

## Nietzsche, l'illuminismo e la felicità

### 1. *Due tradizioni antieudemonistiche*

Ai tedeschi della prima metà del suo secolo Nietzsche rimprovera di aver sviluppato un atteggiamento di ostilità nei confronti dell'illuminismo, che egli polemicamente ripropone come modello culturale da reinstaurare<sup>1</sup>. Ciò avviene al culmine di quella fase del suo pensiero in cui Nietzsche, com'è noto, si propone di elaborare egli stesso una propria, seppur peculiare, forma di illuminismo. Che non sempre la fedeltà nietzschiana ai valori illuministici sia adamantina è cosa su cui si tornerà tra breve. Ma sicuramente c'è un aspetto a proposito del quale questa adesione è venuta meno, ed è strano che la sterminata letteratura nietzschiana vi si sia poco soffermata<sup>2</sup>. Uno dei tratti peculiari dell'atteggiamento illuministico è l'eudemonismo. La felicità è uno degli obiettivi fondamentali dell'antropologia, dell'etica, della pedagogia

<sup>1</sup> F. Nietzsche, *Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile*, § 197, in Id., *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Berlin, de Gruyter, 1967-, V/1, pp. 171-72, trad. it. di F. Masini con il titolo *Aurora. Pensieri sui pregiudizi morali*, in *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Milano, Adelphi, 1964-2002, VI/1, pp. 141-42.

<sup>2</sup> La sola ricerca di respiro è la tesi di dottorato di U. Schneider, *Grundzüge einer Philosophie des Geistes bei Nietzsche*, Berlin, de Gruyter, 1983, seppure incentrata soprattutto su *Also sprach Zarathustra*. Di scarsa utilità è A. Gauß, *Nietzsches Theorie vom «Tode Gottes» und der Weg zur «Glückseligkeit»*, Budapest, Közélet Kiadó, 1999. Giustamente invece vi si sofferma recentemente con gran parte di un capitolo, seppure dal punto di vista della storia della cultura, D.M. McMahon, *Happiness: A History*, New York, Atlantic Monthly Press, 2006, trad. it. di A. Cristofori con il titolo *Storia della felicità*, Milano, Garzanti, 2007.

e della politica del Settecento: secondo i calcoli di Robert Mauzi, nel secolo XVIII furono scritte, solamente in Francia, una cinquantina di opere che hanno la felicità come oggetto specifico<sup>3</sup>. Viceversa non è difficile rintracciare un filone di polemica antieudemonistica nel periodo della cultura tedesca che Nietzsche accusa di sentimenti contrari all'illuminismo: le due diverse forme di rifiuto sono spesso interdipendenti. Ci si attenderebbe quindi che Nietzsche abbia in qualche modo riscattato il valore della felicità, in termini non troppo lontani da quelli della tradizione settecentesca. Ma non è così. Per quanto riguarda la nozione di felicità, egli non contrasta minimamente la tendenza del suo tempo e della sua nazione. Anzi, in lui sembrano convergere le due tradizioni che, con modalità differenti, avevano contribuito a costruire le argomentazioni fondamentali contro la felicità.

La prima di queste tradizioni affonda le sue radici nello stesso Settecento. Essa ha carattere *etico* e consiste nel vedere nella ricerca della felicità un ostacolo alla vita morale. L'obiettivo polemico di questa posizione è l'assimilazione di «felicità» e «piacere» che era stata riproposta alla fine del Seicento da Locke<sup>4</sup>. In Gran Bretagna questa identificazione andrà molto al di là dell'illuminismo, ricorrendo ancora nell'utilitarismo di Bentham e di Mill; ma è soprattutto in Francia che il piacere, cui la felicità sostanzialmente si riduce, viene reinterpretato in tutta la gamma delle sue varianti, dalla moderatezza del *sentiment agréable* di Voltaire alle versioni fisiologiche dei materialisti, fino all'estremismo del marchese di Sade. Nella interpretazione edonistica della felicità, la tradizione anglo-francese considera il piacere un'espressione della sensibilità che dipende necessariamente dalla natura, interna o esterna all'uomo: questa dipendenza non inficia tuttavia l'autonomia della morale, poiché la natura, che obbedisce a un principio di razionalità e di

<sup>3</sup> R. Mauzi, *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIIIe siècle*, Paris, Colin, 1960, riprod. Genève, Slatkine, 1979.

<sup>4</sup> J. Locke, *Essay Concerning Human Understanding*, II.XXI.42.

ordine, non si sottrae al controllo da parte dell'uomo, consentendo perfino, se si conoscono le leggi naturali, una *arithmétique des plaisirs*. L'assimilazione della felicità al piacere sensibile costituisce invece un problema per l'*Aufklärung* tedesca, nella quale il *Geist* viene tradizionalmente definito nella sua autonomia dal mondo naturale. Alla concezione sensibile della felicità il Settecento tedesco ne oppone dunque una intellettualistica, di chiara matrice leibniziana. Leibniz aveva infatti concepito la *Glückseligkeit* come percezione della perfezione, cioè dell'armonia delle parti – di una singola realtà o dell'intero universo – rispetto a uno scopo unitario<sup>5</sup>, e Wolff e i suoi molteplici seguaci non fecero che riformulare varianti di questa posizione. L'eudemonismo era in qualche modo salvato, a condizione di conseguire non dal piacere fisico, dipendente dalla natura, ma da una soddisfazione interiore, riconducibile allo spirito.

L'ambiguità di questa posizione – chiaramente rivelata dall'identificazione leibniziana della *Freude*, in cui consiste la felicità, con una *Lust* dell'anima – viene eliminata soltanto da Kant, il quale da un lato con l'opposizione tra autonomia ed eteronomia morale rende rigorosa l'esigenza che il soggetto morale sia indipendente dalla natura, d'altro lato rivendica il carattere sensibile della felicità, denunciando espressamente l'infondatezza di una sua derivazione stoica o neostoica dalla virtù. La ricerca della felicità diventa pertanto problematica in una prospettiva rigorosamente morale e, malgrado Kant tenti di salvare la compatibilità di felicità e virtù (il sommo bene) attraverso improbabili postulati della ragion pratica, la strada verso un più completo antieudemonismo è ormai aperta. Fichte, Schelling e Hegel non fanno che radicalizzare la contraddizione tra autonomia morale (o etica) ed eteronomia dei processi felicitativi, affermando che la piena realizzazione della prima passa necessariamente attraverso la negazione dei secondi. Fichte chia-

<sup>5</sup> G.W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, a cura di C.I. Gerhardt, Berlin, Weidmann, 1875-90, riprod. Hildesheim, Olms, 1965, VIII, p. 86.

risce che il sommo bene «non ha affatto due parti, ma è affatto semplice», poiché «soltanto ciò che è buono rende felici»<sup>6</sup>. Schelling e Hegel, giocando sull'etimologia tedesca, opporranno l'autonomia della «beatitudine» (*Seligkeit*) all'eteronomia della «felicità» (*Glückseligkeit*), che dipende dal *Glück*, cioè dalla fortuna e dalla sorte<sup>7</sup>.

Se molti intellettuali dell'età di Goethe condividono questa condanna *etica* della felicità in nome dell'autonomia dello spirito, i primi decenni dell'Ottocento vedono affermarsi un secondo modello di argomentazione filosofica, a carattere prevalentemente *metafisico*, che, pur non essendo contro la felicità, ha comunque un effetto antieudemonistico. A differenza della tradizione morale, questo indirizzo non esclude una tendenziale interpretazione della felicità in termini edonistici, ponendosi in linea sia con la tradizione sensistica del Settecento, sia con il nascente naturalismo positivista. Tuttavia, sulla base di una concezione pessimistica della realtà, viene negata la possibilità di realizzare una vita felice e lo sforzo che gli uomini sostengono per conseguirla appare un'aspirazione legittima ma inane. Il campione riconosciuto di questo modo di pensare è Schopenhauer. Nel «mondo della rappresentazione» non si pone il problema dell'autonomia, esclusa dalla rete di connessioni causali in cui è impigliato il soggetto fenomenico, e la felicità sensibile è legittimata come fine naturale del-

<sup>6</sup> J.G. Fichte, *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, in Id., *Sämtliche Werke*, a cura di I. Fichte, Berlin, de Gruyter, 1945-46, VI, p. 299, trad. it. di M. Marroni con il titolo *La missione del dotto*, Pordenone, Edizioni Studio Tesi, 1991, pp. 16-17 (trad. modificata).

<sup>7</sup> F.W.J. Schelling, *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus*, in Id., *Werke. Historisch-kritische Ausgabe*, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog, 1982-, I/III, p. 92, trad. it. di G. Semerari con il titolo *Lettere filosofiche su dogmatismo e criticismo*, Roma - Bari, Laterza, 1995, p. 58. Cfr. anche *System des transzendentalen Idealismus*, in *Werke*, cit., I/IX, p. 280, trad. it. di M. Losacco con il titolo *Sistema dell'idealismo trascendentale*, Roma - Bari, Laterza, 1990, p. 253; G.W.F. Hegel, *Philosophische Propädeutik*, in Id., *Sämtliche Werke*, a cura di H. Glockner, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog, 1927-64, III, p. 53, trad. it. di G. Radetti con il titolo *Propedeutica filosofica*, Firenze, Sansoni, 1951, pp. 31-32.

la volontà di vita che tutti gli esseri condividono. Ma la manifestazione della volontà noumenica nella individualità del fenomeno ha due conseguenze eudemonisticamente negative: le sue oggettivazioni nel mondo della rappresentazione, essendo finite, da un lato non possono soddisfare l'infinita aspirazione della volontà noumenica e, dall'altro, sono destinate a contendersi le condizioni spazio-temporali della loro realizzazione individuale in una continua competizione. Volontà insoddisfatta e conflitto permanente implicano pertanto perpetua sofferenza e infelicità<sup>8</sup>. L'esito antieudemonistico e antiedonistico è però evidenziato soprattutto dalla conseguente morale ascetica proposta da Schopenhauer, la quale vede nella negazione della vita, e quindi anche del piacere positivo, l'unico strumento per conseguire la liberazione dalla sofferenza.

