

IL MEDICO DEL TEMPO
Storia e temporalità nella
filosofia di Nietzsche

Micol Guffanti

INDICE

INDICE	1
SCHEDE DIDATTICHE	2
TEMA DEL PERCORSO	2
MODALITÀ DI SVOLGIMENTO	2
PREREQUISITI MINIMI.....	3
FINALITÀ	3
OBIETTIVI	3
<i>Conoscenze</i>	3
<i>Competenze</i>	3
STRUMENTI	4
LEZIONE 1 – UN MITO PER IL PRESENTE	5
NODI	11
LEZIONE 2 - LA MALATTIA STORICA	12
NODI	22
LEZIONE 3 – PONTE SUL SELVAGGIO FIUME DEL DIVENIRE	23
NODI	33
LEZIONE 4 - IL TEMPO DEL SUPERUOMO	34
NODI	40
LEZIONE 5 - FATTI E INTERPRETAZIONI	41
NODI	44
CONCLUSIONI	45
PROPOSTE DI LABORATORIO	46
1. <i>La storia e la vita</i>	46
2. <i>Fatto storico e interpretazione storiografica</i>	47
BIBLIOGRAFIA	48
<i>Chiave delle citazioni</i>	49

SCHEDA DIDATTICA

Tema del percorso

Le pagine che seguono si propongono di essere un possibile percorso attraverso la filosofia di Friedrich Nietzsche, mediante lo scandaglio della sua riflessione a partire dal vertice d'osservazione del pensiero sulla *storia* e sulla *temporalità*. Si tratterà di attraversare i testi di Nietzsche innanzitutto con un occhio rivolto alle differenti accezioni assunte in essi dalla storia:

- la storia intesa come disciplina, come *approccio* al passato e alla ricerca su di esso;
- la storia intesa come *narrazione* del decorso temporale delle vicende dell'umanità e delle civiltà, dunque come modalità di ripercorrere le epoche passate;
- il problematico rapporto della storia con il *presente*, vale a dire il suo legame con la *vita* e con la *cultura*;
- il carattere latamente storico del pensiero di Nietzsche, derivante per un verso dalla sua formazione e pratica *filologica*, per l'altro dall'impostazione *genealogico-smascherante* nei confronti di categorie e valori dell'Occidente;

Intrecciato all'analisi della storia in tutte queste declinazioni è il tema-problema del *divenire* che, soprattutto nella fase matura della produzione niciana, si trasforma in vera e propria riflessione sul *corso del tempo* e sul posto che l'uomo può e deve occupare in esso dando origine alla celebre figura del super-uomo e all'inquietante e complessa prospettiva dell'*eterno ritorno*.

Infine, e sarà questo l'ultimo argomento toccato in questa unità didattica, Nietzsche, a partire dagli inizi del proprio itinerario filosofico, mette a tema l'*interpretazione* quale nodo fondamentale per la ri-proposizione del tema della *verità*. La deriva ermeneutica del pensiero niciano, feconda di esiti, anche estremi, nella filosofia contemporanea, è un canale privilegiato per poter proporre un'analisi circa il dinamico oscillare tra fatto e interpretazione, questione irrisolta della storiografia contemporanea, impegnata a trovare un possibile equilibrio tra tali due istanze che possa fondare la storia in un'*oggettività* condivisa di dati fattuali e che riesca tuttavia a dar conto della non conclusività delle tesi storiografiche. Nietzsche non è interessato in maniera specifica a affrontare tale dualismo all'interno della disciplina storica, tuttavia egli costituisce il punto di partenza delle tante discussioni al riguardo, le cui parole aurorali sono dunque meritevoli di ascolto.

Modalità di svolgimento

Il percorso è scandito in lezioni, ipotizzate di un'ora ciascuna. Le prime tre, più corpose, ripercorrono le tesi del giovane Nietzsche soffermandosi sulla critica alla cultura malata di storia del presente e commentando puntualmente la *Seconda Considerazione Inattuale "Sull'utilità e il danno della storia per la vita"*. Le ultime due intendono invece effettuare un approfondimento circa l'evoluzione, nel corso dell'itinerario filosofico dell'autore, della considerazione della storia e la sua permanenza quale asse centrale dell'apparato concettuale utilizzato. Data la complessità dei concetti esposti esse richiedono sicuramente anche l'apporto di una spiegazione parallela di concetti chiave del pensiero di Nietzsche (filosofia del mattino, eterno ritorno, volontà di potenza, superuomo ecc.) che qui sono richiamati solo in quanto funzionali al taglio tematico del percorso, vale a dire per le loro attinenze con il tema della storia e della temporalità. Data la densità contenutistica, queste due lezioni risultano più brevi dovendo prevedere necessarie soste esplicative *a latere*. La quinta lezione, in particolare, assume più che una forma chiusa, la funzione di spunto per ulteriori discussioni, un cui possibile modello è presentato nella sezione Proposte di laboratorio.

Prerequisiti minimi

Per affrontare il percorso sono richiesti:

- una conoscenza almeno manualistica di alcuni momenti fondamentali della filosofia di Nietzsche;
- un bagaglio minimo di conoscenze relative alla cultura greca e in particolare a strutture, temi e ruolo sociale della tragedia attica (scontate in un liceo classico, da implementare in altri indirizzi liceali, possibilmente già a partire dalla terza, allorché si affronta lo studio della filosofia antica);
- una buona conoscenza dell'impostazione storicistica della filosofia hegeliana, contraltare polemico delle riflessioni di Nietzsche dedicate alla storia.

Sarebbe inoltre auspicabile una preventiva lettura domestica da parte degli studenti della *Seconda Inattuale*, così che i ragazzi ne conoscano già l'impianto generale e che sia possibile nel corso delle lezioni stralciarne alcuni brani significativi, magari anche a partire da quesiti provenienti da loro o da un'iniziale proposta alla classe di ricostruzione del testo mediante mappa concettuale. Auspicabile è anche la conoscenza diretta da parte degli studenti di alcuni passaggi di testi niciani in cui si elabora il concetto di eterno ritorno (in particolare l'aforisma 341 della *Gaia Scienza* e il capitolo "La visione e l'enigma" del *Così parlò Zarathustra*).

Finalità

Il percorso proposto può essere inteso sia come modalità per affrontare in modo originale, con un taglio interpretativo di tipo tematico, lo studio, in una classe quinta liceale, di Nietzsche nella sua totalità, sia, più propriamente, come un insieme di spunti per suscitare negli studenti interrogativi che, proprio per la loro urgenza nell'odierna pratica storiografica, aiutano i ragazzi a riflettere su contenuti e metodi della storiografia e sulla storia incontrata a scuola. Nietzsche fornisce in tal senso dunque sia una possibile risposta sia un'opportunità di mappatura di tali questioni aperte, nel tentativo di superare, attraverso una proposta di riflessione su quanto appreso, la vituperata separazione tra scuola e vita, tra le discipline studiate e ciò che "tocca" e trasforma lo studente, tra sapere libresco e dibattito contemporaneo, avvicinando al ragazzo e al tempo stesso problematizzando i contenuti che gli vengono trasmessi, con l'utilizzo degli strumenti critici forniti da quel medesimo sapere.

Obiettivi

Conoscenze

Le conoscenze che si intende far acquisire sono segnalate al termine di ogni lezione. In generale si può affermare che le lezioni proposte intendono consentire agli studenti un apprendimento il più possibile diretto, mediante la lettura testuale, della prospettiva storica sottesa alla filosofia niciana e della corrispondenza tra alcuni suoi nodi tematici e l'odierno dibattito tra gli storici.

Competenze

Le attività proposte nelle lezioni dell'unità intendono promuovere diversi ordini di competenze:

- comprensione, confronto e ricostruzione di testi filosofici;
- applicazione di quanto appreso in una materia di studio, nel caso la filosofia, a altri contesti disciplinari, nella fattispecie quello storico;
- costruzione di un bagaglio di categorie di analisi trasversali;
- potenziamento della riflessione su quanto si va apprendendo nel proprio curriculum scolastico, mettendo in questione sia le informazioni studiate sia i modi della loro trasmissione e gli statuti epistemologici delle diverse materie.

Strumenti

Strumento privilegiato dello svolgimento del percorso è il confronto diretto con il testo di Nietzsche, accompagnato da un commento puntuale e ragionato, mirante a far emergere innanzitutto le visioni relative alla storia e le problematiche aperte rispetto a tale specifico tema. Soprattutto a tal fine è ipotizzabile un laboratorio conclusivo che annodi i due momenti, quello della ricostruzione della riflessione filosofica niciana e quello della discussione e dell'attualizzazione dei contenuti.

Per quanto riguarda i testi di Nietzsche, saranno integralmente letti: il cap. 23 della *Nascita della tragedia*, la prefazione alla *Filosofia nell'età tragica dei Greci*, la *Seconda Inattuale (Sull'utilità e il danno della storia per la vita)*, l'aforisma 341 della *Gaia Scienza*, il capitolo "La visione e l'enigma" del *Così parlò Zarathustra*. Ad esclusione della *Seconda Inattuale*, le cui dimensioni impediscono una lettura integrale in classe, che resta pertanto affidata al lavoro domestico degli studenti, gli altri testi verranno puntualmente analizzati nel corso delle lezioni.

LEZIONE 1 – UN MITO PER IL PRESENTE

Nietzsche sembra muoversi, nell'affrontare una riflessione sulla storia, in due direzioni: da un lato egli si propone di fornire una **ricostruzione storica**, attenta in particolare alle vicende del pensiero, cioè una storia della metafisica occidentale; dall'altro, però, l'autore prende le mosse dalla propria **contemporaneità**. Da questo punto zero del suo sguardo il problema della storia assume due orientamenti specifici: in primo luogo essa funge da cartina di tornasole per la **valutazione del presente**; in secondo luogo, scandagliando e giudicando i diversi atteggiamenti nei confronti della storia riscontrabili, emerge la ricaduta esistenziale di una contemporaneità caratterizzata senza mezzi termini da un **eccesso di storia**. Fa da sfondo a quest'ultimo aspetto il profondo senso attribuito da Nietzsche al tema del *divenire*. Lo scritto in cui Nietzsche prende di petto il ruolo della storia nel suo tempo, la seconda delle *Considerazioni inattuali* intitolata *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, datata 1874, presenta già nel titolo l'indicazione diagnostica e terapeutica di cui si vuole fare promotrice. Ancor prima, del resto, nella decisione di raccogliere quattro scritti sotto il nome di *Considerazioni inattuali*, Nietzsche lasciava intendere la sua ribellione contro il proprio secolo: l'inattualità fa riferimento sia all'insoddisfazione rispetto a esso, sia alla necessità di un percorso a ritroso alla ricerca di una età dell'oro da riproporre nel presente, sia ancora al carattere dirompente e inaccettabile, per la società del tempo, delle tesi esposte. Non a caso in molti scritti l'autore allude al suo essere un anticipatore, dileggiato perché venuto troppo presto ad annunciare verità scomode per l'umanità (ad esempio nell'aforisma 125 della *Gaia scienza*, là dove si annuncia la morte di Dio). "Attuale", per Nietzsche, è infatti una **rinuncia metafisica alla problematizzazione**, problematizzazione che è pertanto considerata inattuale¹ dall'epoca. Non stupisce allora che la considerazione espressa per il proprio tempo sia costantemente negativa, declinata in termini di decadenza, malattia, notte e morte.

Nessuno cerchi di turbare la nostra fede in una prossima rinascita dell'antichità ellenica; poiché solo in essa riponiamo la nostra speranza per un rinnovamento e una purificazione dello spirito tedesco attraverso il magico fuoco della musica. Cosa altrimenti potremmo nominare che, nella desolazione e spossatezza della cultura moderna, possa ridestare una qualche confortante speranza per l'avvenire? Invano cerchiamo anche una sola radice vigorosamente ramificata, un pezzo di terra fertile e sana: dappertutto polvere, sabbia, irrigidimento, languore.²

Nietzsche con le sue *Inattuali* intende cioè compiere una diagnosi e indicare un medicamento per la contemporaneità, specie tedesca, che egli vede morente e intorpidita. In questo quadro rientrano due operazioni che coinvolgono da vicino la storia: da un lato la stesura dell'*Inattuale* e la proposta di un'**educazione storica** meno pervasiva e più vitale, dall'altro la **pratica filologica** di riscoperta, alla ricerca di un mondo sano e delle origini della decadenza, dell'antichità greca meno nota, quella antecedente alla classicità matura del V secolo, caratterizzata dall'esperienza unica del sorgere della tragedia attica e dalla speculazione dei filosofi presocratici:

La posizione del filologo di fronte all'antichità è di colui che vuol *scusare*, oppure di chi è ispirato dall'intenzione di rintracciare nell'antichità ciò che è tenuto in gran conto dalla nostra epoca. Il punto di partenza giusto è quello inverso, consiste cioè nel prendere le mosse dalla comprensione della follia moderna, e nel guardare all'indietro: in tal caso, molte cose urtanti dell'antichità si presentano sotto la luce di una profonda necessità.

