delle Fonti 2005.

OPERE SU SCHOPENHAUER E NIETZSCHE

Alwin Diemer, *Schopenhauer und die moderne Existenzphilosophie*, Berlin 1920 in *Jarbuch der Schopenhauer-Gesellschaft*, Frankfurt 1912-1944, a cura di Paul Jakob Deussen.

Kuno Fischer, *Schopenhauers Leben, Werk und Lehre*, Heidelberg 1934.

Max Horkheimer, *Die Aktualität Schopenhauers*, 1961 in *Jarbuch der Schopenhauer-Gesellschaft*, cit.

Paul Thomas Mann, *Schopenhauer* in *La nobiltà dello spirito*, Mondadori, Verona 1953.

Piero Martinetti, *Schopenhauer*, Il melangolo, Genova 2005.

Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Schopenhauer come educatore*, Adelphi, Milano 1972.

Giuseppe Riconda, *Schopenhauer interprete dell'Occidente*, Mursia, Milano 1986.

Rüdiger Safransky, *Schopenhauer e gli anni selvaggi della filosofia*, TEA, Milano 2008.

Paolo Vincieri, *Discordia e destino in Schopenhauer*, Il Nuovo Melangolo, Genova 1998.

Lou Andreas-Salomé, *Friedrich Nietzsche in seinen Werken (Friedrich Nietzsche)*, SE, Milano 2009.

Ernst Bertram, *Nietzsche. Per una mitologia*, Il Mulino, Bologna 1988.

Gilles Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, Einaudi, Milano 2002.

Jacques Derrida, *Politiche dell'amicizia*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1995.

Martin Heidegger, *Nietzsche*, Adelphi, Milano 2013.

Karl Theodor Jaspers, *NIETZSCHE – Introduzione alla comprensione del suo filosofare*, Mursia, Milano 1996.

Karl Löwith, *Nietzsche e l'eterno ritorno*, Laterza, Bari 1975.

Paul Thomas Mann, *La filosofia di Nietzsche in Nobiltà dello spirito*, Mondadori, Verona 1953.

Domenico Venturelli, *Nobiltà e sofferenza*, Il Melangolo, Genova 2006.

ALTRE OPERE

A.A.V.V., *Pensieri indiani*, RCS Libri, Milano 2010.

Vittorio Alfieri, *Agamennone*, BUR, Milano 1994.

Archiloco, *Lirici greci*, Garzanti Editori, Milano 1990.

Aristotele, *Etica Nicomachea*, Rusconi Libri, Milano 1993.

Calderón de la Barca, *La vita è sogno*, Adelphi, Milano 2010.

Cesare Beccaria, *Dei delitti e delle pene*, Feltrinelli, Milano 1991.

William Blake, *Il matrimonio del cielo e dell'inferno*, SE, Milano 2003.

Napoleone Bonaparte, *Pensées*, Libraire Payot, Neuchatel 1915.

Edmund Burke, *Riflessioni sulla rivoluzione in Francia*, Ideazione Editrice, Roma 1998.

Albert Camus, *L'uomo in rivolta*, Bompiani, Milano 1981.

Caio Giulio Cesare, *Le guerre in Gallia*, Mondadori, Milano 1991.

Geoffrey Chaucer, *I racconti di Canterbury*, Mondadori, Milano 2012.

Samuel Taylor Coleridge, *La ballata del vecchio marinaio*, BUR, Milano 1988.

Confucio, *I dialoghi*, BIT, Milano 1996.

François- René de Chateaubriand, *Atala – René*, Garzanti, Milano 1999.

Benedetto Croce, *La mia filosofia*, Adelphi, Milano 2006.

René Descartes, *Meditazioni di filosofia prima [Meditazioni metafisiche]*, Editori Laterza, Milano 1997.

John Donne, *A selection of his poetry*, Penguin books, London 1966.

Fëdor Mihailovic Dostoëvskij, *I fratelli Karamàzov*, Mondadori, Milano 2009.

Ralph Waldo Emerson, *Condotta di vita*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli 2008.

Empedocle, *Frammenti e testimonianze*, Bompiani, Milano 2015.

Epitteto, *Manuale*, Garzanti, Milano 2012.

Eraclito, *Dell'Origine*, Feltrinelli, Milano 2012.

Euripide, *Baccanti*, Feltrinelli, Milano 2009.

William Faulkner, *L'urlo e il furore*, Mondadori, Milano 1980.

Ludwig Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, Feltrinelli, Milano 1960.

Jean de La Fontaine, *Favole*, BUR, Milano 1980.

Ugo Foscolo, *Le poesie*, Garzanti, Milano 1985.

Idem, Tutte le poesie, Rizzoli, Milano 1952.

Paul-Michel Foucault, *Sorvegliare e punire*, Einaudi, Torino 1976.