Schopenhauer fece scuola, dando origine a un vero e proprio movimento pessimistico ottocentesco. Due suoi seguaci hanno tuttavia particolare rilevanza per il loro rapporto con Nietzsche. Il primo è il «divino» Wagner, che del pessimismo schopenhaueriano fornisce la versione poetico-musicale. Il contenuto filosofico che, insieme alla musica e alla poesia, entra a far parte del *Gesamtkunstwerk* è un distillato di pessimismo metafisico. Nell'*Anello del Nibelungo* si snoda il lento, complicato quanto vano affaccendarsi di dèi, semidèi ed eroi attorno a un simbolo della potenza che porta tutti alla rovina, in un circolare divenire senza senso delle cose. In *Tristano e Isotta* l'eredità schopenhaueriana è ancora più evidente nel rispecchiarsi del dualismo della *Welt* in un mondo del «giorno», dove, come avviene sul piano fenomenico, gli individui sono definiti da relazioni apparentemente oggettive e razionali, e un mondo della «notte», dove regna la forza irrazionale della passione,

<sup>8</sup> A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, §§ 27 e 56-57, in Id., *Sämliche Werke*, a cura di P. Deussen, München, Piper, 1911-33, I, pp. 174-78, 363-68, trad. it. di A. Vigliani con il titolo *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Milano, Mondadori, 1989, pp. 224-27, 436-42.

la vera sorgente della vita, che però sconvolge tutto e tutto porta alla catastrofe<sup>9</sup>. Sul piano filosofico, invece, il continuatore più ingombrante del pessimismo schopenhaueriano è sicuramente Eduard von Hartmann, che, subendo una forte influenza da parte dell'idealismo (soprattutto dell'ultimo Schelling), ne accentua il carattere metafisico. La sofferenza che connota il mondo non è solo il risultato dell'oggettivazione della volontà nell'individuo, ma nasce dal processo stesso dell'Inconscio, il principio assoluto, l'Uno-tutto in cui si risolve il reale. Esso infatti viene contrastato e frustrato dal progressivo sviluppo della coscienza, palesatasi come «un'intuizione data dal di fuori» che la volontà inconscia non «vuole», ma neppure riesce a negare<sup>10</sup>. Altrettanto «cosmico-universale» è il processo di salvazione, che non può essere affidato – come vorrebbe Schopenhauer – a un'impossibile negazione della volontà assoluta da parte degli stessi individui che ne sono manifestazione, ma consiste nel progressivo emanciparsi della coscienza, del pensiero intellettuale, dalla volontà inconsapevole. Lo sviluppo della coscienza dissolve tuttavia progressivamente l'illusione che si possa conseguire la felicità, scopo naturale della potenza affermativa della volontà: quando il processo di disvelamento è completato, la volontà non ha più ragione di essere e si consuma la fine della realtà e della storia. In questo processo, che si svolge all'interno della dinamica universale tra inconscio e conscio, gli individui possono far poco. Il loro compito quindi non è quello – impossibile – di contrastare lo sviluppo della volontà inconscia, ma quello di dire di sì alla vita, attendendo che proprio dal corso del mondo emergano le contraddizioni che vi porranno fine: «infatti solo nel completo abbandono alla vita e ai suoi dolori, non nella rinuncia e nel ritiro personali si può fare qualcosa per il processo»<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Cfr. A. Magris, *Nietzsche*, Brescia, Morcelliana, 2003, pp. 49-51.

<sup>10</sup> E. von Hartmann, *Philosophie des Unbewussten*, 4ª ed. Berlin, Dunkers Verlag, 1872, pp. 404-405.

<sup>11</sup> von Hartmann, *Philosophie des Unbewussten*, cit., p. 748.

## 2. Felicità e tragedia

Per Wagner Nietzsche, come è noto, ebbe in un primo momento un'ammirazione sconfinata, attendendosi dalla sua musica la rinascita della tragicità greca. Di von Hartmann invece – la cui *Philosophie des Unbewussten* aveva letto sin dalla sua pubblicazione, nel 1869 – parlò sempre con disprezzo. Per quanto non manchino alcuni punti di contatto, l'avversione è in parte motivata dal fatto che nel suo eclettismo von Hartmann recuperava qualcosa del panlogismo hegeliano e quindi, agli occhi di Nietzsche, appariva un «filisteo culturale», uno di quegli intellettuali che davano della realtà un'interpretazione appagante, in consonanza con i fasti celebrati dal neorisorto Reich tedesco<sup>12</sup>. Per quanto parli di sofferenza universale e di «processo del mondo» verso la negazione della volontà, egli è un «parodista filosofico» che cavalca la tigre schopenhaueriana del momento, ma non fa sul serio. Il pessimismo viene inserito in una filosofia della storia che dà un senso a tutto, rassicurando la mentalità borghese nelle sue piccole paure e piccole aspirazioni alla felicità: anche la lotta di emancipazione della coscienza dall'inconscio, non impegnando l'individuo, ridotto a elemento della massa, garantisce «una sistemazione praticamente comoda della patria terrena, che guardi cautamente al futuro»<sup>13</sup>. Schopenhauer è invece, almeno in un primo momento, il vero «educatore», colui che ha saputo mostrare quella tragica realtà della

<sup>12</sup> Cfr. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente. Sommer 1872 bis Ende 1874*, in *Werke*, cit., III/4, p. 258, fr. 29 [53], trad. it. di G. Colli e C. Colli Staude con il titolo *Frammenti postumi 1869-1874*, in *Opere*, cit., III/3.II, p. 251.

<sup>13</sup> Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, in *Werke*, cit., III/1, pp. 309-20, qui p. 318, trad. it. di S. Giametta con il titolo *Utilità e danno della storia per la vita*, in *Opere*, cit., III/1, pp. 332-44, qui p. 342. Cfr. anche *Nachgelassene Fragmente. Sommer 1872 bis Ende 1874*, cit., pp. 254-58, 266, fr. 29 [51], 29 [52], 29 [66], trad. it. cit., pp. 247-51, 259-60. A proposito del giudizio di Nietzsche su von Hartmann nella seconda *Inattuale*, cfr. J. Salaquarda, *Studien zur Zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung*, «Nietzsche-Studien», XIII, 1984, pp. 1-45, in particolare pp. 30-45.

sofferenza, che Nietzsche, da filologo, ritrova innanzitutto nel mondo greco. *Die Geburt der Tragödie* è la prima testimonianza della sua adesione alla corrente metafisica dell'antieu demonismo tedesco e pone una pesante ipoteca iniziale sulla possibilità di giustificare una concezione edonistica della felicità.

La tesi di Schopenhauer, secondo cui la volontà noumenica si frange nella molteplicità del mondo fenomenico, con tutta la catena di sofferenza che ne consegue, è condensata da Nietzsche nella figura di Dioniso Zagreo. Lo smembramento del dio – fatto a pezzi dai Titani per impedirgli di sottrarre la sovranità al padre Zeus – rappresenta la frantumazione dolorosa dell'unità originaria nel *principium individuationis* e costituisce la «causa prima di ogni sofferenza»<sup>14</sup>. A Mida, che lo interroga su quale sia la cosa più desiderabile per l'uomo, Sileno, educatore di Dioniso, risponde: «Non essere nato, non essere, essere niente. Ma la cosa in secondo luogo migliore per te è: morire presto»<sup>15</sup>. La sostanza della metafisica negativa di Schopenhauer è conservata, ma in una forma funzionale a esiti diversi<sup>16</sup>. La distinzione tra il nucleo eterno delle cose e il mondo apparente non implica la contrapposizione kantiana tra fenomeno e noumeno. Come dimostrano i frammenti inediti coevi alla *Geburt*, l'Uno primordiale (*das Ur-Eine*) e la molteplicità fenomenica sono due aspetti che si compenetrano indissolubilmente in una concezione che presenta più accenti romantici che reminescenze kantiane. Da un lato non esiste una dimensione puramente noumenica della volontà, la quale è già «una forma dell'apparenza»<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, in *Werke*, cit., III/1, p. 68, trad. it. di S. Giametta con il titolo *La nascita della tragedia*, in *Opere*, III/1, p. 72.

<sup>15</sup> Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, cit., p. 31, trad. it. cit., pp. 31-32.

<sup>16</sup> Cfr. F. Decher, *Nietzsches Metaphysik in der Geburt der Tragödie im Verhältnis zur Philosophie Schopenhauers*, «Nietzsche-Studien», XV, 1986, pp.110-26.

<sup>17</sup> Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente. Herbst 1869 bis Herbst 1872*, in *Werke*, cit., III/3, p. 211, fr. 7 [167], trad. it. di G. Colli e C. Colli Stauder con titolo *Frammenti postumi 1869-1874*, in *Opere*, cit., III/3.I, p. 207.