¹ Cfr. U. Regina, *L'uomo complementare. Potenza e valore nella filosofia di Nietzsche*, Morcelliana, Brescia, 1988, p. 65.

² F. Nietzsche, *La nascita della tragedia dallo spirito della musica*, tr. it di U. Ladini, introduzione di F. Jesi, in "La nascita della tragedia; La filosofia nell'età tragica dei Greci; Verità e menzogna", Newton Compton, Roma 1995, p. 187.

Ci si deve rendere chiaramente conto, che *noi* ci comportiamo in modo del tutto *assurdo*, quando difendiamo e discogliamo l'antichità: che cosa mai siamo noi!³

Mettere in luce l'irrazionalità nelle cose umane, senza alcun pudore: ecco lo scopo dei nostri fratelli e dei nostri compagni. In seguito si dovrà distinguere, che cosa, in tutto ciò, sia radicale e irrimediabile, e che cosa invece possa ancora essere corretto. Bisogna peraltro tener lontana ogni forma di "provvidenza": questo infatti è un concetto, con cui si semplificano troppo le cose. Il mio desiderio è di indirizzare la scienza verso *questo* fine.

Far avanzare la *conoscenza dell'uomo!* Nell'uomo, ciò che è buono e razionale risulta casuale o apparente, oppure è il rovescio di un qualcosa di assai irrazionale. Un bel giorno non si penserà più ad altro che *all'educazione.*

La nostra posizione di fronte all'antichità classica è in sostanza la causa profonda dell'improduttività della civiltà moderna: questo concetto moderno di civiltà, noi lo dobbiamo infatti tutto quanto ai Romani ellenizzati. *Nell'antichità stessa, noi dobbiamo sceverare: imparando a conoscere la sua unica epoca produttiva, noi condanniamo d'altra parte l'intera civiltà alessandrino-romana. Al tempo stesso, peraltro, noi condanniamo tutta quanta la nostra posizione di fronte alla antichità, e insieme la nostra filologia!*⁴

I frammenti appartengono a un progetto, rimasto incompiuto, per un pamphlet, *Noi filologi*, della serie delle *Considerazioni inattuali*. In queste righe emerge l'ammirazione per la greicità, coniugata con un **atteggiamento selettivo** nei suoi confronti, che nulla concede alla pedissequa imitazione. In particolare è vigile in Nietzsche la consapevolezza che il mondo antico non rappresenti un blocco unitario, ma racchiuda momenti produttivi, da valorizzare come nuclei da cui sprigiona il senso della civiltà, e altri decadenti (l'ellenismo), da condannare. Decisivo è il rilievo del compito che dovrebbe spettare al filologo per un fecondo dialogo con il passato, quello di mettere in luce l'irrazionalità alla base della cultura e della civiltà: da questa convinzione metodologica consegue lo **scetticismo** richiesto allo specialista della cultura antica, che deve avere la forza di discuterne la presunta, scontata esemplarità; ciò appare essenziale per la comprensione della civiltà antica e, di riflesso, per la nostra: la pedanteria che spinge a spostare nel supposto valore della antichità proprio l'elemento vitale delle sue espressioni più alte, induce, come effetto, la **improduttività della cultura presente**; in tal senso, secondo Nietzsche, è da rovesciare il tradizionale accostamento giustificativo della filologia, che, correttamente, dovrebbe suscitare contrasti, all'interno della cultura antica e tra quella e la nostra, per lasciare aperte prospettive e valorizzare le differenze.

Soffermandoci in primo luogo sul momento negativo, inattuale in quanto scomodo e polemico, occorre sottolineare che la prima opera pubblicata da Nietzsche, la celebre *Nascita della tragedia*, è il frutto di un'ardita operazione filologica, che dunque va nella direzione di un atteggiamento tutt'altro che antistorico. Nietzsche intende esplicitamente tornare alla greicità nella sua forma più autentica, e con tale intento non si fa scrupolo di scardinare il *leitmotiv* dell'equilibrata serenità di quella cultura e l'ormai consolidata opinione secondo cui il momento più elevato raggiunto dalla civiltà ellenica fosse incarnato dall'Atene periclea. Nietzsche, da vero filologo, desidera riscoprire sotto l'immagine stereotipata l'autentica tessitura di quel mondo e si propone di farlo arrivando sino alle origini, alla "nascita" come recita il titolo dell'opera, di quello che egli ritiene il suo prodotto più alto, la tragedia. La pretesa è quella di riuscire a recuperarla nella sua completezza di opera d'arte totale che coinvolge armoniosamente musica, danza, poesia e raffigurazione, oltrepassando il limite della esclusiva conoscenza della sua parte poetica, l'unica dotata di forma scritta e i cui documenti sono perciò disponibili. Per Nietzsche l'attività filologica non è mai mestiere da erudito o specialista

³ F. Nietzsche, *Frammenti postumi: 1875*, tr. it. di G. Colli e M. Montinari, in "Opere di Friedrich Nietzsche", edizione italiana condotta sul testo critico originale stabilito da G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1964 sgg., vol. IV, t. 1, p. 114.

⁴ Id., *Ibidem*, p. 121.

e, a ben guardare, mai, scrive Gianni Vattimo, la filologia è un'attività da eruditi specialisti del passato in quanto passato⁵. Così filologia per Nietzsche significa innanzitutto impostazione del problema del nostro rapporto con il passato. Egli è figlio di un secolo in cui lo sviluppo del pensiero moderno culmina con le grandi dottrine storicistiche e, giunto a tale vetta, tocca la sua crisi proprio per lo sviluppo ipertrofico della consapevolezza storiografica. Così la mossa niciana è quella di riportare la questione alle origini, riproponendo la domanda del rapporto con il passato e della sua ricaduta sulla fisionomia di una civiltà. Non è un caso, sottolinea ancora Vattimo, che la *Nascita della tragedia* contenga anche una dura requisitoria sulla decadenza del moderno spirito europeo, che si muove proprio sui binari della critica a una cultura gonfia di storia. L'uscita dalla **decadenza** non viene basata su una nuova e più autentica lettura della civiltà ellenica quale modello da riproporre, ma piuttosto su una revisione del concetto di **classico** come modello irraggiungibile, avvolto dall'aura del passato, al cui altare si sacrificano le forze vitali del presente che ha nei suoi confronti un radicato complesso di inferiorità. Il paradosso del classicismo pre-romantico era stato vedere nei secoli dell'antichità classica l'unico possibile mondo equilibrato e realmente degno dell'uomo, tuttavia irriproducibile nel presente. Nell'ottica di Nietzsche proporre una nuova interpretazione storiografica di quel passato diventa una modalità per **mutare radicalmente l'atteggiamento epigonico del presente**: per la grandezza di una civiltà è essenziale il modo in cui essa pensa il proprio rapporto con il passato, ma l'idea stessa di classicità connota già tale legame nei termini di una decadenza che si rapporta alla propria età dell'oro, pertanto al paradigma della classicità viene sostituito quello della tragicità: la civiltà greca, per non avvelenare, bensì vivificare il presente, non può essere proposta nei termini della classicità, bensì in quelli della tragicità.

La *Nascita della tragedia* riconosce dunque la legittimità di ricorrere all'antichità, di studiarla e di amarla empaticamente per ricavarne una genuina conoscenza. Il problema di Nietzsche in quest'opera non sembra tanto quello della correttezza filologica, quanto quella di promuovere uno sguardo al passato alla luce dei problemi posti dal presente. Nella *Nascita* il tema centrale è quello del dualismo tra apollineo e dionisiaco. Pur con un eccesso di schematismo, tale dissidio si può tradurre nella dicotomia tra forma e vita. Indispensabile al nostro scopo in tale contesto è soprattutto rilevare come Nietzsche riscontri la fusione di tali due istanze, a un tempo impulsi psicologici (sogno e ebbrezza) e forze cosmiche (ordine e caos), nell'opera tragica, il cui risultato culturale fondamentale è quello di riuscire a strutturare al proprio interno un **mito**, vale a dire una coerente forma di narrazione e raffigurazione di una visione cosmica, quella dionisiaca, terribile e così coinvolgente e totalizzante da apparire indistricabile e non formulabile in termini umani, in parole che non siano grida animalesche. L'intreccio tra la possibilità della dell'ordinamento rappresentativo-concettuale e l'assoluta inafferrabilità del divenire, si vedrà, deve essere salvaguardato affinché possa scaturirne il modo corretto di fare storia.

Il Capitolo 23 della *Nascita della tragedia* mostra esemplarmente la distanza colta da Nietzsche tra il passato tragico e il presente sommerso dal senso storico. La capacità di raccogliere in un **mito**, vero e proprio schema cosmico, le esperienze di un popolo contraddistingue la cultura viva e pulsante, che sa guardare in modo dinamico all'universo che la vede protagonista, che sa artisticamente prendere atto delle proprie illusioni. Con la tragedia l'uomo greco non fa valere un'istanza di verità intesa nel senso della corrispondenza oggettiva della rappresentazione ad un dato, ma piuttosto tesse i fili di un racconto, della propria strutturazione di un mondo in tutte le sue diramazioni religiose, morali, politiche, naturali: il mito è per Nietzsche senza residui "immagine concentrata del mondo" o "abbreviazione dell'apparenza"⁶, un modo di mettere ordine e orientarsi nel flusso degli eventi e dei pensieri da parte di un popolo che voglia strutturare una cultura unitaria e globale, dotata di una forma definita. Ironicamente,

⁵ Cfr. G. Vattimo, *Dialogo con Nietzsche. Saggi 1961-2000*, Garzanti, Milano, 2000, p. 67.

⁶ F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, cit., p. 195

Nietzsche chiede al suo lettore di verificare se egli sia un tipo di spettatore simpatetico rispetto a quanto vede sulla scena della tragedia oppure se appartenga alla cerchia degli spettatori "socratico-critici" che si sentono offesi nel loro senso storico dall'assenza di una causalità psicologica rigorosa e concedono il loro assenso conciliante e benevolo a tale espressione artistica quasi si trattasse di un peccato di gioventù dell'umanità, bello, ma distante.

Ma è probabile che quasi tutti, ad un esame rigoroso, si sentano talmente **disgregati dallo spirito critico-storico della nostra cultura**, da concepire come credibile l'esistenza passata del mito forse solo per via erudita, mediante la mediazione di astrazioni. Senza mito, però ogni civiltà perde la sua sana e creativa forza naturale: **solamente un orizzonte attorniato da miti può raccogliere in unità un intero movimento di civiltà**. [...]

Si metta ora accanto a ciò l'uomo astratto, non guidato da miti, l'educazione astratta, il costume astratto, il diritto astratto, lo Stato astratto; s'immagini il vagare senza regole della fantasia artistica, non frenato da alcun mito patrio; **Ci si rappresenti una cultura senza alcuna sede originaria fissa e sacra, condannata a consumare tutte le possibilità e a nutrirsi miseramente di tutte le culture – questo è il presente, il risultato di quel socratismo teso all'annientamento del mito**. E ora l'uomo privo di miti sta in mezzo a tutti i passati, eternamente affamato, e scavando e frugando cerca radici, anche a costo di rintracciarle nelle antichità più remote. **Cosa esprime l'enorme bisogno storico dell'insoddisfatta cultura moderna, il sovrapporsi di innumerevoli altre culture, la divorante volontà di conoscere, se non la perdita del mito, la perdita della patria mitica, del mitico grembo materno?** Ci si chiede se il movimento febbrile e così perturbante di questa cultura sia qualcosa di diverso dall'avidità di un uomo affamato che cerca di afferrare e di ghermire cibo – e chi vorrebbe dare ancora qualcosa ad una tale cultura, che da tutto ciò che ingoia non è **mai saziata, e al cui contatto il nutrimento più sostanzioso e salubre suole mutarsi in "storia e critica"**.⁷

Il brano riportato mostra una evidente **contrapposizione tra mito e storia** dove il polo positivo coincide innegabilmente con il primo. Al mito corrisponde una cultura unitaria, in cui l'individuo riesce a collocarsi, a dare e costruire senso, mentre una cultura impregnata di storia è connotata come ricerca inesausta e avida di un *kòsmos* in cui posizionarsi, che di fatto finisce per disperdersi nei mille rivoli del reperimento di dati, degli studi settoriali e specialistici, una sorta di fame senza requie, golosa di nuovi oggetti da porre nella bacheca della conoscenza. In un testo di questi anni, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, Nietzsche paragonerà significativamente la scienza a un *columbarium*⁸ di morti concetti. Un'immagine simile sembra attagliarsi perfettamente anche alla cultura storica di cui in queste pagine si sta delineando il ritratto: il sapere storico è insaziabile, fruga ovunque, ma al fondo di tutto questo scavare sta una mancanza apparentemente incolmabile, l'assenza di un mito fondatore, materno, originario, sentito e condiviso entro cui tutti questi saperi sgretolati e specialistici possano trovare un coordinamento e in cui soprattutto possa trovare posto un passato, non innumerevoli, senza che la disseminazione disorientante prenda il sopravvento. **La storia è dunque da un lato sintomo dell'assenza di un mito unitario per la civiltà contemporanea, dall'altro tentativo sempre frustrato, perché mal impostato, di dar risposta alla ricerca di un "grembo materno"**. Tale ambiguità del sapere storico resta costante in Nietzsche: utilità e danno sono congiunti al termine storia nel titolo della *Seconda Inattuale*. L'assenza di una "mappa" mitica, d'altra parte, fa sì che si annientino tutte le forze creative di un'epoca, che non trova né un centro né un fine e, disperdendosi, riesce solo ad avvelenare anche il nutrimento più prezioso, le sue radici, traducendolo proprio in storia e critica. Il sostituirsi della storia al mito finisce dunque per provocare un irrigidimento e inaridimento delle forze vitali: il

⁷ F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, cit. p. 195-196.