Andé Gide, *I sotterranei del vaticano*, Garzanti, Milano 1965.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vita di Gesù*, Editori Laterza, Roma-Bari 1994.

Martin Heidegger, *Essere e tempo*, Longanesi & C., Milano 1971.

Thomas Hobbes, *Elementi di legge naturale e politica*, Sansoni, Milano 2010.

Idem, Leviatano, BUR, Milano 2011.

Johann Christian Friedrich Hölderlin, *Iperione*, Feltrinelli, Milano 2013.

Idem, La morte di Empedocle, Garzanti, Milano 2013.

Id., Le liriche, Adelphi, Milano 2008.

David Hume, *Ricerca sull'intelletto umano*, Editori Laterza, Roma-Bari 2009.

Immanuel Kant, *La metafisica dei costumi*, Editori Laterza, Lecce 2013.

Søren Aabye Kierkegaard, *Timore e tremore*, BUR, Milano 1972.

Bernd Heinrich Wilhelm von Kleist, *Il principe di Homburg*, Garzanti, Milano 2005.

Milan Kundera, *L'insostenibile leggerezza dell'essere*, Adelphi, Milano 1985.

François de La Rochefoucauld, *Riflessioni o sentenze e massime morali*, BIT, Milano 1996.

Gottfried Wilhelm von Leibniz, *Saggi di teodicea – Sulla bontà di Dio, la libertà dell'uomo e l'origine del male*, BUR, Milano 1997.

Giacomo Taldegardo Francesco di Sales Saverio Pietro Leopardi, *Operette morali*, Garzanti, Milano 1984.

Idem, *Canti*, Modadori, Milano 1987.

Marco Anneo Lucano, *La guerra civile. Farsaglia*, Garzanti, Torino 1999.

Alessandro Francesco Tommaso Antonio Manzoni, *I promessi sposi*, Mondadori, Milano 1990.

Karl Heinrich Marx, *Elogio del crimine*, Nottetempo, 2007.

K. H. Marx - Friedrich Engels, *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma 1972.

Carlo Michelstaedter, *La persuasione e la rettorica*, Adelphi, Milano 1986.

Mimnermo, *Lirici greci*, Garzanti Editori, Milano 1990.

Yukio Mishima, *Confessioni di una maschera*, Feltrinelli, Milano 2013.

Idem, *Lezioni spirituali per giovani samurai*, Feltrinelli, Milano 2011.

Michel Eyquem de Montaigne, *SAGGI*, Bompiani, Milano 2013.

Thomas More, *L'Utopia*, Editori Laterza, Roma-Bari 2014.

Johann August Nauck, *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, Leipzig 1856.

Novalis [Georg Friedrich Philipp Freiherr von Hardenberg], *Inni alla notte – Canti spirituali*, Feltrinelli, Milano 2012.

Publio Ovidio Nasone, *Ars amatoria*, RCS Libri, Milano 1994.

Blaise Pascal, *Pensieri*, Bompiani, Milano 2003.

Cesare Pavese, *Il mestiere di vivere*, Rizzoli, Torino 1956.

Platone, *Fedone*, Bompiani, Milano 2011.

François Rabelais, *Gargantua e Pantagruete*, Einaudi, Torino 1993.

David Riesman, *The lonely crowd – La folla solitaria*, Il Mulino, Bologna 2009.

Jean Nicolas Arthur Rimbaud, *Opere*, Mondadori, Milano 1975.

Jean-Jacques Rousseau, *Le confessioni*, Mondadori, Milano 1990.

Bertrand Arthur William Russell, *I problemi della filosofia*, Feltrinelli, Milano 1970.

Donatien Alphonse François de Sade, *Eugénie de Franval*, Sperling, Piacenza 1995.

Idem, *La filosofia nel boudoir ovvero I precettori immorali*, ES, Milano 2009.

Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, *Ricerche filosofiche sulla essenza della libertà umana*, Laterza, Bari-Roma 1974.

Carl Schmitt, *Le categorie del politico*, Il mulino, Bologna 1972.

William Shakespeare, *The complete works of William Shakespeare*, Oxford University Press, Oxford 1914.

Sofocle, *Edipo re*, Mondadori, Milano 1997.

Baruch Spinoza, *Etica*, Bompiani, Milano 1963.

Robert Louis Balfour Stevenson, *Il signore di Ballantrae*, Le edizioni mondiali, Milano 1964.

Max Stirner, *L'unico e le sue proprietà*, Adelphi, Milano 1979.

Publio Cornelio Tacito, *Annali (Ab excessu divi Augusti)*, BUR, Milano 1981.

Yamamoto Tsunetomo, *Hagakure – Il codice segreto dei samurai*, Einaudi, Pavia 2001.

Giuseppe Ungaretti, *Discorsetto del traduttore*, SE, Milano 2003.

Elio Vittorini, *Conversazioni in Sicilia*, BUR, Milano 1986.