D'altro lato, la contraddizione non si limita al mondo della coscienza rappresentativa, ma investe l'«essenza intima delle cose»<sup>18</sup> – anche se Nietzsche non riconosce questo punto di convergenza con von Hartmann<sup>19</sup>. L'individuazione è «il martirio del dio», il quale ne sperimenta su se stesso i dolori<sup>20</sup>.

Queste differenze rispetto all'impianto di *Die Welt* implicano un esito del pessimismo di Nietzsche diverso rispetto a Schopenhauer. Nietzsche continua a parlare di «illusione» della realtà fenomenica, ma è ovvio che l'intrinsecità di quest'ultima con l'essere in sé le assegna uno *status* ontologico non influente sulla sua redenzione. Analogamente il fatto che la contraddizione e la sofferenza non siano i cascami di un processo di depauperamento nel passaggio dalla dimensione della realtà «vera» a quella dell'illusione «fenomenica» dell'intelletto lascia presagire una diversa valutazione della stessa negatività. Malgrado il detto di Sileno, non si tratta di negare la realtà stessa, ma solo di ritrovare l'unità originaria all'interno della stessa frammentazione. Nel mito antico Apollo raccoglie le membra di Zagreo, Atena ne porta il cuore ancora pulsante a Zeus, che lo inghiotte rigenerando Dioniso nella sua integrità. Il mito non rappresenta soltanto lo smembramento, la frantumazione sofferente dell'uno nei molti, ma anche la rinascita, la fine dell'individuazione. Si deve andare al di là delle mutevoli forme individuali per acquisire il sentimento della «misteriosa unità originaria»<sup>21</sup>. La sofferenza si attenua e diviene possibile una sorta di «consolazione metafisica» che non esclude un sentimento di piacere: attraverso l'annullamento della dimensione individuale l'uomo può divenire «una cosa sola con l'incommensurabile gioia

<sup>18</sup> Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, cit., p. 99, trad. it. cit., p. 105.

<sup>19</sup> Cfr. von Hartmann, *Philosophie des Unbewussten*, cit., p. 626, dove si legge che «non c'è nessun altro soggetto del sentire il dolore e il piacere che l'Inconscio Uno-tutto».

<sup>20</sup> Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente. Herbst 1869 bis Herbst 1872*, cit., p. 160, fr. 7 [61], trad. it. cit., p. 155.

<sup>21</sup> Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, cit., p. 26, trad. it. cit., p. 26.

originaria dell'esistenza». Non si tratta ovviamente di un piacere sensibile, ma piuttosto di una felicità cosmica, analoga alla *Seligkeit* postkantiana: «malgrado il timore e la compassione noi viviamo in modo felice, non come individui, ma in quanto siamo quell'unico vivente, con la cui gioia generativa siamo fusi»<sup>22</sup>. La versione sinfonica che Beethoven compone dell'inno schilleriano *An die Freude* è per Nietzsche l'esemplificazione di questo sentimento. È la felicità che può provare *sub specie aeternitatis* colui che riesce a perdere se stesso nel principio vitale originario:

un Dio, se si vuole, ma certo solo un Dio-artista assolutamente noncurante e immorale, che nel costruire come nel distruggere, nel bene come nel male, vuole sperimentare un eguale piacere e dispotismo, e che, creando mondi, si libera dall'oppressione della pienezza e della sovrabbondanza, dalla sofferenza dei contrasti in lui compressi<sup>23</sup>.

In questo modo «si rivela una felicità [*Seligkeit*] del conoscere il *dolore supremo*»<sup>24</sup>. Se il testo della *Geburt* sottolinea il momento del piacere che nasce dall'unità ricreata dalla creazione estetica, i frammenti preparatori insistono sulla convergenza tra piacere e sofferenza, che sin dall'origine sono presenti nell'essere<sup>25</sup>. La gioia estetica dell'unità non toglie la contraddizione, il piacere non toglie la sofferenza, ma consiste nel contemplarla esteticamente, ricreando un'armonica unità tra piacere e sofferenza. L'apollineo non sussiste senza il dionisiaco, ma lo trasfigura attraverso la creazione artistica: il «tragico» è «l'esplicazione apollinea del dionisiaco»<sup>26</sup>. Il piacere estetico non ha nulla a che vedere con quello edonistico.

<sup>22</sup> Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, cit., p. 105, trad. it. cit., p. 112.

<sup>23</sup> Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, cit., p. 11, trad. it. cit., p. 9.

<sup>24</sup> Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente. Herbst 1869 bis Herbst 1872*, cit., p. 125, fr. 5 [102], trad. it. cit., p. 118.

<sup>25</sup> Cfr. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente. Herbst 1869 bis Herbst 1872*, cit., pp. 67, 207, 210, 222, 224, fr. 3 [23], 7 [157], 7 [165], 7 [198], 7 [202], trad. it. cit., pp. 62, 204, 206, 218, 221.

<sup>26</sup> Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente. Herbst 1869 bis Herbst 1872*, cit., p. 200, fr. 7 [128], trad. it. cit., p. 197.

Con questa concezione «tragica» dell'esistenza Nietzsche conferma la sua adesione all'antieu demonismo metafisico, ma prende le distanze sia da Schopenhauer sia da von Hartmann. Sin dalla *Geburt* la rivalutazione del dionisiaco è pensata in funzione di «un istinto che parla in favore della vita»<sup>27</sup>. Nietzsche condivide con von Hartmann la critica alla volontà di morte di Schopenhauer – cui nel «Tentativo di autocritica» premesso all'edizione del 1886 rimprovererà lo stesso errore commesso dal Cristianesimo: l'ostilità alla vita – e la difesa della *Bejahung des Willens zum Leben*<sup>28</sup>. Ma con una grande differenza. Per von Hartmann la provvisoria accettazione della vita è lo strumento necessario per portare al collasso dell'inconscio e si iscrive quindi in un razionale «processo del mondo». Essa non ha nulla di tragico. Al contrario, fornisce a tutti quella che più tardi Nietzsche chiamerà la «grassa felicità della buona coscienza»<sup>29</sup>: per assecondare il processo del mondo l'uomo non deve far altro «che continuare a vivere come è vissuto, continuare ad amare ciò che ha amato, continuare a odiare ciò che ha odiato e continuare a leggere i giornali che ha letti»<sup>30</sup>. Viceversa, l'accettazione della vita invocata da Nietzsche comporta un ribaltamento in senso tragico della concezione della vita stessa, in modo che il piacere vitale sia esaltato in funzione non delle piccole convenienze personali – il *Glück* fortuito respinto da Schelling e da Hegel – ma del trionfo della forza primigenia, anche quando ciò comporti la distruzione dell'individuo. Viene sbarrata la strada verso ogni esito autenticamente pratico – sia la morale ascetica di Schopenhauer, sia l'invito hartmanniano a collaborare con il

<sup>27</sup> Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, cit., p. 13, trad. it. cit., p. 11.

<sup>28</sup> von Hartmann, *Philosophie des Unbewussten*, cit., p. 748.

<sup>29</sup> Nietzsche, *Die Götzen-Dämmerung, oder Wie man mit dem Hammer philosophiert*, in *Werke*, VI/3, p. 78, trad. it. di F. Masini con il titolo *Crepuscolo degli idoli ovvero Come si filosofa col martello*, in *Opere*, cit., VI/3, p. 79.

<sup>30</sup> Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, cit., pp. 311-12, trad. it. cit., p. 335.

processo del mondo – poiché l'unica azione redimente è la produzione artistica che consente di contemplare tragicamente la realtà.

Da questo vitalismo tragico consegue anche il più radicale antieudemonismo che differenzia Nietzsche da von Hartmann e Schopenhauer. Questi ultimi, come s'è visto, non negano in linea di principio il valore di una felicità connotata in maniera edonistica e utilitaristica, poiché per entrambi il processo felicitativo è espressione della primigenia volontà di vita. Paradossalmente la loro visione nichilistica nasce proprio dalla constatazione dell'impossibilità di realizzare la felicità, anche se le morali che ne traggono sono molto diverse. Invece, nella beatitudine cosmica lumeggiata da Nietzsche non c'è alcun posto per una felicità non «tragica», nella quale possano convergere edonismo e utilitarismo. Questa falsa felicità è infatti il risultato della dissoluzione della tragedia antica a causa di Euripide e di Socrate. Con essi il pessimismo metafisico, con cui i Greci coglievano naturalmente la contraddittorietà nell'essenza delle cose, viene soffocato da un nuovo ottimismo razionalistico che pervade tutti gli aspetti della vita umana. Una sorta di ottimismo *scientifico*, nato dal «socratismo logico», ritiene di poter risolvere ogni problema con i metodi della scienza, cui riconosce «la forza di una medicina universale»<sup>31</sup>. Ne consegue l'ottimismo *tecnologico* di poter dominare la natura: la consolazione metafisica è sostituita dal *deus ex machina*, inteso letteralmente come «il dio delle macchine e dei crogiuoli, vale a dire le forze degli spiriti della natura riconosciute e impiegate al servizio dell'egoismo superiore»<sup>32</sup>. All'amoralità della potenza del dionisiaco subentra l'ottimismo *etico* secondo cui con la conoscenza si consegue anche la virtù. Infine, la padronanza del sapere e della virtù, cioè della conoscenza teoretica e pratica dell'uomo, introduce all'ottimismo *eudemonologico*, fondato sulla perniciosa «dottrina

<sup>31</sup> Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, cit., p. 96, trad. it. cit., p. 102.