⁸ F. Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, tr. it. e introduzione di S. Givone, in "La nascita della tragedia; La filosofia nell'età tragica dei Greci; Verità e menzogna", cit., p. 101.

mito può sempre ricrearsi⁹, rimodellare i propri racconti, operare nuovi tagli prospettici, mentre la storia sembra condannata a collezionare reperti, fissare contenuti, operare un distacco dal **pathos della vita (l'accostamento della storia alla critica non è affatto casuale)**, che di fatto si tramuta in sradicamento dal grembo materno. Il presente non riesce pertanto a riconoscersi in quei passati che reperisce qua e là grazie alla spinta verso un conoscere illimitato che sembra tuttavia a Nietzsche

piuttosto una mancanza, un difetto, una lacuna, che non uno straripare di forze, quasi l'effetto di una vita fiacca, povera e informe e anzi un'evasione di fronte alla meschineria e alla malvagità, di cui il tedesco senza tali diversioni sarebbe preda e che in ogni caso, nonostante la scienza, proprio nella scienza emergono ripetutamente.¹⁰

Paradossalmente il gran numero di ricerche maschera un'assenza di cultura, un ripiegamento su se stesso di chi, osservando tutto ciò che sta attorno con la venerazione che si attribuisce ai classici, ritiene che non vi sia più nulla da produrre, che non si deve più cercare e creare, bensì semplicemente fruire delle scoperte fatte in passato. Avere una cultura storica coincide con questo atteggiamento che Nietzsche bolla come **filisteo**, lontano dallo studio, dalla cultura in senso pieno, dal momento che il prodotto intellettuale di un simile punto di vista non può che essere un'opera di storiografia che si accontenta di riportare e ripercorrere il "già stato". Così, se l'intellettuale oggi ha anzitutto una cultura storica, d'altra parte "per lungo tempo si è trovato a questo riguardo l'uomo di cultura solo nella forma dell'erudito"¹¹.

L'intellettuale oggi ha anzitutto una cultura **storica**: attraverso la sua coscienza storica egli si sottrae al sublime; cosa che al filisteo è possibile mediante la sua "gioivialità". **Non più l'entusiasmo, che la storia suscita** – come ancora Goethe poteva pensare - **ma precisamente lo spegnimento di ogni entusiasmo è ora il fine di questi ammiratori del nihil admirari**, quando cercano di comprendere tutto storicamente; ma a loro bisogna rispondere: "Siete voi i matti di tutti i secoli! **La storia vi farà solo quelle confessioni che sono degne di voi!** In ogni tempo il mondo fu pieno di banalità e di quisquillie: appunto queste e soltanto queste si sveleranno alla vostra cupidigia storica. Potete precipitarvi a migliaia sopra una determinata epoca – resterete affamati come prima e gloriosi d'una salute che consiste nella fame. **Tutto ciò che è essenziale la storia non ha voluto rivelarvelo**, ponendosi piuttosto accanto a voi e deridendovi, col mettere nelle mani dell'uno un'azione politica, in quelle dell'altro una relazione diplomatica, in quelle di un altro ancora una data o un'etimologia o una ragnatela di fatti. **Credete voi davvero di poter fare i conti con la storia come se si trattasse di fare un'addizione** e a questo proposito voi tenete abbastanza per buona la vostra piatta intelligenza e la vostra cultura matematica? **Come dev'essere seccante per voi sentire che altri parlano di cose, tratte da periodi storici noti a tutti, ma che voi non riuscirete mai a concepire**".¹²

Questo modo di fare storia inibisce l'azione, sottrae entusiasmo al presente, crea un passato che è meramente passato e come tale morto, lontano dalla vita e, celebrato o vituperato che sia, non fornisce quell'*humus* materno necessario perché la storia possa fungere da concime del presente. Nella civiltà della Grecia arcaica arte e popolo, mito e costume, stato e tragedia si trovano uniti sotto una stessa, unificante e significativa, cornice mitica. Tutto assume un proprio senso nell'alveo del racconto mitico: centrale è chiaramente per Nietzsche in questo contesto il mito tragico, quella trasfigurazione plastica in personaggi e vicende del sostrato dionisiaco dell'universo che si offre come puro fluire di eventi inseparabili l'uno dall'altro, privi di ordine e linearità, avulsi da quel

⁹ Il mito vive delle proprie varianti, apportate da ciascun aedo che canta le gesta di dei e eroi, esso non ha un testo ufficiale che si opponga ai "falsi". solo la fissazione pisistratea dei testi omerici situa da un lato Omero e dall'altro coloro che ne sono i detrattori, i ripetitori, i traditori.

¹⁰ F. Nietzsche, *Cinque prefazioni per cinque libri non scritti / Il rapporto della filosofia schopenhaueriana con una certa cultura tedesca*, tr. it. e introduzione di S. Givone, in "La nascita della tragedia; La filosofia nell'età tragica dei Greci; Verità e menzogna", cit., p. 84.

¹¹ Id., *La nascita della tragedia*, cit., p. 177.

¹² Id., *Cinque prefazioni per cinque libri non scritti / Il rapporto della filosofia schopenhaueriana con una certa cultura tedesca*, cit., p. 85.

principium individuationis che sta al fondo della possibilità dell'arte come della scienza, e della scienza storica tra le altre, cioè di quella **forma dai contorni definiti** che si sviluppa in modo puro e assoluto nell'arte apollinea della scultura. Il mito sa però operare questa trasfigurazione mantenendosi **vicino all'unità originaria** del dionisiaco, non lo tradisce trasformando la propria costruzione apollinea in feticcio, ma traduce in forme comprensibili sul palco la visione dei satiri. Il mito tragico è il frutto di un apollineo che si sa autenticamente come concrezione transitoria della "libertà poetante" dell'impulso dionisiaco alla vita e che pertanto sa rimanere "un esercito mobile di metafore"¹³. Per queste ragioni **il mito** assume in questo scritto niciano il valore di **sapere storico positivo**, di contro a una scienza storica in senso proprio che è il frutto della sua dispersione. I Greci vivevano tutto quanto accadeva loro comprendendolo entro un racconto mitico, che dava ordine, scandiva i ritmi della vita e in tal modo "anche l'immediato presente appariva loro *sub specie aeterni* e in certo senso come privo di tempo"¹⁴, mentre nella cultura ottocentesca si può osservare "una frivola divinizzazione del presente oppure un ottuso e sordo distacco, tutto *sub specie saeculi*". L'epoca attuale, pur sempre alla ricerca di una "forma metafisica" che sappia occupare il trono lasciato vuoto dalla rete di ancoraggio costituita dal mito, trova tuttavia tale forma nel sapere storico concretizzantesi in una **febbrile ricerca** che si smarrisce letteralmente in una congerie di miti e superstizioni. Ciò che si perde, in tale passaggio, è in primo luogo la giusta prospettiva nei confronti del tempo: il presente del greco, che lo eternizza nel mito facendone la scaturigine del proprio racconto sul passato e sul futuro, per cui il momento presente si inserisce armoniosamente in un quadro perfetto, viene sostituito dal presente di un popolo che "inizia a concepirsi storicamente e ad abbattere attorno a sé i bastioni mitici"¹⁵. Il mito difende dal non senso e dalla paura di agire perché offre un grembo accogliente in cui ritrovare "il sigillo dell'eterno" da imprimere sul proprio presente; la concezione storica della modernità, invece, sa solo accumulare particolari, dettagli, senza riuscire a connetterli in una rete ordinata. Tutti questi frammenti restano isolati fili sparsi che impediscono una visione unitaria del tempo, il sentirsi parte di una tradizione e di un mondo di cui si riesce a vedere solo qualche fotogramma isolato e non lo svolgimento. Sarà quel tempo unitario, in cui l'attimo assume il volto dell'eterno perché si legge come parte di un cosmo, quello da ritrovare da parte di un'umanità rinnovata. E' chiaro che il passato, nell'epoca dello spezzettamento, non può offrirsi all'intellettuale nella sua fecondità: lo sguardo filisteo non può cogliervi alcuna radice per il presente dal momento che non sa adottare la giusta prospettiva unificante. Il **disprezzo aristocratico per l'epoca presente** come decadenza rispetto a un passato classico così come la divinizzazione dello stesso presente nella cultura giornalistica dello scoop, in una **precoce epocalizzazione degli eventi**, non sono che volti della medesima miopia nei confronti della storia, della "buona" storia. Lo storico del tempo di Nietzsche è genericamente un uomo colto, infarcito di informazioni e che fiuta ovunque reperti, ritrovamenti, documenti antichi, ma incapace di riconnetterli in una "cultura autentica intesa come forma organica costituita di valori coerenti e formativi condivisi da tutti gli individui" che si differenzia da "una falsa acculturazione del quotidiano guidata da valori superficiali ed effimeri. Nietzsche giunge qui ad una visione della **cultura come struttura profonda** che, in linea di principio, si occupa delle eterne domande dell'umanità e per la quale i problemi effimeri della politica, dell'economia e addirittura della scienza perdono di significato".¹⁶ Non deve allora stupire che Nietzsche, ancora in relazione agli amati Greci, osservi un atteggiamento insensato di superiorità da parte della modernità nel dare alla grecità l'etichetta di epoca serena e di qui la rinuncia all'ideale ellenico proprio da parte di quegli insegnanti superiori grazie a cui lavoro dovrebbe resuscitare

¹³ F. Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, cit., p. 96.

¹⁴ F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, cit., p. 197

¹⁵ Id., *Ibidem*, p. 197

¹⁶ R.T. Gray, "Filologia critica, la via di Nietzsche alla critica della cultura", in Gentili, C., Gerhardt, V., Venturelli, A. (a cura di), *Nietzsche, illuminismo, modernità*, Villa Vigoni – Studi Italo-tedeschi, Olschki, Firenze, 2003, p. 184-85.

l'inaridita cultura tedesca. Tuttavia, scrive Nietzsche nella *Nascita della tragedia*¹⁷, questi stessi insegnanti si dividono tra coloro che si sono ormai votati all'emendazione testuale e al microscopismo del dato storico e coloro che tentano in ogni caso di appropriarsi "storicamente" di quell'antichità, che non risulta dunque più vivo e vivificante modello, ma corpo da sezionare sul tavolo anatomico. In un'età in cui il colto coincide ormai con il giornalista "cartaceo schiavo del giorno" non può sussistere un'autentica comprensione del passato.

Nodi

- Revisione del concetto di classicità
- La decadenza
- La filologia al servizio del presente e la selezione storica
- Il mito come cultura unitaria
- Storia, frammentazione e assenza di radici
- Il presente della saturazione storica: specialismo, disprezzo del presente, giornalismo, astratta venerazione per il passato
- Il rapporto con il passato condiziona il presente
- Il progetto: dare una cultura "mitica" alla contemporaneità

¹⁷ F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, cit., p. 185-186.

LEZIONE 2 - LA MALATTIA STORICA

La *Considerazione inattuale Sull'utilità e il danno della storia per la vita* basa la sua ricognizione su un presupposto enunciato a chiare lettere nelle prime righe della prefazione allo scritto, allorché Nietzsche esclama "Solo in quanto la storia serve la vita, vogliamo servire la storia"¹⁸. Da tale secca esplicitazione di intenti non può che sorgere un doppio indirizzo di riflessione che, da un lato, cerca di delineare un modo di fare storia utile e vitale, mentre dall'altro traccia lo schizzo e pronuncia la condanna di uno storicismo deleterio e mortifero. Vita e storia possono congiungersi, ma la guida deve essere nelle mani della vita. E' soprattutto nella seconda parte del testo che Nietzsche affronta il dramma di una storia incapace di servire la vita, e, anzi, tanto prevaricante da soffocarla e renderla improduttiva. Questa è la cultura storica imperante, a suo parere, nella società ottocentesca tedesca. Egli osserva in modo perentorio che quella del suo tempo è una vera e propria **malattia storica, un eccesso di storia cui consegue un infiacchimento dell'esistenza**. Il medico Nietzsche elenca innanzitutto gli effetti di tale indigestione in modo chiaro e sintetico, per poi analiticamente descriverne i sintomi più o meno evidenti:

In cinque riguardi mi sembra che la **saturazione di storia** di un'epoca sia ostile e pericolosa per la vita: da un tale eccesso viene prodotto quel **contrasto fra esterno e interno** di cui si è finora parlato, e da esso la personalità viene indebolita; per questo eccesso **un'epoca cade nella presunzione di possedere** la virtù più rara, **la giustizia**, in grado più alto di ogni altra epoca; da questo eccesso gli istinti del popolo vengono turbati e al singolo non meno che alla totalità **viene impedito di maturare**; da questo eccesso viene istillata **la credenza sempre dannosa nella vecchiaia dell'umanità, la credenza di essere frutti tardivi e epigoni**; per questo eccesso un'epoca cade nel pericoloso stato d'animo dell'ironia su se stessa, e da esso in quello ancora più pericoloso del **cinismo**: ma in tale stato d'animo un'epoca va sempre più maturando verso una prassi furba ed egoistica, da cui le forze vitali vengono paralizzate e infine distrutte.¹⁹

L'argomentare di questo passaggio fondamentale dell'*Inattuale* è paradigmatico dell'impostazione niciana del problema della storia: si tratta di una questione *per* il presente, di una prassi storica della cultura moderna che ha nefasti effetti sull'umanità contemporanea. Alla luce di tali considerazioni è dunque determinante penetrare più a fondo nella sintomatologia descritta da Nietzsche e osservare **quale "sapere storico" ne sia la causa scatenante**.

Il primo male descritto si manifesta come **scissione dell'uomo in interiorità e esteriorità**. Altrove Nietzsche stigmatizza una modernità in cui non ci si sa più accostare a nulla come "uomini integrali", di qui l'incapacità di pensare a un'opera d'arte poliedrica come la tragedia attica, che ingloba tutte le arti: "noi siamo come fatti a pezzi e portati a giudicare solo in quanto smembrati, sia come uomini tutto udito o tutto occhio eccetera"²⁰. Nietzsche parla dei suoi contemporanei definendoli delle "enciclopedie ambulanti"²¹, individui interiormente acculturati perché riempiti di nozioni, studi, libri, di contenuti stipati negli scaffali della mente che tuttavia rimangono improduttivi, limitandosi ad ingurgitare pillole di sapienza che si accumulano come pietre nella memoria, appesantendo il passo.

La storia si è tradotta in un accumulo indefinito di conoscenze sul passato, studi analitici e precisissimi, che intasano la memoria che in esse si perde. Il **problema** nodale risulta infatti essere **il disorientamento**. Al posto di una cultura che sia schema di riferimento profondo si ha solo una collezione di sapere sulla cultura. È determinante

¹⁸ F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, tr. it di S. Giametta, nota introduttiva di G. Colli, Adelphi, Milano 1973, p. 3. Da questo punto in poi *UDS*.

¹⁹ Id., *Ibidem*, p. 39.

²⁰ Id., *Socrate e la tragedia*, tr. it e introduzione di S. Giametta, in "La nascita della tragedia: La filosofia nell'età tragica dei Greci; Verità e menzogna", cit., p. 33.

²¹ Id., *UDS*, p. 33.

da tale punto di vista il fatto che Nietzsche si scagli **contro il progetto di fare della storia una scienza**²², massimo tradimento di una disciplina che dovrebbe fare del **coinvolgimento** dello studioso l'asse portante della propria efficacia. L'exasperazione della coscienza storica conduce l'uomo a percepire chiaramente il carattere effimero e insignificante di ogni sua decisione, che si perde come un punto infinitesimo nel mare del corso del mondo, pertanto, portata all'estremo, gli renderebbe impossibile agire ancora potentemente nella storia. Infatti, lo sforzo e la fatica richiesti da una vera azione sono assunti pienamente solo allorché chi se ne sobbarca l'onere la ritenga in qualche modo decisiva, ma ciò esige una limitazione proprio della consapevolezza storica, o, come scrive Vattimo, "la definizione di un orizzonte conchiuso"²³ entro cui collocarsi e trovare posto per la decisività del proprio agire. Si tratta di mettere in atto un'operazione di recinzione del proprio universo, cioè di acquisire uno sguardo volutamente miope, leopardianamente delimitato dal confine di una "siepe, che da tanta parte dell'ultimo orizzonte il guardo esclude"²⁴.

Vattimo osserva come l'esigenza del passaggio dall'ipertrofia storicistica a un mondo a misura d'uomo sia leggibile nei termini di una duplice interpretazione da parte di Nietzsche del concetto di maschera e travestimento, derivante dal suo impegno filologico nei confronti della tragedia. Il travestimento sarebbe da un lato l'esito storico della decadenza, dall'altro un'inevitabile astuzia funzionale alla vita. In tal senso la **storia** entra prepotentemente in azione anche come **narrazione di un passato**: Nietzsche costruisce infatti una storia dell'Occidente sotto la categoria della decadenza assolutamente funzionale a una scrittura del presente come età dell'inautenticità, della fiacchezza, della rigidità. La scissione dentro/fuori che sarebbe effetto di un'abbuffata di storia da parte della modernità coinciderebbe con l'esito estremo di quell'età dell'uomo teoretico che la riscrittura niciana dell'intera storia fa iniziare con l'entrata in scena di Socrate. La storia, dunque, oltre che problema per il presente viene **scritta dal presente** quasi che, per una strana forma di strabismo, il Nietzsche "storiografo" incrociasse la visione del tempo passato con l'immagine della Germania ottocentesca. Il travestimento sarebbe dunque il risultato peggiore di un predominio dell'apollineo: l'effetto del **teoreticismo socratico** sulla storia dell'Occidente è stato quello di portare a una sempre più efficace struttura di categorie e concetti entro cui inquadrare la natura, il proprio tempo, il proprio spirito così da non far sentire mai l'uomo infondato, fortuito, arbitrario, ma da riuscire sempre a dargli un nome e un posto. Tale griglia ha finito però per diventare una gabbia, imponendosi come vera struttura del mondo, indiscutibile e rigidamente applicabile in ogni luogo e tempo. L'uomo teoretico ha così potuto classificare ogni minimo dettaglio nel proprio reticolato concettuale offrendo a se stesso il miglior travestimento possibile contro la paura del caos. **La negatività del percorso non risiede tanto nella produzione dello schema, quanto nel suo imporsi come unica e assoluta realtà di riferimento.** Il **travestimento** operato dall'apparenza è infatti per altri versi necessario alla sopravvivenza, proprio perché in esso consiste la possibilità di strutturare l'orizzonte delimitato di cui parla Vattimo, condizione necessaria perché si possa dare l'azione. Il dramma del presente storicistico è però l'irrigidimento delle categorie, cioè quel "travestimento dell'uomo decadente che non sa prendere iniziative e si maschera assumendo ruoli stereotipati"²⁵. C'è dunque una maschera buona che si presenta come l'unica via d'uscita positiva dalla maschera decadente.

Lasciando per il momento sullo sfondo lo sbocco positivo intravisto da Nietzsche, vale la pena di tornare alla dicotomia tra essere e apparire, tema centrale di tutta la filosofia niciana e particolarmente esplicito negli scritti sui Greci e nella *Seconda*

²² Cfr., a titolo di esempio, Id., *UDS*, p. 15 e p. 31

²³ G. Vattimo, *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Bompiani, Milano, 1990, p.23.

²⁴ G. Leopardi, *L'infinito*, in G. Leopardi, "Canti", a cura di M. Fubini, Loescher, Torino, 2001, p. 116, vv. 2-3

²⁵ G. Vattimo, *Il soggetto e la maschera*, cit., p. 23.

Inattuale. La malattia storica si manifesta proprio come incapacità di tenere assieme i due corni del dilemma, vale a dire che a uno smisurato accrescersi del nozionismo storico non corrisponde una correlativa capacità di mobilitazione esterna. Il sapere storico, se è collezione di nomi e date, resta **privo di effetti**, scrive Nietzsche, e dunque un uomo che conosce a menadito la storia di tutti i popoli non sa necessariamente trasferirne gli insegnamenti nell'azione, ma, anzi, proprio per l'incapacità di orientarsi in essa e di tradurla in "sangue" e "nutrimento", per usare la semantica biologica dell'*Inattuale*, mantiene al di fuori una formalità e un'etichetta impeccabili, un adeguamento alle mode e alle forme volute dal presente. Nietzsche trova immagini emblematiche per delineare lo stato di questi uomini di cultura, come **privati di un'atmosfera**, di una *nube avvolgente di illusione*²⁶ o di un "grembo materno" culturale che davvero appartenga loro, che hanno meramente acquisito e non interiorizzato i contenuti della loro cultura.

Tutto ciò che è vivo ha bisogno di avere intorno un'atmosfera, una misteriosa sfera vaporosa; se gli si toglie questo involucro, e si condanna una religione, un'arte, un genio a girare come un astro senza atmosfera, non ci si deve più meravigliare del loro rapido inaridirsi, irrigidirsi e isterilirsi.²⁷

L'individuo storicamente acculturato sembra a Nietzsche incapace di farsi carico del reale, che gli scorre sopra senza lasciare traccia. Dal reale l'uomo "storico" non si lascia toccare perché il presente non è storico e dunque in esso si può sopportare tutto, barbarie, crudeltà, meschinità. La storia dunque è un bagaglio enorme e pesante che confonde, rumoreggia senza dare armonia, e resta totalmente privo di effetti sul reale, da cui, anzi, distoglie pericolosamente.

L'uomo contemporaneo, scisso tra un'ipertrofia di sedicente sapienza interiore e la sua inerzia sul versante dell'azione trasformatrice, è il frutto del **diluvio di informazioni sul passato** che lo ricoprono. Ma anche **questo presente soffre di una storicizzazione tanto precoce quanto effimera**: i fatti del presente "pompati" e diffusi in migliaia di copie dai giornali (e il giornalista, si ricordi, è bollato come "cartaceo schiavo del giorno"²⁸) divengono immediatamente memoria, prima ancora di essersi conclusi. Lunghi dall'essere la prova di una memorabilità di tali eventi o di una stima da parte dei contemporanei per se stessi, al punto da ritenersi degni di poter far compagnia ai grandi del passato, tale operazione corrisponde piuttosto alla volontà di rendere subito distante, sterile, privo di effetti l'evento, così come lo sono i comodi e venerabili fatti storici, di cui non ci si deve far carico, ma che ci si può limitare a ammirare.

Un fenomeno storico conosciuto in modo puro e completo e ridotto a fenomeno di conoscenza è, per colui che lo ha conosciuto, morto: egli ha infatti riconosciuto in esso l'illusione, l'ingiustizia, la cieca passione, in genere tutto l'orizzonte terrestre offuscato di questo fenomeno e insieme appunto la sua potenza storica. Questa potenza è ora per lui, come sapiente, divenuta impotente: ma forse non ancora per lui, come vivente.²⁹

Colui che è storicamente sapiente, anche nel senso di colui che conosce tutto del presente per averlo letto sui giornali, diventa un serbatoio di morti fatti. La storia così conosciuta e non vissuta è il risultato dell'oggettivazione del fatto storico, ridotto in tal modo all'"impotenza", anche nel significato sessuale del termine, incapace di generare alcunché, ma solo ulteriore aggiunta alla catena di anelli indistinguibili di ciò che fu. Una storia per la vita deve essere in grado di scegliere, di riattivare i momenti della storia, non di classificarli in scaffalature inerti. Il sapere storico si rintana nell'interiorità, nel "deserto accumulato delle cose apprese che non agiscono all'esterno, dell'erudizione che non diventa vita"³⁰. Nietzsche porta il suo sguardo acuto dietro alle figure dei colti

²⁶ F. Nietzsche, *UDS*, p. 60.

²⁷ Id., *Ibidem*, p. 60.

²⁸ Id., *La nascita della tragedia*, cit., p. 186.

²⁹ Id., *UDS*, p. 15.