<sup>32</sup> Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, cit., p. 111, trad. it. cit., p. 118.

dell'identità (felicità = virtù = conoscenza)» che connota definitivamente la cultura alessandrina, ormai prefigurazione del mondo moderno<sup>33</sup>. La tragedia che coglieva la contraddizione della realtà con tutto il suo carico di sofferenza viene congedata come inutile e sostituita con la tranquilla «fede nella felicità di tutti» propria del razionalismo socratico.

### 3. Un illuminismo infelice

La prospettiva sembra mutare radicalmente nella fase intermedia della riflessione nietzschiana, compresa – accettando qui la periodizzazione generalmente accreditata – tra il 1876 e il 1882. Lasciando scivolare sullo sfondo i temi del tragico e del dionisiaco, Nietzsche sviluppa le potenzialità critiche della sua interpretazione dell'illuminismo, il cui carattere fondamentale, in parziale contrapposizione alla seconda *Inattuale*, è la rivalutazione di un «senso storico» che sveli la vera origine della morale tradizionale. Si tratta di ricostruire «genealogie» – secondo una terminologia posteriore – che mostrino come i valori tramandati abbiano radice in fattori che hanno poco di ideale e molto di istintivo, di «umano, troppo umano». Sotto la temporanea influenza della scienza positivista, anche attraverso la mediazione di Paul Rée, Nietzsche riserva molta attenzione al modello delle scienze della natura, privilegiando la spiegazione causale, in termini meccanicistici, e interpretando i comportamenti umani in chiave naturalistica. La «genealogia» si traduce spesso in una sorta di «fisiologia» e di «storia dell'evoluzione degli organismi e dei concetti», in cui l'assimilazione del mentale al fisico promuove

<sup>33</sup> Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente. Anfang 1888 bis Anfang Januar 1889*, in *Werke*, cit., VIII/3, p. 69, fr. 14 [99] (*Wille zur Macht*, 437), trad. it. di S. Giametta con il titolo *Frammenti postumi. 1888-1889*, in *Opere*, cit., VIII/3, 67. Cfr. anche p. 61, fr. 14 [92], trad. it. cit., p. 59; pp. 63-64, fr. 14 [94], trad. it. cit., pp. 60-61; pp. 102-104, fr. 14 [129], trad. it. cit., pp. 100-102.

una «chimica delle idee e dei sentimenti» che non lasci nulla all'assiologia spiritualistica – metafisica, religiosa o artistica che sia<sup>34</sup>.

Tra le affinità che intercorrono tra l'«illuminismo» di Nietzsche e la tradizione settecentesca cui egli dice di ispirarsi vi è sicuramente la maggiore considerazione di cui sono fatti oggetto la corporeità rispetto allo spirito, l'aldiquà rispetto all'aldilà, l'analisi delle condizioni reali dell'esistenza rispetto alle costruzioni ideali e normative<sup>35</sup>. Questi aspetti, che diventeranno un punto fermo della riflessione nietzschiana, suggerirebbero il recupero, rispetto alla *Geburt der Tragödie*, di un concetto di felicità più vicino ai termini naturalistici e sensibili nei quali esso era stato delineato nel Settecento, soprattutto francese e anglosassone. E difatti una delle «genealogie» riguarda l'origine dell'antieudemonismo nella morale tradizionale. Nei primordi della storia umana, quando si forma una coscienza etica che sacrifica l'individuo al tutto in vista della conservazione di una società ancora precaria, il solo piacere possibile è dato dal «godimento della crudeltà», tollerata come momento di trasgressione, come «la più antica gioia festiva dell'umanità». L'antropomorfismo religioso induce poi gli uomini a pensare che anche gli dèi si compiacciano della crudeltà e siano tanto più ben disposti nei confronti degli uomini quanto più li vedono soffrire. In questo modo la sofferenza appare come una «virtù» e il benessere come un «pericolo», mentre si consolida progressivamente nella coscienza comune un'atavica diffidenza verso la felicità<sup>36</sup>. Il carattere tendenzialmente individuale della felicità, inoltre, appare sospetto a una morale fondata sull'affermazione di regole generalizzanti e omologanti, le quali sono «di-

<sup>34</sup> Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches I*, in *Werke*, IV/2, p. 19, trad. it. di S. Giametta con il titolo *Umano, troppo umano, I*, in *Opere*, cit., p. 15.

<sup>35</sup> Cfr. L. Casini, *La riscoperta del corpo. Schopenhauer / Feuerbach / Nietzsche*, Roma, Edizioni Studium, 1990, in particolare pp. 273-310.

<sup>36</sup> Nietzsche, *Morgenröthe*, Af. 18, cit., pp. 26-28, trad. it. cit., pp. 20-22.

rette contro gli individui e non vogliono in alcun modo la loro felicità»<sup>37</sup>.

La critica al pregiudizio antieudemonistico non significa però che Nietzsche segua la tradizione dell'Illuminismo anche nel riconoscimento della felicità, del *Glück*, come finalità dell'uomo. Al contrario, proprio la grande tradizione francese, *in primis* Voltaire, è responsabile di questo errore, avendo fatto rinascere la convergenza socratica tra conoscenza, morale e felicità<sup>38</sup>. Infatti, ancorché ci sia una sorta di compiacimento nell'esercizio del sapere, la felicità non è l'obiettivo della scienza. Le scuole socratiche si posero un problema infondato e gravido di conseguenze nefaste quando si chiesero quale fosse «quella conoscenza del mondo e della vita nella quale l'uomo vive più felice», poiché in questo modo «la filosofia si separò dalla scienza» o, ancora peggio, impose alla scienza un compito non suo e le «legò le vene»<sup>39</sup>. Che ci sia un rapporto stretto tra veridicità e dolore, non solo nell'esperienza estetica del tragico di cui si parla nella *Geburt*, ma anche in quella espressamente epistemica delle procedure conoscitive, Nietzsche lo afferma chiaramente già nella terza *Inattuale*, indicandolo come un insegnamento fondamentale di Schopenhauer<sup>40</sup>. Ma ora la connessione perde la connotazione metafisica precedente, per tradursi nel disincanto metodologico della scienza positiva. La «verità», obiettivo della scienza, non è fatta per consolare gli uomini: al contrario, essa «dà di per sé sempre meno gioia e sempre più – con il gettare il sospetto su fonti di consolazione come la metafisica, la religione, l'arte – toglie

<sup>37</sup> Nietzsche, *Morgenröthe*, Af. 108, cit., p. 93, trad. it. cit., p. 75.

<sup>38</sup> Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, Af. 37, in *Werke*, V/2, p. 80, trad. it. di F. Masini con il titolo *La gaia scienza*, in *Opere*, cit., V/2, pp. 65-66.

<sup>39</sup> Cfr. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches I*, Af. 7, cit., p. 24, trad. it. cit., p. 19.

<sup>40</sup> Nietzsche, *Schopenhauer als Erzieher*, in *Werke*, cit., III/1, pp. 367-68, trad. it. di M. Montinari con il titolo *Schopenhauer come educatore*, in *Opere*, cit., III/1, pp. 396-97.

quella gioia»<sup>41</sup>: la felicità infatti è accresciuta non dalla «verità», ma dalle «cose immaginarie», che la scienza va dissolvendo<sup>42</sup>. Il riconoscimento di un valore residuale dell'arte, ormai privata della funzione conoscitiva, consiste primariamente nel fungere da correttivo felicitativo (insegnare a «prendere piacere all'esistenza») rispetto alla scienza, che è fatta di disagi e porta a conoscenze amare<sup>43</sup>.

Alla negazione del *Glück* come scopo della scienza si accompagnano del resto, anche nella fase intermedia del pensiero di Nietzsche, frequenti considerazioni limitative sulla possibilità di realizzare la felicità. Pur essendo in qualche misura conseguibile, la felicità umana è quantitativamente scarsa e qualitativamente negativa, essendo costituita da piccoli spazi faticosamente e precariamente conquistati sul terreno dell'infelicità: «proprio accanto al dolore del mondo, e spesso sul suo suolo vulcanico, l'uomo ha sistemato i suoi piccoli giardini di felicità»<sup>44</sup>. Ma soprattutto non è duratura, giacché si danno «*momenti felici*» ma non «*tempi felici*». Il pensare che la felicità possa rappresentare una stabile condizione futura nasce dall'illusione – ancora una «genealogia» – con cui l'uomo proietta sull'intera vicenda umana il ricordo ancestrale della gioia data, in tempi remoti, dal riposo serale dopo una giornata di caccia e di guerra. Ma la felicità non può durare anche perché «gli uomini vogliono sì desiderarla, ma non averla, e ogni individuo, quando gli giungono giorni buoni, impara addirittura a implorare affanno e miseria»<sup>45</sup>. Nietzsche si riconferma buon lettore di Schopenhauer, ma anche di Leopardi.

<sup>41</sup> Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches I*, Af. 251, cit., p. 213, trad. it. cit., p. 179.

<sup>42</sup> Nietzsche, *Morgenröthe*, Af. 7, cit., p. 17, trad. it. cit., p. 12.

<sup>43</sup> Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches I*, Af. 222, cit., pp. 187-88, trad. it. cit., pp. 156-57.

<sup>44</sup> Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches I*, Af. 591, cit., p. 351, trad. it. cit., p. 284.