³⁰ Id., *Ibidem*, p. 40

storici cogliendo **individui incapaci di rischiare la propria persona**, indossatori di una maschera "borghese" che garantisce loro la possibilità della tranquilla sopravvivenza nella loro piccineria morale, modulatori di un continuo e distraente chiacchiericcio sul passato per distogliersi dalle urgenze del presente e dall'esigenza di un suono forte e chiaro. La storia dovrebbe quantomeno orientare all'onestà e al retto giudizio, ma secondo Nietzsche questi uomini storicamente educati sono solo maschere dietro cui si nasconde il nulla e, a fare il paio con le "enciclopedie ambulanti", "menzogne ambulanti"³¹. La meschinità e la vigliaccheria del tempo può mascherarsi dietro la consapevolezza storica, dietro la pacatezza del giudizio, dietro l'illusorietà di essere ormai "del mondo esperti" e dunque legittimati all'inazione in nome dell'accortezza. Il male storico non si limita dunque a spezzare l'uomo in due, ma porta anche alla cancrena dell'interiorità, a cui risulta insopportabile, data la sua debolezza, la conoscenza di ciò che è stato. L'individuo storicamente colto corre il rischio di dover ricorrere alla storia in qualunque circostanza, di dover chiedere consiglio al passato per ottenere un responso su come sentire, agire, vedere nel proprio presente. Ma tale responso, in quanto **non generato da sé, ma mera imitazione**, non può che strutturare l'atteggiamento di quell'individuo come interpretazione teatrale di un ruolo inautentico e pertanto necessariamente mal recitato.

Tra i sintomi della malattia storica, il **secondo** dell'elenco è la **presunzione di potersi ergere a giudici del passato, in nome di un maggiore conoscenza**, in termini quantitativi e di distanza storica, delle epoche passate. Nietzsche riconnette il tema alla **pretesa di oggettività della storia**, anche e soprattutto allo scopo di essere annoverata tra le scienze: senza mezzi termini gli storici dell'Ottocento sono etichettati con l'attributo di *eunuchi*³², e le metafore niciane sono attinte dall'ambito della generazione e del rapporto tra i sessi. Gli eunuchi sono sterili, e ciò rimanda in pieno alla caratteristica inazione degli uomini storicamente colti, ma, tra le altre cose, per loro una donna equivale all'altra, dal momento che nessuna li interessa realmente. Così gli storici, e anche i filologi, scelgono a caso il loro ambito di ricerca, senza esservi spinti da un amore autentico. Nietzsche utilizza i termini della passione amorosa per portare il suo affondo contro quello che egli ritiene, accanto al collezionismo, l'altro grande male della "storia" nel suo tempo, l'oggettivismo. La scelta casuale, e pertanto superficiale, dell'argomento di studio è infatti assolutamente funzionale alla promozione di un totale **distacco emotivo** nei suoi confronti, una garanzia di ambiente sterile in cui lavorare senza attrito. Questa **artificiale costruzione di neutralità** si identifica con l'atteggiamento tipico del **critico**, significativamente accostato allo storico già altrove (*vedi p. 8*), quel critico che, nella *Nascita della tragedia*, Nietzsche compara anche al filologo e che è la miglior metafora dell'uomo moderno che, avendo a disposizione l'intera arte universale e l'intera storia universale, non fa altro che cercare di dare nomi agli stili e alle epoche, rimanendo costantemente affamato e insoddisfatto perché non coglie il nocciolo produttivo di quel passato squadernatogli davanti e resta dunque "il critico senza piacere e forza, l'uomo alessandrino che in sostanza è un bibliotecario e un correttore e si acceca miseramente sulla polvere dei libri e sugli errori di stampa"³³. Lo storico di professione e il filologo rischiano dunque di fermarsi alla superficie del documento e il nuovo ritrovamento è immediatamente "sterilizzato". Per questo come già accennato sopra (*vedi p. 9*), sfuggono a questi intellettuali i messaggi che la storia lancia ad altri, forse meno colti, ma più sensibili. Nello storico, infatti, Nietzsche coglie una singolare freddezza, un'anestesia sentimentale che provoca l'impossibilità di innamoramento nei confronti dell'oggetto del suo studio: la pretesa oggettività è deleteria perché fa sì che dinanzi alla grandezza di un'opera o di un'azione ci si fermi a interrogare la vita dell'autore, le minute vicende di un personaggio, ci si disperda insomma in un'analicità che fa venir meno la capacità di amare incondizionatamente il che equivale, secondo Nietzsche a sottrarre ogni forza e

³¹ Id. *Ibidem*, p. 42.

³² Id. *Ibidem*, p. 41.

³³ Id., *La nascita della tragedia*, cit., p. 179.

entusiasmo a tale studio³⁴. Si richiederebbe invece allo storico una peculiare forma di cecità, una sorta di innamoramento tanto passionale da fargli persino stravolgere i tratti della persona amata passando sopra alla realtà storica. Invece il sezionamento scientifico della storia, così come della religione o dell'arte, non può che condurre alla distruzione della storia stessa, cioè all'annullamento di quell'aura magica e illusoria che contorna l'amata per lo sguardo dell'amante:

Alla **verifica storica** vengono ogni volta alla luce tante cose false, rozze, disumane assurde e violente che l'atmosfera d'illusione piena di pietà, in cui soltanto può vivere tutto ciò che vuol vivere, di necessità si disperde: ma solo nell'amore, **solo nell'ombra dell'illusione dell'amore l'uomo crea**, cioè solo nella fede incondizionata nella perfezione e nella giustizia.³⁵

Lo studio dello storico, allorchè si riduce a scienza, fa sì che la narrazione perda la propria vivacità, come disegno ricoperto di spesse pennellate o inchiostro nero tamponato con carta assorbente³⁶. L'oggettività coincide per Nietzsche non con una maggiore veridicità dei contenuti quanto piuttosto con l'anemia di uno sguardo non coinvolto, con un soggetto che diviene "inavvertibile", tanto più accademicamente stimato quanto più distacco riesce a porre tra sé e ciò che studia: "Si cerca tutto ciò che in genere non commuove e la parola più arida è in genere quella giusta. Anzi, si giunge a credere che colui, a cui non importa nulla di un momento del passato, sia destinato a rappresentarlo"³⁷. Di nuovo lo storico si identifica con la maschera cattiva, con la semplificazione distaccata del passato in nome di un'esigenza di sopravvivenza, più che in nome di una riconosciuta volontà artistica di crearsi un passato per un futuro da costruire. Nello scritto *Su verità e menzogna in senso extramurale* Nietzsche, pur senza parlare esplicitamente di storia, ma facendo riferimento all'atteggiamento delle scienze, al cui statuto, peraltro, la storia ambirebbe, chiarisce ulteriormente gli aspetti mortificanti della freddezza dello scienziato-storico e la sua malcelata cattiva coscienza. Infatti in quelle pagine, al cui centro sta un tentativo di ricostruire la genesi del concetto di verità a partire da uno studio sulle origini del linguaggio, la scienza è misurata nella sua distanza dall'arte proprio come attività che inaridisce, dal momento che **rende univoche** quelle raffigurazioni nel mondo che si concretano in parole e che l'arte riesce a mantenere vive nella loro plurivocità. Il passaggio dal significato metaforico della parola, dotato di un legame con la situazione contingente del suo apparire e dunque con la vivacità di una concretezza vissuta, al suo inserimento in un sistema di denotazioni condivise e prefissate, ha l'effetto di sclerotizzarne e farne impallidire i colori e rappresenta *tout court* un annientamento della forza dell'intelletto, facoltà per eccellenza istrionica. Non solo, ma la scienza, di fatto non sa trovare altro, nel proprio reticolato in cui ogni parola e ogni concetto stanno sempre al loro posto, che ciò che essa stessa vi ha riposto. Dunque, la pretesa oggettività scientifica è solo una congerie di menzogne ben architettate e la verità nient'altro che la decisione di mentire tutti secondo precise regole. La scienza, la cui rappresentazione in *Su verità e menzogna* è quella di una fredda, fissa, morta, ragnatela o *columbarium* allunga i suoi tentacoli sulla storia, che condivide con quella la propria origine nell'ottimismo intellettualistico socratico, mirante al rassicuramento mediante la strategia definitoria.

Una forzata e ostentata estraneità all'oggetto di studio è dunque per l'epoca il maggior pregio di uno storico, che può essere tanto più oggettivo quanto più il suo interesse è lontano da ciò di cui si occupa, quanto più la sua esistenza non contempla affatto tra i propri succhi vitali un riferimento a quanto professionalmente studiato. Si riproduce dunque una scissione tra due strati del medesimo uomo, studioso attento, ma attore improduttivo nel proprio tempo. Lo storico si trova dunque ancora al centro della bufera scatenata dallo scontro tra essere e apparire, dal momento che il preteso distacco parrebbe consentire allo storico **un'oggettività capace di tradursi in**

³⁴ Cfr., Id., *UDS*, p. 57.

³⁵ Id., *Ibidem*, p. 57.

³⁶ Id., *Ibidem*, p. 45.

³⁷ Id., *Ibidem*, p. 54.

giudizio sul tempo passato. Il compito di chi viene dopo, condizione strutturale dello storico, ha secondo Nietzsche assunto i tratti del dovere di giudicare ciò che l'ha preceduto in nome della conoscenza oggettiva che si è ottenuta con la ricerca e l'analisi. L'operazione anatomica condotta dallo storico ottocentesco in analogia con l'operazione astrante delle scienze, lo renderebbe dunque giusto e imparziale, legittimandolo a fornire condanne e assoluzioni. Il giudizio, tuttavia, implica secondo Nietzsche la **virtù rara della giustizia che coincide con la capacità di prendere decisioni senza tremare, cioè con la capacità di essere pronti a affermare una verità che ha effetti sul mondo**, non la verità egoistica e meschina di chi ha raccolto qualche preda nella sua caccia analitica. Lo storico si trova di fronte l'ingiustizia e l'irragionevolezza del passato, dal momento che è per definizione **disilluso e disinnamorato rispetto al proprio oggetto**, che trae fuori dunque dall'aura idealizzante in cui pone le cose un istinto artistico "innamorato". Ma lo storico veramente tale, conseguente con il proprio compito così definito, deve saper reggere una vista simile e sentirsene coinvolto, cioè deve essere in grado di non lasciare il passato nella sua distanza, accontentandosi di una verità fatta di "oggetti storici" recuperati qua e là, ma di far sì, con il proprio giudizio, che esso agisca nel presente: il giudizio dello storico non è improduttivo, per questo davvero pochi sono coloro dotati di una tale profondità di sguardo da farsi carico delle conseguenze del loro discernimento. Nietzsche stigmatizza il proprio tempo proprio perché tutti pensano di poter fare gli storici, sedicenti servitori della verità, senza averne la forza e confondono la verità con il sapere privo di conseguenze, laddove essa si riscontra solo dove esista un giudice grande e severo e pertanto, come egli lo raffigura, terribile e glaciale.

La storia può dunque portare a una verità, allorché si intenda **la verità non come accumulo di curiosità sul passato, ma come rischioso discernimento e giudizio.** Tale verità è comunque lontana da quella pretesa oggettività dello storico che i contemporanei da un lato intendono come "il fatto che il passato sia in genere narrato senza accenti duri e senza l'espressione dell'odio"³⁸ e, dall'altro "il commisurare le opinioni e le azioni del passato alle opinioni correnti del momento: in queste ultime essi trovano il canone di tutte le verità"³⁹. **L'oggettività, nel suo significato più alto, coincide con il distacco dall'interesse egoistico**, personale, simile a quella peculiare oggettività dell'artista che osserva il mondo in uno stato estatico per cui esso perde i connotati di qualcosa che serve al suo bisogno ed egli vi si immerge, dionisiacamente dimentico della propria identità. **Un'oggettività dunque che è partecipazione**, tentativo di creare con pezzi separati un tutto unitario, di ri-creare qualcosa come il mito, il che tuttavia, sottolinea Nietzsche, è istinto d'arte e non di giustizia, permeato cioè dall'illusione di inquadrare ogni fatto in una totalità armonica. L'illusorietà dell'oggettivismo storicistico va secondo Nietzsche denunciata, quale unico modo per poter far rilucere **il vero storico, capace di giudizio "produttivo"**. Innanzitutto egli **deve essere posseduto da un impulso artistico** dal momento che, **lungi dal poter lavorare su leggi universali**, altro grande mito creato della storiografia per avvicinarsi al metodo delle scienze, può e deve piuttosto dar conto della melodia del quotidiano: studiare i differenti popoli, altrimenti, sarebbe l'equivalente di un eccessivo numero di esperimenti condotti da un naturalista che conosca già il funzionamento di una legge.

Dunque la storia la scrive colui che è esperto e superiore. Chi non ha vissuto qualcosa di molto più alto e grande di tutti non sa neppure interpretare niente di grande e alto del passato. Il responso del passato è sempre un responso oracolare: solo come architetti del futuro, come sapienti del presente voi lo capirete. [...] Per il fatto che guardate avanti voi riuscirete a domare nel contempo quel rigoglioso impulso analitico che ora vi devasta il presente e rende quasi impossibile ogni calma, ogni pacifico crescere e maturare. [...] Formate in voi un'immagine a cui il futuro debba corrispondere e dimenticate la superstizione di essere epigoni. Avete abbastanza da ideare e da inventare

³⁸ F. Nietzsche, *UDS*, p. 49.

³⁹ Id., *Ibidem*, p. 50.

meditando su quella vita futura; ma non chiedete alla storia di indicarvi il modo e il mezzo. Se invece **rivivrete in voi la storia dei grandi uomini**, imparerete da essa il supremo comandamento di diventare maturi e di sfuggire al fascino paralizzante dell'educazione del tempo.⁴⁰

Occorre "oggettività", intesa come talento artistico, per farsi giudice della storia, vale a dire vero storico, occorre rileggere la minuzia dei dati empirici ricostruendo nuove possibili tessiture di essi, senza appagarsi di un comodo appiglio documentario. Occorre la grandezza del sentire, dell'immersione e della spersonalizzazione, per poter giudicare la grandezza passata senza operare un tradimento di essa commisurandola alla propria inattività. Solo il grande può giudicare il grande e, così come il popolo greco dovette soffrire per raggiungere la bellezza⁴¹, a parere di Nietzsche lo storico vero è colui che perché vive, ama, soffre, giocandosi pienamente nel presente e plasmando il futuro, ricostruisce il passato con la necessaria "verità", consapevole di scegliere, cioè di giudicare, con fermezza. **Lo storico è un individuo raro**, pertanto altamente sospetta è un'epoca in cui tutti sono e si sentono storici, in cui tutti giudicano il passato pensando di farlo legittimamente, quando invece tale presunta abilitazione al giudizio viene loro solamente dal fatto di essere posteriori all'imputato, non più grandi. Un'epoca o un popolo non possono farsi carico del giudizio sul passato, che spetta a pochi individui, ai veri specialisti. Il passato infatti è sibillino, sottoponibile, come i responsi oracolari, a molte letture e solo un "grande" uomo può ridisegnarlo in tutta la sua grandezza e potenza formatrice per il presente e per il futuro. **La storia non va interrogata, ma rivissuta**: la ricostruzione storica trova dunque la misura della sua adeguatezza nell'essere piuttosto uno **slancio verso il futuro**, al limite una simulazione del futuro, cioè può parlare solo a chi "si trovi già là" come scriverà Wittgenstein a proposito delle tesi esposte nel suo *Tractatus*⁴². Nietzsche non si accorge, evidentemente, di quanto possa essere manipolata e manipolatoria una storia così pensata, ma il suo scopo è innanzitutto quello di pro-vocare, di chiamare ad emergere, da un'epoca impantanata nella cultura storica, una vitalità della storia che non si può identificare con l'erudizione. La via d'uscita intravista è quella di una militanza attiva volta alla costruzione di un futuro che si fabbrichi il proprio passato accordato sulle note della grandezza e della potenza e non su quelle della massificazione o del ripiegamento su dei trascorsi gloriosi e irripetibili. L'amore dello storico, del vero storico, è dunque necessario per non soccombere dinanzi all'irrazionalità incoercibile del divenire. Per non perdersi negli infiniti insuccessi e brutalità della storia umana bisogna fissare un punto fermo, una donna da amare, un punto di vista da assumere che non può essere altro che l'architettura abbozzata del futuro desiderato:

Solo quando la storia sopporta di essere trasformata in opera d'arte cioè di diventare pura creazione d'arte, essa può forse conservare istinti – o perfino suscitarli. Ma una tale storiografia contraddirebbe in pieno il carattere analitico e antiartistico del nostro tempo, anzi verrebbe sentita da questa come una falsificazione.⁴³

Tuttavia **la malattia storica del tempo si manifesta proprio a causa dello smarrimento di questa impostazione costruttiva, architettonica e artistica del fare storia**. Infatti "la storia che distrugge soltanto, senza essere guidata da un intimo impulso costruttivo, rende però apatici e innaturali i suoi strumenti"⁴⁴. Distruggere l'illusione, la costruttività di un sapere storico che sappia essere artistico, quindi che sappia guardare al futuro, coincide con la paralisi dell'azione. Di qui deriva quello che

⁴⁰ F. Nietzsche, *UDS*, p. 56.

⁴¹ La *Nascita della tragedia* si chiude proprio con l'appello al lettore affinché si ponga la domanda "Quanto dovette soffrire questo popolo per poter diventare così bello?" (F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, cit., p. 202).

⁴² Cfr. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, a cura di A.G. Conte, Einaudi, Torino, 1998, p. 23.

⁴³ F. Nietzsche, *UDS*, p. 58.

⁴⁴ Id., *Ibidem*, p. 60.

Nietzsche indicava come **terzo effetto** dell'eccesso di storia. Esso è causato dalla rapidità e dall'abbondanza con cui lo stuolo di informazioni storiche alla rinfusa viene ingurgitato dal pubblico e, in particolare, dalle giovani generazioni, che sono così rese sterili, di fronte al nugolo infinito di fatti da cui sono sommerse. Il pubblico è spinto a chiedersi che cosa mai possa compiere che non sia già stato compiuto o quale mai grandezza non sia già stata raggiunta, oltrepassata e ormai irrecuperabile. Non solo, ma la grande massa di nozioni finisce per rendere disattenti, confusi, incapaci di discernere all'interno di questo straripamento che cosa debba davvero essere tenuto in considerazione e, soprattutto, rende fintamente sapienti dei giovani ancora immaturi: chi si ritrova sazio fino alla nausea di conoscenze sul passato è come bloccato, si sente incapace di poter fare di più e meglio di chi l'ha preceduto. Nietzsche mette inoltre in campo tutta la radicalità di un sospetto terribile: l'idea che tale intorpidimento sia intenzionale, subdolamente progettato *ad hoc* da chi detiene il potere. Il pericolo mortale cui si avvicina il malato di storia è **la paralisi totale dell'azione dettata dalla nausea e dalla sensazione di epigonità; ma tale sostanza tossica è volutamente istillata al fine di mantenere lo status quo, di non ispirare una ribellione**: "Gli eccessi del senso storico, di cui il presente soffre, vengono intenzionalmente promossi, incoraggiati e utilizzati"⁴⁵. In questo passaggio propriamente genealogico Nietzsche esprime non solo tutta la sua amarezza, ma anche il profondo senso dell'inattualità della sua considerazione. Non deve stupire allora se egli paragona i giovani studenti di storia, e gli scienziati in genere, a schiavi che hanno ormai esaurito le loro energie perché costretti a entrare nei ritmi frenetici degli ingranaggi della fabbrica del sapere. Precocemente inariditi, essi hanno perso ogni entusiasmo e la divulgazione ha fatto sì che ogni possibile consapevolezza storica autentica si cancellasse dalla scena culturale, offrendo al pubblico solo il continuo sovrapporsi di scoperte sempre più minute, mai inquadrare in una visione d'insieme dei dati esposti, unitaria e perciò potenzialmente propositiva.

Se il modo di fare storia tipico del presente, connotato dall'accumulazione di lacerti documentari, disseminate tesi storiografiche, commenti particolareggiati a testi minuti, attenzione agli autori più che ai contesti e dalla pretesa di un oggettivismo distaccato e pertanto veridico, è alla base dei mali enunciati e di uno sgretolamento della cultura e dell'intellettuale e di una voluta impotenza della società, **gli ultimi due effetti della malattia storica** osservati da Nietzsche si collegano piuttosto al fatto che la storia abbia sempre più assunto agli occhi dei contemporanei l'aspetto di un fiume che scorre verso il mare, cioè di **un percorso indirizzato verso un fine determinato al quale ormai non si può che essere vicini**: di qui un certo compiacimento nell'osservazione del passato, ma un compiacimento da vecchi canuti, che non possono che vivere di ricordi, e una correlativa svalutazione del proprio tempo non dal punto di vista di quanto si è arrivato a conoscere o a realizzare, ma nel senso di una difficoltà di pensarsi come protagonisti di un prossimo futuro, di azioni nuovamente storiche, capaci di "fare storia". Colpevoli di tale atteggiamento sono da un lato la filosofia della storia cristiana, che vede nel divenire storico il declinarsi della provvidenza divina il cui sbocco necessario è il giudizio universale e, dall'altro, la **filosofia hegeliana** che fa della storia il terreno della realizzazione della ragione universale. Lo storicismo hegeliano è per molti versi il bersaglio polemico di tutta l'*Inattuale*, in quanto diretto responsabile, secondo Nietzsche, della saturazione storica che rovina la cultura tedesca ottocentesca, tuttavia è soprattutto nella parte conclusiva dello scritto che si fa palese la condanna al finalismo storico, capace di inghiottire il valore dell'istante con il suo *telos* posto sempre là avanti. Da questo punto di vista la storia provoca malattia in altri due sensi: da un lato in quanto i contemporanei sono caratterizzati da una **precoce canizie**, dall'altro sotto la forma di quella che nell'*Inattuale* è definita **idolatria del fatto**⁴⁶. Nietzsche sostiene infatti in primo luogo che i popoli storicamente più forti e attivi non hanno posseduto affatto una cultura storica e che a quest'ultima si addice piuttosto un

⁴⁵ Id., *Ibidem*, p. 87.

⁴⁶ F. Nietzsche, *UDS*, p. 72.

comportamento da vecchi, dal momento che produce uno sguardo retrospettivo e passivo, poiché solo una percezione di sé come anziani dell'umanità legittima a farsi giudici del passato e a sentirsi ormai vicini al giorno del giudizio. Pertanto, **poiché la storia ha senso solo in virtù del suo estremo giorno, quello del giudizio, una simile prospettiva è naturalmente ostile a ogni novità** visto che, qualunque cosa accada, si tratta solo di un diveniente evento funzionale al fine ultimo e il suo senso è dunque sacrificato in nome di questo. Alla luce di ciò, non può che risultare naturale un atteggiamento epigonico. Nietzsche tuttavia pensa anche che possa esistere un **modo diverso di sentirsi epigoni**, allorché si sterrino le radici della cultura storica, allorché, cioè, si pensi storicamente la storia così come essa è divenuta, così che si instauri un pensiero della decadenza che osservi la genesi di quella cultura "teoretico-alessandrina" della classicità declinante che ha i suoi padri in Socrate e nel cristianesimo. Solo il **riconoscimento della radice storica della storia**, paradossalmente, permette di recuperare un sapere storico vivo, consentendo agli uomini di sentirsi epigoni di un'epoca non storica, quella della grecità arcaica, la cui coscienza dolorosa e trasfigurante è molto lontana dall'ottimismo teoretico socratico che, hegelianamente, attua un inarrestabile progetto di riduzione del reale al razionale. Al di fuori di questa possibilità di pensarsi come frutti tardivi della vera classicità l'unico sbocco è quello di divenire becchini e antiquari, capaci solo di una sopravvivenza ironica, memorie viventi senza eredi e dunque inutili: ricordare ha infatti un suo profondo significato solo nel cono di luce di un progetto futuro; al di fuori di questo esiste solo nella memoria un brivido di morte. Tuttavia, Nietzsche coglie nel suo tempo, piuttosto che questa rassegnazione dolorosa, il pernicioso effetto della filosofia hegeliana, l'esaltazione del presente come momento finale del tempo⁴⁷. Nell'abbozzo *Noi filologi* l'autore pronuncia in sintesi il suo giudizio sullo storicismo hegeliano, dunque la sua condanna del modo di concepire la storia da parte dei propri contemporanei, delle "generazioni lievitate" da Hegel:

Tutta la storia è stata scritta sinora dal punto di vista del successo: più precisamente, si è ammesso che il successo sia opera di una ragione. Ciò vale anche per la storia greca: noi non possediamo ancora una vera storia greca. Ciò del resto è valido in generale: dove sono gli storici, che considerino le cose senza essere dominati dalle fandonie correnti? Non ne vedo che uno solo, Burckhardt. Ovunque regna un diffuso ottimismo nella scienza. La domanda: "Che cosa sarebbe accaduto, se non si fosse presentata questa o quest'altra cosa?" viene respinta quasi concordemente, e tuttavia è proprio la **domanda cardinale**, attraverso cui tutto si trasforma in qualcosa di ironico. Non si ha che da guardare la propria vita. Quando si cerca un disegno nella storia, lo si deve scorgere nei fini di un uomo potente, e forse in quelli di un casato, di un partito. Tutto il resto non è che confusione. - Anche nella scienza naturale si può notare questa divinizzazione della *necessità*⁴⁸

A partire ancora dal confronto con la storia greca, Nietzsche, contro un certo modello di **storicismo**, che impone una visione provvidenzialistica e ottimistica della storia, in cui cioè i fatti sono registrati come passaggi in un disegno razionale e finalistico, sottolinea il **rifiuto del punto di vista del successo**, che conduce di fatto alla equazione hegeliana tra reale e razionale. Vi contrappone l'**esigenza di un approccio critico-ipotetico, di una storia fatta dai se e ma**, che rompa con la pretesa di comprensiva conclusione dei fatti, mettendo in risalto piuttosto il loro carattere di possibilità, la loro interpretabilità. Tale rivolgimento concede di recuperare il punto di vista alternativo, quello della vita, che garantisce di conservare la apertura dei fatti storici, appunto come eventi della e nella vita degli uomini, mai del tutto scontati e predeterminati. Ciò comporta naturalmente, nonostante la chiusa del passo riportato, anche non ridurre il concetto di vita a semplice irrazionalità o caoticità, ma valorizzarne anche il carattere di forma che impronta i fatti e la loro interpretazione.