<sup>45</sup> Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches I*, Af. 471, cit., p. 311, trad. it. cit., p. 256.

La discrepanza tra questa svalutazione della felicità e l'appello ai valori illuministici deriva ovviamente dall'assoluta peculiarità dell'«illuminismo» di Nietzsche. In comune con l'illuminismo del Settecento egli ha sicuramente la *pars destruens*, cioè la critica alla tradizione, soprattutto metafisica. Ma in lui rimane molto più inconsistente la *pars construens*, che nella filosofia settecentesca, pur fondandosi su un'ingenua fiducia nella ragione umana, si avvaleva di una precisa strumentazione categoriale. È vero che in questo periodo anche in Nietzsche ricorre la rivalutazione della conoscenza scientifica, alla quale soltanto è ora attribuito il carattere di «pensiero rigoroso», in contrapposizione alla natura «simbolica» dell'arte e della metafisica<sup>46</sup>. Ma in realtà, questo rigore non viene mai tradotto nella formulazione di specifiche procedure di ricerca che conducano a risultati positivi. La disciplina della scienza si limita alla funzione negativa della critica; anzi, a poco a poco l'aspetto critico, di per sé privo di contenuti propositivi, viene assolutizzato e trasformato nell'unico contenuto della scienza, la cui funzione si risolve appunto nel procedere a una continua negazione. Da strumento del metodo scientifico, la critica ne diventa risultato. La dissoluzione di singole verità fondate sulla tradizione – cioè la genealogia delle singole «convinzioni» – non prepara la formulazione di nuove verità, ma approda al valore in sé del cambiare sempre convinzione, della negazione di qualsiasi verità oggettiva. «Il serpente che non può disquamarsi perisce. Così pure gli spiriti ai quali si impedisce di mutare le loro idee: cessano di essere spiriti»<sup>47</sup>. Poco alla volta il metodo causale, dapprima ritenuto fondamentale, viene

<sup>46</sup> Cfr. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches I*, Aff. 3 e 8, cit., pp. 21-25, trad. it. cit., pp. 16-19.

<sup>47</sup> Nietzsche, *Morgenröthe*, Af. 573, cit., p. 334, trad. it. cit., p. 268; cfr. *Menschliches, Allzumenschliches I*, Aff. 629, 632 e 637, cit., pp. 366-67, 370, 374, trad. it. cit., pp. 296-98, 300, 303-04; *Menschliches, Allzumenschliches II*, Af. 333, in *Werke*, IV/3, p. 336, trad. it. di S. Giametta con il titolo *Umano, troppo umano II*, in *Opere*, cit., p. 262; *Morgenröthe*, Af. 56, cit., pp. 53-54, trad. it. cit., pp. 43-44.

relativizzato; la scienza del positivismo diviene una incrostazione fideistica da superare e l'impostazione materialistico-meccanicistica la dimostrazione che la scienza costituisce un «pregiudizio»<sup>48</sup>. La conoscenza, al pari della vita che è il suo oggetto, viene concepita come un processo di continuo autosuperamento; il pensiero come una perpetua guerra con se stessi<sup>49</sup>.

Ma la fluidificazione del metodo non fa che rispecchiare la fluidità dell'oggetto della conoscenza: non esiste un solo metodo scientifico, in quanto non esiste una realtà oggettiva che attenda di essere spiegata<sup>50</sup>. La scienza non deve «spiegare» in base a una presunta oggettività causale, ma «descrivere» utilizzando concetti di cose che non esistono, come linee, superfici, corpi, atomi, cioè immagini create a misura dell'uomo<sup>51</sup>. La parvenza diventa una dimensione ineludibile, che la stessa scienza, lungi dal dissolvere, deve preservare<sup>52</sup>. Non si deve dimenticare che il prospettivismo, che costituisce un elemento costante del Nietzsche maturo, non è tematizzato soltanto a partire dal noto aforisma 12 della terza parte di *Zur Genealogie der Moral*, ma è già chiaramente espresso, insieme al connesso tema della interpretazione infinita, in *Die fröhliche Wissenschaft*<sup>53</sup>. Con

<sup>48</sup> Cfr. Nietzsche, *Morgenröthe*, Af. 121, cit., p. 113, trad. it. cit., p. 93; *Die fröhliche Wissenschaft*, Af. 347, cit., pp. 263-64, trad. it. cit., p. 211-12; Af. 373, pp. 306-08, trad. it. cit., pp. 252-53.

<sup>49</sup> Cfr. Nietzsche, *Morgenröthe*, Af. 554, cit., p. 328, trad. it. cit., pp. 263-64; Af. 370, p. 246, trad. it. cit., p. 201.

<sup>50</sup> Cfr. Nietzsche, *Morgenröthe*, Af. 432, cit., p. 270, trad. it. cit., p. 216; *Die fröhliche Wissenschaft*, Af. 57, cit., pp. 97-98, trad. it. cit., p. 78.

<sup>51</sup> Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, Af. 112, cit., pp. 150-51, trad. it. cit., pp. 122-23.

<sup>52</sup> Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, Af. 54, cit., pp. 90-91, trad. it. cit., pp. 75-76.

<sup>53</sup> Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, Af. 374, cit., pp. 308-09, trad. it. cit., pp. 253-54. Non sembra accettabile il recente tentativo compiuto da B. Leiter, *Perpectivism in Nietzsche's Genealogy of Morals*, in *Nietzsche, Genealogy, Morality. Essays on Nietzsche's Genealogy of Morals*, a cura di R. Schacht, Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, 1994, pp. 334-57, di vedere nel prospettivismo nietzschiano semplicemente una forma di gnoseologia empiristica nella quale un fecondo pluralismo epistemologico non esclude l'esistenza di interpretazioni gnoseologicamente

quest'opera l'illuminismo di Nietzsche ha concluso la sua parabola e perviene al definitivo depotenziamento della scienza, sostituita da una conoscenza prospettica che ha la sua radice nel concetto fondamentale del pensiero nietzschiano, giunto anch'esso a maturazione nella fase illuministica: la volontà di potenza, già prefigurata sin dalla *Geburt der Tragödie* attraverso la teorizzazione del dionisiaco. L'eliminazione del carattere oggettivo della realtà apre la strada alla creazione di orizzonti infiniti, giustificati dalla dinamica degli istinti, dalle esigenze del corpo e quindi, in ultima istanza, dalla volontà di potenza che vive nella molteplicità delle loro forme<sup>54</sup>. La scienza torna in questo modo a convergere con l'arte e con la poesia, dalle quali le divideva dapprima il «rigore scientifico», per vedere nel mondo un «poema da noi inventato»<sup>55</sup>. La terminologia scientifica, e a volte espressamente fisiologica, cui Nietzsche fa spesso ricorso nel periodo intermedio, rivela la sua funzione di mero

privilegiato. Sicuramente, come sostiene anche M. Clark, *Nietzsche on Truth and Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, non tutte le interpretazioni sono equivalenti: ma non nel senso che alcune garantiscano un maggior grado di oggettività conoscitiva, bensì nel senso che alcune meglio rispondono all'esigenza di una totale accettazione della vita. Questo non significa però che, come vuole una linea interpretativa che fa capo a A. Danto, *Nietzsche as Philosopher*, New York, MacMillan, 1965, il prospettivismo possa essere inteso in chiave pragmatistica (solo i valori introdotti soggettivamente danno senso alle cose e le interpretazioni valgono in base alla misura in cui «funzionano»). Il fondamento della superiorità di alcune interpretazioni non può risiedere nel soggetto, che viene da Nietzsche completamente decostruito (anche in una prospettiva pragmatistica), ma soltanto nel suo essere una migliore espressione della volontà di potenza, indipendentemente dai suoi contenuti specifici. Soltanto nel riconoscimento dell'originarietà della volontà di potenza, che assume spesso un carattere metafisico, si può riconoscere che la teoria della conoscenza di Nietzsche intende non perdere l'aggancio all'oggettività e conserva l'aspirazione a una verità irriducibile all'apparenza.

<sup>54</sup> Questa formulazione, già chiara nel periodo illuministico, trova notoriamente espressione in Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente. Herbst 1885 bis Herbst 1887*, in *Werke*, cit., VIII/1, p. 323, fr. 7 [60] (= *Wille zur Macht*, § 481), trad. it di S. Giametta con il titolo *Frammenti Postumi 1885-1887*, in *Opere*, cit., VIII/1, pp. 299-300.

<sup>55</sup> Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, Af. 301, cit., p. 220, trad. it. cit., p. 176.

linguaggio simbolico o metaforico, inteso a dare espressione a quella volontà di potenza che ha una radice assolutamente ineffabile<sup>56</sup>.

#### 4. Il ritorno di Dioniso

Nello pseudo-illuminismo di Nietzsche vengono progressivamente preparati (e in *Die fröhliche Wissenschaft* esplicitamente preannunciati) i presupposti della «filosofia del meriggio» che saranno illustrati a partire da *Also sprach Zarathustra*: volontà di potenza, dire sì alla vita, eterno ritorno, *amor fati*. Il periodo intermedio non co-

<sup>56</sup> Cfr. ad esempio P. Wotling, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris, PUF, 1995, in particolare pp. 88-94; G. Moore, *Nietzsche, Biology and Metaphor*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002. Di diverso avviso sono ovviamente coloro che ritengono che Nietzsche sia stato seriamente influenzato dai suoi studi sulla scienza contemporanea (in particolare la biologia), in modo da sviluppare una vera mentalità scientifica. Cfr. ad esempio C.U.M. Smith, *Clever Beasts Who Invented Knowing. Nietzsche's Evolutionary Biology of Knowledge*, «Biology & Philosophy», II, 1987, pp. 65-91; T.Z. Long, *Nietzsche's Philosophy of Medicine*, «International Study in Philosophy», XX, 1988, pp. 112-28; A.I. Tauber, *A Typology of Nietzsche's Biology*, «Biology and Philosophy», IX, 1944, pp. 25-44. Nella stessa direzione procedono coloro che, soprattutto in America, tendono a considerare Nietzsche in senso neokantiano, o perfino protoanalitico, in modo da riconoscere validità cognitiva al suo pensiero e interpretare come teorie scientifiche anche le sue dottrine filosofiche fondamentali. Cfr. G. Stack, *Geometry and Eternal Recurrence as a Cosmological Hypothesis. A Replay*, «International Study in Philosophy», XXI, 1989, pp. 37-40; P. Heckam, *The Role of Science in Human-all-too-human*, «Man and World», XXV, 1992, pp. 147-60; A. Moles, *Nietzsche Philosophy of Nature and Cosmology*, New York, Lang, 1990; S.P. Schwartz, *The Status of Nietzsche's Theory of the Will to Power in the Light of Contemporary Philosophy of Science*, «International Studies in Philosophy», XXV, 1993, pp. 85-92; R.L. Anderson, *Nietzsche's Will to Power as a Doctrine of the Unity of Science*, XXV, 1994, pp. 729-50; J.A. Snyder, *Nietzsche's Physiology*, «International Studies in Philosophy», XXVI, 1994, pp. 83-91; D.W. Goldberg, *Nietzschean Recurrence: The Science and the Moment*, «Auslegung», XX, 1995, pp. 1-10. Per una panoramica delle opere precedenti cfr. J. Wilcox, *Nietzsche's Epistemology: Recent American Discussions*, «International Studies in Philosophy», XV, 1983, pp. 67-77. Cfr. anche: B. Stiegler, *Nietzsche et la biologie*, Paris, PUF, 2002; R. de Almeida Pereira de Barros, *Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche: von «Menschliches, Allzumenschliches» bis «Also sprach Zarathustra»*, Parenga, Berlin, 2007.

stituisce quindi una frattura, una eliminazione del dionisiaco, ma un ponte per passare dal Dioniso dei greci a quello di Zarathustra, cioè da un dionisiaco puramente estetico, che si risolve nel momento contemplativo dell'arte, a un dionisiaco filosofico e pratico, che da un lato distrugge il mondo dei valori correnti e dall'altro costruisce un nuovo ideale di uomo futuro. Nella *Gaia scienza* la componente dionisiaca non solo si riaffaccia prepotentemente con il precisarsi del concetto di volontà di potenza, ma si rafforza, poiché viene meno l'equilibrio con l'elemento apollineo che costituiva una delle tesi della *Geburt*. Ma se le cose stanno così, il Nietzsche 'illuministico' non può maturare nei confronti della felicità un atteggiamento sostanzialmente diverso da quello del primo periodo. E questo è già chiaramente indicato dal *revirement* con cui Nietzsche verso la fine del periodo recupera, rivisto e corretto, il giovanile pessimismo metafisico che la svolta illuministica sembrava avere messo da parte. In *Menschliches, Allzumenschliches*, in consonanza con le genealogie positivisticheggianti, egli aveva respinto tanto il pessimismo quanto l'ottimismo, entrambi contrari alla oggettiva necessità dei processi naturali con cui si spiegava la vicenda umana<sup>57</sup>. Viceversa, in uno degli ultimi aforismi della *Fröhliche Wissenschaft* del 1882, come nella tarda prefazione al secondo volume di *Menschliches, Allzumenschliches* del 1886, la critica al pessimismo si stempera in un *distinguo*. Viene ora respinto solo il «pessimismo romantico» che, confondendo la propria infelicità personale con una legge che grava sull'universo (come aveva fatto Schopenhauer), soffre a causa dell'«impoverimento» della vita. Esso caratterizza l'uomo che ha bisogno di una «consolazione» (anche l'apollineo, cui nella *Geburt* spettava questa funzione consolatoria, viene dunque archiviato), di una prospettiva di salvezza (l'ascetica schopenhaueriana o la dottrina cristiana del dio salvatore, il «dio dei malati»), di una

<sup>57</sup> Cfr. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches* I, Af. 28, cit., pp. 44-45, trad. it. cit., pp. 36-37.

logica per razionalizzare il mondo (anche l'Illuminismo scolora nei languori romantici). I romantici come Schopenhauer «cercano riposo, quiete, placido mare, liberazione da se stessi attraverso l'arte e la conoscenza». Alla luce del nuovo peso che comincia ad assumere la nozione di volontà di potenza viene invece salvato il pessimismo tragico che partecipa alla lotta della vita e soffre con essa, ma per la sua «sovrabbondanza». È il pessimismo «classico» dei Greci, ora più espressamente denotato come «pessimismo dionisiaco». Esso è proprio di colui al quale «malvagità, assurdità, deformità appaiono in un certo senso permesse in conseguenza di uno straripamento di forze generatrici e fecondanti che può fare di ogni deserto una contrada fertile e ubertosa»<sup>58</sup>. Alla «dabbenaggine» del pessimismo nichilistico di Schopenhauer Nietzsche contrappone un pessimismo che accetta la vita e riconosce l'eterno ritorno delle cose, l'«ideale dell'uomo più tracotante, più pieno di vita e più affermatore del mondo, il quale non soltanto ha imparato a rassegnarsi e a sopportare ciò che è stato e che è, ma vuole riavere, per tutta l'eternità, tutto questo, *così come esso è stato ed è*, gridando insaziabilmente: *da capo...*»<sup>59</sup>.

Questa rivalutazione del pessimismo tragico o dionisiaco, incentrata sull'intreccio di dottrine come la volontà di potenza, l'accettazione della vita e l'eterno ritorno, condiziona fortemente la definizione del concetto di felicità. Sin da *Morgenröthe* Nietzsche aveva accostato la felicità al sentimento della potenza, ma il pur innegabile presupposto vitalistico era qui ancora spiegato con il carattere naturalistico che Nietzsche voleva imprimere al suo pensiero. Viceversa in *Der Antichrist* l'assimilazione della felicità alla volontà di potenza assume un carattere tragico-eroico, oltreché tendenzialmente metafisico. Il

<sup>58</sup> Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, Af. 370, cit., pp. 301-04, trad. it. cit., pp. 247-50. Cfr. anche *Menschliches, Allzumenschliches II*, cit., pp. 10-11, trad. it. cit., pp. 9-10.

<sup>59</sup> Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, Af. 56, in *Werke*, cit., VI/2, p. 73, trad. it. di F. Masini con il titolo *Al di là del bene e del male*, in *Opere*, cit., VI/2, p. 61-62.

sentimento di potenza che rende felici non è più l'appagante consapevolezza fisiologica della propria salute, ma la partecipazione alla dimensione agonistica e conflittuale in cui si esprime la vita universale. «Che cos'è la 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...»<sup>60</sup>. La vita, identificata con la volontà di potenza, comporta il «continuo superamento» di se stessa: è lotta e contraddizione, sopraffazione e sfruttamento<sup>61</sup>. Accettare la vita significa provare godimento, ovviamente non sensibile, anche di fronte a ciò che perisce e viene sacrificato, perfino quando siamo noi stessi a perire e a essere sacrificati. Il «carattere dionisiaco» consiste nell'«identificazione temporanea con il principio della vita»: esso richiede di «provar piacere di fronte all'annientamento di quanto vi è di più nobile» e contempla anche «la voluttà del martirio»<sup>62</sup>. Conseguenza della volontà di potenza e del dire di sì alla vita, la connessione tra felicità e sofferenza ha un rapporto ancora più evidente con la nozione dell'eterno ritorno, che di quelle prime due dottrine non è che la formulazione più concettuale. Se chi ama la vita deve amare il dolore (e l'eventuale sacrificio di sé) necessario per il continuo autosuperamento della volontà di potenza, chi giunge alla conoscenza dell'eterno ritorno dell'eguale comprende che la connessione necessaria di tutte le cose impedisce di volere il piacere

<sup>60</sup> Nietzsche, *Der Antichrist. Fluch auf des Christentum*, Af. 2, in *Werke*, cit., VI/3, p. 168, trad. it. di F. Masini con il titolo *L'Anticristo. Maledizione del Cristianesimo*, in *Opere*, cit., VI/3, p. 169.

<sup>61</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, in *Werke*, cit., VI/1, pp. 143-45, trad. it. di M. Montinari con il titolo *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, in *Opere*, VI/1, pp. 138-39; *Jenseits von Gut und Böse*, Af. 259, cit., pp. 217-18, trad. it. cit., pp. 176-78.