⁴⁷ Cfr. Id., *Ibidem*, p. 71.

⁴⁸ F. Nietzsche, *Frammenti postumi: 1875*, cit., p. 124-125.

Il pericolo maggiore che sembra derivare dallo storicismo hegeliano è quello della chiusura della storia, ridotta a una catena necessaria e dunque, dal punto di vista della vita, a un immobilismo acquiescente di fronte ad ogni accadimento, quasi che ogni fatto, dunque ogni successo o potenza debba essere accettata in nome della razionalità della storia, poiché non ci si può che inginocchiare dinanzi a un fatto che porti in sé il sigillo della realizzazione dell'“idea” hegeliana. Tutto ciò si traduce nuovamente, e così Nietzsche chiude il cerchio della sua requisitoria, in una passività rispetto al cambiamento quando non in una sua svalutazione e in una prona accettazione di quanto avviene, limitandosi alla sua “comprensione” scevra di ogni componente emotiva: “Prendere tutto obiettivamente, non incollerirsi di nulla, non amare nulla, comprendere tutto: come rende mansueti e flessibili tutto questo!”⁴⁹. Lo **sbocco per una storia vitale sembra invece risiedere in una riapertura alla possibilità**. Da questo punto di vista Nietzsche riporta sulla scena senza scrupoli anche un modello vituperato di studio storico: quello ipotetico che ripercorre gli eventi alla luce dei *se* e dei *ma*, del come le cose sarebbero potute andare, per scuotere le coscienze e non esporle all'incubo della necessità storica che estingue le forze vitali dal momento che poco si può fare per cambiare la storia se essa è già scritta in un disegno razionale. In realtà lo storicismo hegeliano coincide con una giustificazione a posteriori, facendo del risultato la misura del giudizio sul processo che vi ha condotto, atteggiamento assolutamente poco storico, se per storia si intende un'aderenza obiettiva al passato. I proni servitori del fatto, dello *status quo*, dell'“è così”, sono individui fintamente storici cui è necessario contrapporre frontalmente le “vere nature storiche”⁵⁰, coloro che si oppongono a ciò che accade, che rispondono con un “dev'essere così”, con un modo alternativo di agire e di essere rispetto a quello imperante, **nature artistiche e in questo propriamente storiche perché in grado di aprire lo spazio dove può nascere e crescere un futuro**, in grado di ricreare l'atmosfera e il calore materno del mito, contro ogni abbandono al fantomatico e idolatrato “processo del mondo”⁵¹. Fare appello a un'immanente legge storica sembra solo un altro modo per portare avanti tale strategia di giustificazione.

Nietzsche si mostra infine **particolarmente critico verso un approccio alla storia che abbia come proprio oggetto le masse**. In esse si cerca di reperire le leggi della storia, poiché è nelle moltitudini che sono radicati quei comportamenti diffusi che paiono fornire conferma del sussistere di tali presunte legalità universalmente valide; l'imperare della statistica sociologica è un ulteriore ausilio a tale protagonismo delle masse. L'autore mantiene al centro della propria prospettiva sulla storia l'idea di grandezza, dunque, così come non condivide il fatto che un'intera epoca sia composta da giudici del passato o da storici, le masse non possono essere significative per tracciare alcun percorso della storia guidato da più o meno plausibili leggi poiché le azioni che possono fare la storia non sono né operate né accolte con favore né condivise dalla massa, tendenzialmente conservatrice e impaurita dal nuovo, che pertanto non può essere il banco di prova per la valutazione di alcun processo storico. In tal senso risulta ancor più veemente e determinante la critica alla categoria del successo quale metro dell'efficacia storica di un'azione: il trionfo è infatti decretato dalle masse, incapaci di cogliere la grandezza degli uomini e del loro agire, dunque il successo, il fatto, il “così è” perdono tutto il loro valore di metro. Il dio successo e il dio fatto provocano, infatti, una massificazione del giudizio, tale per cui nessun individuo, e in particolare nessun giovane, si sente più spronato a agire in modo anti-storico, vale a dire propriamente storico, in vista del futuro, ma piuttosto si mantiene nei rassicuranti confini della comodità e dell'egoismo, accordandosi con i fatti e ammiccando a coloro a cui arride il successo.

L'analisi approfondita della polemica di Nietzsche contro la cultura storica del suo tempo ha consentito di delineare un modello di “cattiva storia” che sottostà, secondo

⁴⁹ Id., *UDS*, p. 72.

⁵⁰ Id., *Ibidem*, p. 74.

⁵¹ Id., *Ibidem*, p. 80.

l'autore, a effetti devastanti sul sentimento e sull'azione degli uomini. Qual è dunque tale approccio alla storia? Nietzsche ritiene che il danno storico si venga a determinare allorché la storia si intenda come:

- **Percorso destinato a un fine razionale (o provvidenziale) predeterminato**, da cui deriva una giustificazione a oltranza dell'accaduto in quanto parte di tale disegno razionale;
- **Conoscenza sempre più esaustiva e *vana curiositas* rivolta a tutto ciò che fu** da cui deriva un pericoloso disorientamento in un labirinto di nozioni di cui non si riescono a tenere le fila, pertanto si perde il senso del proprio posto nel tempo e nel mondo e non si riesce a costruire una mappa storica in cui trovare le proprie radici e le fondamenta di un necessario equilibrio esistenziale; di qui un malessere che lo scritto niciano sulla storia definisce talvolta nei termini di una nausea da indigestione, altre volte come fame insaziabile di oggetti di studio sempre nuovi da sezionare e sterilizzare, altre ancora come vertigine da disorientamento.
- **Scienza oggettiva**, ai cui dati avvicinarsi senza *pathos* e senza voler ricavare dai suoi contenuti alcun "effetto" vitale.

Nodi

- Storia e vita
- Eccesso di storia e paralisi dell'azione
- Critica delle pretese scientifiche e oggettivistiche della storia
- Il *pathos* del vero storico
- Deleterio significato della storia come accumulo di conoscenze disparate sul passato
- Critica al finalismo dello storicismo hegeliano
- Riapertura della storia come possibilità di architettare un futuro: lo storico come artista

LEZIONE 3 – PONTE SUL SELVAGGIO FIUME DEL DIVENIRE

Qualsiasi cosa che si dissolve e perisce noi la osserviamo con animo astioso, spesso con senso di stupore, quasi che in ciò sperimentassimo qualcosa che in fondo è impossibile. Un grande albero si schianta con nostro disappunto e una montagna che frana ci angoschia. Non c'è notte di San Silvestro che non ci faccia sentire la contraddizione tra essere e divenire. Che però un attimo della più alta pienezza cosmica si spenga come una fugace scintilla per così dire senza posterità né retaggio alcuno, ciò ferisce nel modo più violento l'uomo morale. Il suo imperativo piuttosto suona: quel che è stato una volta dev'essere eternamente, affinché il concetto "uomo" si riproduca più bello. Che i grandi momenti formino una catena, che questa, come una catena di monti, leghi l'umanità attraverso i millenni, che per me quanto vi fu di più grande nel passato sia ancora grande e che il presentimento della fede nella gloria bramata si compia, ecco il pensiero fondamentale della cultura.

Nel bisogno che il grande sia eterno divampa la terribile lotta della cultura; giacché tutto il resto, che pure vive, risponde no! Ciò che è abituale, piccolo, comune, ciò che riempie tutti gli angoli del mondo come pesante aria terrestre che tutti siamo costretti a respirare, avvolge ciò che è grande e, facendo impedimento, smorzando, soffocando, offuscando, ingannando, si getta sul cammino che ciò che è grande deve compiere per giungere all'eternità.⁵²

Il passo riportato può fungere come passerella dalla diagnosi del danno apportato dalla storia all'umanità alle forme che essa può assumere per essere fonte, invece, di utilità e benessere. Il centro della questione risulta essere **il divenire, categoria chiave nel pensiero niciano**, che riconosce grandezza innanzitutto a quelle epoche e a quei personaggi che hanno saputo mettere a tema il fluire del tempo senza eccessivamente irrigidirlo, ma comprendendolo in sé, assimilandolo e facendosene signori, redimendolo: da qui l'ammirazione per il senso dionisiaco della tragedia e per i presocratici, particolarmente per la figura di Eraclito che Nietzsche identifica in maniera alquanto semplicistica con il filosofo del *panta rei*.

Una specie di esseri giocosa, sovraccarica di energia, ACCETTEREBBE COME COSA BUONA, in senso eudemonistico, proprio gli affetti, la non ragione e il **cambiamento** insieme alle loro conseguenze, il pericolo, il contrasto, l'andare in rovina, ecc.⁵³

Una specie d'esseri giocosa sarebbe felice non perché il gioco sia in sé positivo, quanto perché la giocosità consentirebbe l'inserimento armonioso dell'uomo nel dinamismo cosmico. Le modalità del gioco si accordano naturalmente con quelle del mondo, pertanto rendono accettabile il mondo stesso. Eugen Fink, commentando gli scritti di Nietzsche⁵⁴ e, in particolare, la produzione giovanile connotata dalla ripresa della greicità, individua magistralmente la **tonalità eraclitea** di tutto il pensare niciano, riconoscendo acutamente la profonda unità tra Apollo e Dioniso entro lo schema cosmico: la tragedia si muove sull'abisso dell'intuizione dell'essere tutt'uno del reale nelle sue apparenti opposizioni, frutto solo di un taglio interpretativo in qualche modo arbitrario, di un'illuminazione sempre difettosa e irrispettosa di un sotteso sfondo monocromatico. Come scrive Fink, ogni evento che la frammentazione analitica apollinea coglie come tale è solo increspatura del mare dionisiaco, aspetto di una medesima "onda di vita"⁵⁵.

La tematica del divenire rappresenta un nodo centrale della riflessione di Nietzsche sin da questi primi scritti: è innanzitutto la difficoltà umana di comprendere e accettare il **cambiamento** che stimola Nietzsche a proporre un modello di umanità diversamente

⁵² F. Nietzsche, *Cinque prefazioni per cinque libri non scritti / Sul pathos della verità*, cit., p. 71

⁵³ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1888-1889*, tr. it. di S. Giametta, in "Opere di Friedrich Nietzsche", cit., vol. VIII, t. 3, p. 328.

⁵⁴ E. Fink, *La filosofia di Nietzsche*, tr. it. di P. Rocco Traverso, con un saggio di M. Cacciari, Marsilio Editore, Padova 1973.

⁵⁵ Id, *Ibidem*, p. 74.

atteggiato nei confronti dell'esistenza, meno rigidamente composto e capace, invece, di un ribelle danzare e saltare. Un vivere *malato, afflitto e risentito*, nei cui termini Nietzsche definisce la *decadenza*, caratterizza **l'umanità presente**, ma, alla base di questa deprimente condizione, sta **un'incomprensione della struttura del divenire cosmico**: in qualche modo l'uomo si affanna a costruire alveari di concetti e schemi regolari per imprigionare una mobilità variopinta che, semplicemente, occorrerebbe assecondare e assorbire come linfa vitale. Non è un caso che, nell'esordio della *Filosofia nell'età tragica dei Greci*⁵⁶, si faccia riferimento alla grandezza dei presocratici come *salute*⁵⁷, nel senso di capacità di vivere esposti alla melodia cosmica, senza irrigidimenti dissanguanti. Il mondo, con le sue strutture ordinate e regolari che la scienza "vede", è infatti gioco dell'individuazione, opera d'arte del principio originario (dionisiaco) che, pertanto, è esso stesso intimamente artistico.

Nietzsche segnala tre momenti chiave della speculazione greca sul divenire, incarnati nelle figure di Anassimandro, Eraclito e Anassagora. E' soprattutto sull'oscuro pensatore di Efeso che si sofferma lo sguardo niciano, trovandolo congeniale alla propria impostazione cosmologica. I tre filosofi si oppongono diametralmente alla fissità dell'essere pensata da Parmenide. Il coraggio dimostrato dai pensatori antichi nei confronti della questione del corso del mondo è tratteggiata da Nietzsche con immagini che non solo inneggiano alla salute, ma anche alla forza intellettuale e morale dei pionieri della filosofia: **i presocratici** sono per Nietzsche "sbozzati interi e da un'unica roccia"⁵⁸, **figli di un'umanità integrale** e non scissa nella miriade delle specializzazioni e nell'erranza della superficialità.