<sup>62</sup> Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente. Juli 1882 bis Winter 1883*, in *Werke*, cit., VII/1, pp. 344-45, fr. 8 [14], trad. it. di L. Amoroso e M. Montinari con il titolo *Frammenti postumi 1882-1884*, in *Opere*, cit., VII/1.1, p. 318. Cfr. anche *Götzen-Dämmerung*, cit., p.154, trad. it. cit., pp. 160-61.

senza la sofferenza. Da un lato «il piacere vuole se stesso, vuole l'eternità, vuole il ritorno, vuole il tutto-a-sé-eternamente-eguale», ma dall'altro tutte le cose sono «incatenate, intrecciate, innamorate»: non è quindi possibile discernere il piacere dal dolore e chi dice «di sì a un solo piacere», dice «di sì anche a tutta la sofferenza»<sup>63</sup>. Piacere e dolore sono «fattori concomitanti» e si devono volere entrambi, «se si vuole conseguire qualcosa»<sup>64</sup>. Ancora una volta, la felicità consiste nel conseguire una sorta di conoscenza *sub specie aeternitatis – sub specie vitae* – nella quale l'individuo si perde nel tutto. A differenza della *Geburt der Tragödie*, non si tratta però soltanto di una contemplazione estetica, quindi di una «illusione della illusione», bensì della «conoscenza pura» cui aspira l'uomo superiore. Ma questo era appunto l'atteggiamento di quel romanticismo alla Hölderlin in cui la metafisica (e conseguentemente anche la morale) poggiavano su un'ontologia del Tutto indispensabile per riconoscere all'individuo il suo infinito valore.

### 5. Un'etica eroica

Fondata su una visione del mondo improntata al pessimismo «dionisiaco», la polemica nietzschiana contro la felicità è finora apparsa prevalentemente come uno sviluppo del filone metafisico dell'antieudemonismo tedesco, per quanto il deprezzamento della componente edonistica del piacere già lasci intravedere anche l'influenza dell'antieudemonismo etico. Questa seconda dipendenza, tuttavia, appare più evidente se si tiene conto che, come la critica ha generalmente osservato, nel pensiero nietzschiano sussiste una tensione tra l'aspetto contemplativo implicito nella dottrina dell'eterno ritorno e il caratte-

<sup>63</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, cit., pp. 398-99; trad. it. cit., pp. 391-92.

<sup>64</sup> Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente. Herbst 1885 bis Herbst 1887*, cit., p. 338, fr. 8 [2] (*Wille zur Macht*, 579), trad. it. cit., p. 314.

re decisionale della nozione di superuomo, creatore di nuovi valori e paradossalmente sostenitore di un nuovo imperativo<sup>65</sup>. È all'interno di questo spazio assiologico e normativo che la polemica nietzschiana contro la felicità risulta assonante con il filone dell'antieudemonismo tedesco fondato sul riconoscimento di una tensione tra morale e felicità sensibile. L'«immoralista» Nietzsche rifiuta e ribalta la vecchia morale tradizionale, ma nella *Umwertung* non sembra vadano perduti gli argomenti che essa aveva approntato contro i pericoli di una felicità intesa edonisticamente.

Che l'elemento della felicità sensibile e del piacere possa essere di ostacolo alla realizzazione del «superuomo», emerge già dai frequenti riferimenti nietzschiani alla opportunità che l'uomo della conoscenza superiore sia «duro» con se stesso e con gli altri, sopportando il proprio dolore e anche causando dolore altrui<sup>66</sup>. La *Umwertung* non può che avvenire nella sofferenza, e il piacere intellettuale della creazione non è mai disgiunto dal «tormento della partoriente»<sup>67</sup>. Riprendendo sotto l'aspetto pratico una posizione già ampiamente sostenuta nel periodo intermedio sotto il profilo della conoscenza, Nietzsche insiste sulla connessione della verità non con il piacere, ma con la sofferenza<sup>68</sup>. Lo spirito è «la vita che taglia nella propria carne» e la «felicità dello spirito» consiste nell'«essere unto e consacrato dalle lacrime come vittima del sacrificio»<sup>69</sup>. È vero che Nietzsche respinge con sdegno ogni etica del sacrificio, intesa cristianamente e schopenhauerianamente come mortificazione della carne e negazione della pulsionalità fisica;

<sup>65</sup> A titolo di esempio cfr. G. Vattimo, *Introduzione a Nietzsche*, Roma – Bari, Laterza, 1985, pp. 76-78.

<sup>66</sup> Cfr. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, cit., pp. 190, 264 e 355, trad. it. cit., pp. 186, 261 e 351; *Die fröhliche Wissenschaft*, Af. 325, cit., p. 233, trad. it. cit., pp. 230-31.

<sup>67</sup> Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*, cit., p. 153, trad. it. cit., p. 160.

<sup>68</sup> Nietzsche, *Der Antichrist*, Af. 50, cit., pp. 227-28, trad. it. cit., pp. 233-35.

<sup>69</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, in *Werke*, cit., p. 130, trad. it. cit., p. 125.

ma, riprendendo in forma diversa l'opposizione di Schopenhauer tra «vita felice» e «vita eroica», vi sostituisce, molto romanticamente, una nuova etica dell'eroismo in cui l'autonomia dell'individuo dalla benevolenza della fortuna, del *Glück*, fino al sacrificio di sé, è strumento indispensabile all'educazione del superuomo. La contro-morale di Nietzsche è una vera e propria «scuola del dolore» inteso come condizione di elevazione dell'animo e antidoto contro l'effetto oppiaceo del benessere sulla morale.

La disciplina formativa del dolore, del *grande* dolore – non sapete voi che soltanto *questa* disciplina ha creato fino ad oggi ogni eccellenza umana? Quel tendersi dell'anima nella sventura, per cui si educa la sua forza, 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 formatrice del grande dolore?<sup>70</sup>

La dottrina della volontà di potenza fornisce una nuova motivazione per rivalutare quell'etica dello *Streben* che aveva caratterizzato gran parte della morale (e dell'antieu demonismo) postkantiano, da Fichte a Hegel, da Hölderlin a Novalis, da Schiller a Friedrich Schlegel, da Herder a Humboldt. L'autentico piacere è la consapevolezza di un aumento di potenza, dato dalla differenza rispetto al momento precedente: ma ciò è possibile soltanto attraverso la percezione di una resistenza che viene superata, di un'opposizione che viene abbattuta. Per questo il piacere non può mai essere disgiunto dal dispiacere, dalla fatica che lo sforzo comporta<sup>71</sup>.

<sup>70</sup> Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, Af. 225, cit., p. 167, trad. it. cit., p. 134; ma cfr. già *Die fröhliche Wissenschaft*, Af. 318, p. 230, trad. it. cit., p. 184.

<sup>71</sup> Cfr. *Nachgelassene Fragmente. Herbst 1887 bis März 1888*, in *Werke*, cit., VIII/2, pp. 279-80, fr. 11 [75] (= *Wille zur Macht*, 696), trad. it. di S. Giametta con il titolo *Frammenti postumi 1887-1888*, in *Opere*, cit., VII/2, p. 248; pp. 294-95, fr. 11 [111] (= *Wille zur Macht*, 704), trad. it. cit., pp. 261-62; *Nachgelassene Fragmente Anfang 1888 bis Anfang Januar 1889*, in *Werke*, cit., VIII/3, pp. 92-93, fr. 14 [121] (= *Wille zur Macht*, 688), trad.

Il vero piacere è solo quello «della vittoria», non quello «dell'addormentarsi». «Gli esauriti vogliono riposo, stirarsi le membra, pace, silenzio – questa è la felicità delle religioni e delle filosofie nichiliste; chi è ricco e vivo vuole la vittoria, superare avversari, uno straripare della sensazione di potenza sopra territori più estesi di quelli finora occupati»<sup>72</sup>. L'espressione «felicità del riposo» contiene in sé la propria condanna<sup>73</sup>. La valutazione delle cose in base al metro del piacere e del dolore è sempre errata, poiché piacere e dolore hanno soltanto un valore strumentale, come mezzi in vista della «forza accresciuta e organizzata», del «potenziamento della vita»<sup>74</sup>.

Effetto di questa superficiale valutazione delle cose è invece la visione utilitaristica delle cose. La critica dell'utilità, incompatibile (per quanto non del tutto assente) con la prospettiva «illuministica» del secondo periodo, diventa centrale dopo *Zarathustra*. Come l'oro ha valore perché non è utile, la «virtù che dona», ovvero la capacità rigeneratrice del superuomo nei confronti dell'umanità, è «la virtù più nobile e non utile»<sup>75</sup>. Nella nota distinzione tra morale dei signori e morale degli schiavi, derivata dalla corrispondenza del binomio buono/cattivo con quello nobile/spregevole, lo spregevole è caratterizzato come colui che bada al proprio utile: la conclusione sarà ovviamente che «la morale degli schiavi è una morale utilitaria»<sup>76</sup>. Il nobile, il «bennato» è co-

it. di S. Giametta con il titolo *Frammenti postumi 1888-1889*, in *Opere*, cit., VIII/3, pp. 90-91; pp. 152-54, fr. 14 [174] (= *Wille zur Macht*, 702), trad. it. cit., p. 149-51.

<sup>72</sup> Nietzsche, *Werke, Nachgelassene Fragmente Anfang 1888 bis Anfang Januar 1889*, cit., pp. 153-54, fr. 14 [174] (= *Wille zur Macht*, 703), trad. it. cit., p. 151.

<sup>73</sup> Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente. Herbst 1884 bis Herbst 1885*, in *Werke*, cit., vol. VII/3, p. 315, fr. 37 [14] (= *Wille zur Macht*, 464), trad. it. cit., p. 269.

<sup>74</sup> Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente. Herbst 1887 bis März 1888*, p. 282, fr. 11 [83] (= *Wille zur Macht*, 674), trad. it. cit., pp. 251-52.

<sup>75</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, cit., p. 93, trad. it. cit., p. 88.

<sup>76</sup> Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, Af. 260, cit., pp. 218-22, trad. it. cit., pp. 178-83.

lui che cerca la propria felicità nell'azione, senza curarsi dell'utile, mentre gli «impotenti» la trovano in «narcosi, stordimento, quiete, pace, 'sabbath', distensione dell'animo e rilassamento del corpo»<sup>77</sup>. L'accostamento di queste tesi alla figura hegeliana di servo e signore – pilastro dell'antieu demonismo idealistico – è impedito solo dal ragionevole dubbio circa una buona conoscenza della *Fenomenologia dello spirito* da parte di Nietzsche. Questa indeterminatezza vale del resto anche nei confronti della tradizione utilitaristica. È difficile valutare quanto profondamente Nietzsche conoscesse Bentham – che mette in connessione con Helvétius. In ogni caso il concetto nietzschiano di utilitarismo non si riferisce a uno specifico indirizzo filosofico, ma si fonda sul pregiudizio – ricorrente nella polemica contro la cultura anglosassone che attraversa l'Ottocento tedesco, compresa la sua propaggine novecentesca prebellica (fino al primo Thomas Mann) – in base al quale la mentalità inglese è naturalmente incline a valutare le cose in base al *comfort*, alla sicurezza sociale e alla solidità economica. L'utilitarismo è una «morale *inglese*» finalizzata a una «felicità *inglese*». In particolare, nell'armonicismo sociale (l'egoismo individuale promuove il benessere generale) e nel tendenziale egualitarismo («la felicità del maggior numero») <sup>78</sup>, Nietzsche ritrova l'espressione di una visione edulcorante della realtà, che nega la differenza e il conflitto ai fini di una morale conformistica. La filosofia utilitaristica è il contrario della visione eroica dell'uomo superiore.

In questa cornice va inquadrata la esplicita polemica contro quella figura di borghese assorto nella cura del suo benessere particolare che Nietzsche, perpetuando l'uso sette-ottocentesco ampiamente invalso nella pole-

<sup>77</sup> Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, VI/2, p. 286, trad. it. di F. Masini con il titolo *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, in *Opere*, cit., VI/2, p. 237.

<sup>78</sup> Sulla «felicità del maggior numero», oltre a *Jenseits von Gut und Böse*, Af. 228, cit., p. 170, trad. it. cit., p. 137, cui qui ci si riferisce, cfr. *Also sprach Zarathustra*, cit., p. 354, trad. it. cit., p. 350.

mica antieudemonistica, continua a definire «filisteo»<sup>79</sup>. Non a caso la felicità, intesa come «miserabile benessere», figura come il primo dei valori negativi che Zarathustra fa oggetto del «grande disprezzo» e che gli «ultimi uomini», in attesa di essere spazzati via dalla *Umwertung aller Werte*, si vantano di aver inventato<sup>80</sup>. La volontà di chi tende alla verità del superuomo, viceversa, è «libera dalla felicità dei servi»<sup>81</sup>; l'uomo superiore «calpesta la spregevole sorta di benessere di cui sognano i mercantucoli, i cristiani, le mucche, le femmine, gli Inglesi e gli altri democratici»<sup>82</sup>. La «grande città» dello *Zarathustra* simboleggia la società moderna, che dell'utilitarismo e dello spirito mercantile – altro grande obiettivo dell'antieudemonismo primo-ottocentesco – ha fatto un valore diffuso («Sputa su questa città di mercanti e torna indietro!»)<sup>83</sup>. Ma la grettezza eudemonistica della società contemporanea non è contrassegnata per Nietzsche solo dalla diretta ricerca dell'utile materiale. Lo spirito filisteo investe in generale il modo di pensare i rapporti sociali, per perseguire un *ethos* interpersonale anch'esso improntato alla ricerca della comodità e della sicurezza. La «morale del gregge» aspira alla convergenza tra virtù e felicità, riprendendo in forma più rozza la «stravagante equazione» socratica<sup>84</sup>. Nella «verde felicità del gregge al pascolo» i doveri della compassione, dell'amore e dell'umiltà sono strumenti di una duplice sicurezza: da un lato quella interiore della «pace dell'anima», della «grassa felicità della buona coscienza», dall'altro la reciproca garanzia sociale che consente di «stare tranquillamente accoccolati al calduccio l'uno ac-

<sup>79</sup> Cfr. J. Grimm – W. Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, ad voc. «Philister»: «uomo arido, pedante, limitato, noioso, privo di sensibilità per una concezione elevata e libera».

<sup>80</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, cit., pp. 9, 13-14, trad. it. cit., pp. 7, 11-12.

<sup>81</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, cit., p. 129, trad. it. cit., p. 124.

<sup>82</sup> Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*, cit., pp. 133-34, trad. it. cit., p. 138.

<sup>83</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, cit., p. 220, trad. it. cit., p. 215.

<sup>84</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, cit., p. 209, trad. it. cit., p. 205; *Götzen-Dämmerung*, cit., p. 63, trad. it. cit., p. 64.

canto all'altro»<sup>85</sup>. La stessa cultura, anziché svolgere una funzione di provocazione critica, diventa strumento di normalizzazione del sapere, operata dalla figura di quel «filisteo culturale» che Nietzsche crede – ingiustamente – di vedere incarnata in David Strauss (ma anche in Eduard von Hartmann).

Con questa prospettiva il superuomo non ha nulla da spartire: Zarathustra proclama di mirare non alla felicità, ma alla propria opera<sup>86</sup>. Ciò non significa che Nietzsche non usi il termine felicità anche in un altro senso, in modo da poterlo estendere al superuomo. Sicuramente c'è una felicità del «grande meriggio», che consiste nella beatitudine del sapiente giunto alla silenziosa contemplazione della realtà nella sua perfetta necessità. «Felicità! Felicità! Vuoi forse cantare, anima mia? [...] Non cantare! Zitta! Il mondo è perfetto»<sup>87</sup>. Si tratta di una «beatitudine non voluta», un momento estatico che scaturisce dalla perfetta conoscenza, quasi fuori dal tempo e per un breve tempo. Certo questa felicità, libera finalmente dalla sofferenza, comporta gioia e senso di leggerezza<sup>88</sup>. Ma non porta alla quiete né al godimento passivo. Da essa l'uomo superiore si deve tosto distogliere, per continuare la sua opera:

In piedi, dormiglione!... – dice Zarathustra a se stesso dopo aver contemplato, beatamente, la perfezione del mondo, «rotondo e maturo» – Forza, coraggio, vecchie gambe! È tempo e più che tempo, avete ancora un buon pezzo di strada da fare<sup>89</sup>.

Contro la felicità contemplativa, contro la «felicità spinoziana», che non a caso assimila alla «felicità epicurea», Nietzsche nutre il sospetto che «il pericolo del

<sup>85</sup> Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, Af. 44, in *Werke*, cit., p. 57, trad. it. cit., p. 49 (trad. modificata); *Götzen-Dämmerung*, cit., pp. 78, trad. it. cit., p. 79; *Zur Genealogie der Moral*, cit., p. 296, trad. it. cit., p. 246.

<sup>86</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, cit., p. 291, trad. it. cit., p. 287.

<sup>87</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, cit., p. 339, trad. it. cit., p. 335.

<sup>88</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, cit., pp. 45-46, trad. it. cit., p. 43.

<sup>89</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, cit., p. 339, trad. it. cit., p. 336.

rimpicciolimento, del riposo, arriva di corsa»<sup>90</sup>. La sola dimensione felicitativa deriva dalla partecipazione alla continua tensione della vita universale. Il che introduce sicuramente nel pensiero nietzschiano nuove contraddizioni. Questo atteggiamento si attagliava bene a costruzioni filosofiche in cui il rapporto dell'uomo era determinato dalla sua relazione con l'infinito, con l'Assoluto, con lo Spirito universale. Si ha invece qualche difficoltà a vederne l'operatività in una filosofia che nega il mondo dietro il mondo, che tutto riconduce al corpo e alla natura, che si vuol attenere all'«umano, troppo umano». Ma soprattutto: questa imperatività dello *Streben* non era anch'essa una «morale del gregge», ancorché un argomento di paludati *Gelehrter*?

*Summary: Nietzsche, the Enlightenment, and the Question of Happiness*

The article analyzes the concept of happiness in Nietzsche's philosophy. Despite his retrieval of the values of enlightenment, Nietzsche remains far away from the eudemonic and hedonistic culture, which is a mark of the 18th century in Britain and in France. He is, in fact, bound to both the traditions of the former anti-eudemonism: the moral and ethic devaluation of happiness – proper to the postkantian German culture – and the statement of impossibility of happiness – common to Schopenhauer's, Wagner's and von Hartmann's pessimism. In spite of the watershed of enlightenment, a substantial continuity between the tragic anti-eudemonism of *The Birth of Tragedy* and the Dionysian and heroic attitude, which begins with *Thus spoke Zarathustra*, is pointed out. In both cases a conception of happiness (*Glück*), depending on sensibility is impossible. Happiness therefore can be only committed to intimate beatitude (*Seligkeit*), due to the contemplation of the Dionysian facet of life, which in maturity is conceptually arranged through the doctrines of will to power and eternal recurrence.

*Keywords:* Nietzsche, Enlightenment, Question of Happiness, Anti-eudemonism.

<sup>90</sup> Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente. Herbst 1885 bis Herbst 1887*, cit., p. 35, fr. 1 [123] (= *Wille zur Macht*, 911), trad. it. cit., p. 31.