Il nome di Eraclito compare come quello di un autore assolutamente consanguineo all'intuizione niciana che assimila la realtà originaria del dionisiaco al gioco: "Nel considerare il mondo un giuoco divino e al di là del bene e del male – ho come predecessori la filosofia dei *Vedanta* ed Eraclito"⁵⁹. Da sottolineare è quell'**al di là del bene e del male** che non solo ripete il titolo dell'omonima opera niciana, ma più profondamente assume una posizione irrevocabile circa una lettura in termini morali del **divenire**: quest'ultimo è **fuori da ogni categoria etica nella misura in cui è al suo interno e per assoluto arbitrio dell'uomo che queste categorie vengono istituite**. L'interpretazione della realtà tutta in termini di lotta senza pacificazione, e, al contrario di Anassimandro, senza giustizia, consente a Eraclito di svincolarsi dalla necessità di conferire una dimensione morale al divenire, che pertanto trova in sè, nella sua solitaria purezza, tutto il proprio senso. L'azione cosmica è lotta e tracotante infierire di una forza sull'altra, il tutto legato dal sottile filo della continuità del divenire. **Ciò che fa del mondo un "tutt'uno"** non è una qualche sostanza pregressa la cui graduale trasformazione dia luogo alle singole cose, come l'acqua di Talete, bensì il **mutamento**. L'imputabilità morale di questa *kinesis* ininterrotta sussiste e può definirsi come ingiustizia o peccato di *hybris* solo per lo sguardo umano limitato, che vede solo frammenti. Dunque **la prospettiva storica è in se stessa una possibilità tra le tante di approcciarsi al divenire cosmico e lo scontro tra essere e divenire**, che tanto sconvolge l'umanità allorché vede perire un uomo, un evento o un ente naturale, **è esso stesso frutto di un abbaglio, di una decisione di vedere alcuni tratti del reale e non altri**. I "fatti storici" sono effetti di un taglio interpretativo. Tanto più arbitraria è dunque ogni "imputabilità morale" del divenire, ogni posizione giudicante e valutante nei confronti dei fatti storici. Piuttosto occorre farsi carico delle implicazioni della selezione effettuata per dare loro dei confini, operazione discriminante attuata peraltro da Nietzsche stesso allorché sceglie alcuni momenti della storia della filosofia e

⁵⁶ F. Nietzsche, *La filosofia nell'età tragica dei Greci*, tr. it e note di F. Masini, introduzione di O. Longo, in "La nascita della tragedia, La filosofia nell'età tragica dei Greci, Verità e menzogna", cit., pp. 203-278.

⁵⁷ "I Greci, in quanto veramente sani, hanno giustificato una volta per tutte la stessa filosofia col loro filosofare". (Id., *Ibidem*, p. 221); "virtuosa energia". (Id., *Ibidem*, p.223).

⁵⁸ Id., *ibidem*, p. 223.

⁵⁹ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1884*, tr. it. di M. Montanari, in "Opere di Friedrich Nietzsche", cit., vol. VII, t. 2, p. 182.

della cultura per costruire una raffigurazione dello svolgimento temporale dell'Occidente funzionale al proprio intento polemico e alla propria proposta di rinnovamento

Al di là di tale radicalità, che **ridimensiona le pretese della storia come univoca lettura del corso del tempo**, tuttavia, Nietzsche è pronto a prendere in considerazione come questa forma di sapere possa associarsi in modo funzionale all'esistenza. Come si è già anticipato c'è un modo buono di fare storia che occorre recuperare, che, come nel frammento citato, fa sì che la grandezza umana faccia da legame tra le ere, che il modello si tramandi e sia sorgente di un'azione a sua volta grande in vista del futuro. A tale possibilità restauratrice si oppone tuttavia la meschinità dei più, di coloro che non possono scalare le alte vette della storia e pertanto preferiscono abbassare queste ultime al loro livello. **Il nuovo modo di fare storia deve corrispondere a bisogni autentici della vita, non a un tentativo di difendersi** da parte di intelletti deboli che fanno storia per annientare le forze e l'entusiasmo altrui verso l'azione e conservare così i loro comodi privilegi acquisiti. La *Considerazione Inattuale* sulla storia si conclude non a caso con un appello ai giovani, i più esposti ai malanni dello storicismo, ma anche coloro che, per la loro età, non sono ancora del tutto corrotti da esso. Nietzsche delinea due passaggi del risanamento che può condurre allo sviluppo di un sapere storico *utile*:

La scienza ha bisogno di una superiore vigilanza e sorveglianza: *un'igiene della vita* si pone quindi proprio accanto alla scienza e una proposizione di questa igiene suonerebbe appunto: **l'antistorico e il sovrastorico sono i rimedi naturali contro il soffocamento della vita da parte della storia**, contro la malattia storica. E' probabile che noi, malati di storia, dobbiamo anche soffrire per i rimedi. [...]

Mi rivolgo in conclusione a quella società di speranzosi, per narrare loro con una similitudine l'andamento e **il corso del loro risanamento**, della loro salvazione dalla malattia storica, e quindi la loro stessa storia, **fino al momento in cui saranno un'altra volta abbastanza sani per coltivare di nuovo la storia e per servirsi del passato sotto il dominio della vita, nel triplice senso detto, cioè monumentale, antiquario e critico**. In quel momento saranno più ignoranti dei "colti" del presente [...] ma a quel punto finale della loro guarigione essi saranno diventati di nuovo uomini e avranno cessato di essere aggregati simili a uomini.⁶⁰

La similitudine non può che essere con l'esperienza culturale degli adorati Greci, i quali "impararono a poco a poco a **organizzare il caos**, concentrandosi, secondo l'insegnamento delfico, su se stessi"⁶¹. La storia buona può essere solo il frutto di una cultura che preda origine dai veri bisogni del popolo che la produce, cioè che nasca dalle esigenze vitali più immediate e sentite, e che non sia solo ornamento o fiore all'occhiello di un'epoca. Duplice è il movimento che i giovani sono invitati a fare per risanare la storia e al tempo stesso la loro vita: **in prima battuta** occorre distruggere l'atteggiamento storico, cioè **porsi in una prospettiva sovrastorica o antistorica, cancellando la storia dal proprio orizzonte per purificarsi dal suo eccesso**; solo **in un secondo tempo** sarà possibile, invertite le posizioni reciproche tra storia e vita e cioè **riportata la vita alla guida della cultura, coltivare ancora la storia, tornare a guardare a essa con animo sano**, secondo le modalità che lo stesso Nietzsche ha indica nell'*Inattuale*. Occorre dunque tornare alle pagine iniziali di questo scritto, dal momento che in esso l'autore compie un percorso che, a partire da quale dovrebbe essere l'atteggiamento verso la storia, si sposta poi a osservare come esso invece si presenti nel suo tempo.

Il primo gradino di risanamento è dunque quello che corrisponde al raggiungimento di una posizione antistorica (o non storica) o sovrastorica. Innanzitutto le due condizioni non coincidono. La *Seconda Inattuale* comincia con il tentativo di delineare **una distinzione netta tra storico e non-storico**: il primo riferimento proposto da Nietzsche in tal senso è un rimando al leopardiano *Canto notturno di un pastore errante*

⁶⁰ F. Nietzsche, *UDS*, p. 96-98 passim

⁶¹ Id., *Ibidem*, p. 98

dell'Asia⁶², là dove si può individuare la differenza ontologica tra uomo e animale proprio nell'incapacità di quest'ultimo di ricordare, di fare storia. La superiore felicità del gregge deriva per Leopardi dalla possibilità a esso concessa di essere smemorato rispetto alla propria esistenza. Tuttavia tale richiamo poetico ha propriamente nell'*Inattuale* un significato retorico, rimanda a una sorta di limite di non-storicità assolutamente precluso all'umanità e, propriamente, neppure auspicabile. Il non-storico umano, se pure si collega all'oblio, prende forma proprio a partire dall'irriducibile distanza esistente tra uomo e animale. La felicità dell'uomo si costruisce certo sulla capacità di sostare nell'attimo, come la bestia, ma in vista di un'azione, di un futuro, in virtù del suo essere heideggerianamente un ente pro-gettuale, un'imperfezione sempre alla ricerca del proprio compimento cui ci si può avvicinare secondo Nietzsche riproponendo l'azione una volta effettuata dai Greci allorché seppero organizzare il caos in risposta ai propri bisogni autentici: **l'uomo è un essere bisognoso, difettoso, e per riempire i propri vuoti egli deve ricorrere anche alla storia, ma se il bisogno è autentico esso trova una risposta che è sintomo di una forza, della volontà di dare respiro a un determinato punto di vista**, altrimenti si genera solo ulteriore caos. Nietzsche radica il bisogno di storia a un'organicità che non è la perfezione del "sistema"⁶³, ma piuttosto soddisfazione di una mancanza, vuoto colmato, con una tesi vicina per molti versi alla teoria platonica dell'amore e riecheggiante la dialettica tra Bisogno/Povertà (*Penia*) e Espediente (*Pòros*) del mito di Eros narrato nel *Simposio*⁶⁴. L'affidarsi alla storia non può dunque essere avulso da un coinvolgimento emotivo e da un impegno indefesso, tanto più pregnanti in quanto si tratta della possibile soluzione alla sofferenza esistenziale, dovuta all'imperfezione. **Il non-storico dell'uomo, dunque, coincide con uno speciale tipo di oblio:**

Immaginate l'esempio estremo, un uomo che non possedesse punto la forza di dimenticare, che fosse condannato a vedere dappertutto un divenire: un uomo simile non crederebbe più al suo stesso essere, non crederebbe più a sé, vedrebbe scorrere l'una dall'altra tutte le cose in punti mossi e si perderebbe in questo fiume del divenire: alla fine, da vero discepolo di Eraclito, quasi non oserebbe più alzare il dito. Per ogni agire ci vuole oblio: come per la vita di ogni essere organico ci vuole non soltanto luce, ma anche oscurità. Un uomo che volesse sentire sempre e solo storicamente sarebbe simile a colui che venisse costretto ad astenersi dal sonno.⁶⁵

Dunque l'uomo eracliteo cui corrisponde l'accettazione giocosa del divenire, è un ideale alfine inumano, così come rarissimo è l'uomo forte capace di reggere veramente con tutta la serietà del caso la prospettiva storica (vedi Lezione 2). L'oblio è necessario alla vita (all'azione) giacché, scrive Regina, "questi [l'uomo] ha bisogno di inserirsi in un'«atmosfera non storica» nel senso che, lungi dal prescindere semplicemente da ogni passato, **si appassiona a qualcosa del passato dimenticando tutto il resto**. Certamente egli non riuscirebbe ad aprirsi al futuro se non dimenticasse nel modo detto, ma la sua vita e la sua relativa felicità dipendono non da ciò che dimentica, ma dal futuro che egli sa creare al suo passato"⁶⁶. In realtà utile per la vita non è una dimenticanza tout court, animalesca e non umana, bensì una reciproca delimitazione tra storico e non storico, non tuttavia una *medietas*, ma un rapporto chiaramente gerarchico in cui **all'oblio corrisponde la possibilità della vitalità e allo storico l'opportunità di puntellare l'agire, di definire un orizzonte entro cui muoversi e operare**. Dunque lo storico deve stare al servizio di questo oblio parziale, espressione di potenza e non di debolezza conoscitiva, aspetto essenziale della forza plastica di un individuo o di un popolo. Il dosaggio di storia dipende dunque da quanto è grande tale

⁶² Cfr. G. Leopardi, *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*, in G. Leopardi, "Canti", cit., p. 183-188.

⁶³ Cfr. U. Regina, *L'uomo complementare*, cit., p. 79.

⁶⁴ Cfr. Platone, *Simposio*, 203a-204b introduzione di F. Di Benedetto; premessa, traduzione e note di F. Adorno; testo greco a fronte; BUR, Milano, 1997, p. 179-183.

⁶⁵ F. Nietzsche, *UDS*, p. 8.

⁶⁶ U. Regina, *L'uomo complementare*, cit., p. 68.

forza di “crescere a proprio modo su se stessi” trasformando e incorporando il passato. Solo se la storia “ingurgitata” corrisponde a un bisogno che il fisico di quell’uomo o quel popolo possono reggere, essa sa trasformarsi in “sangue”, liquido vitale per quell’umanità, altrimenti si traduce in veleno. La storia è funzionale alla delimitazione di un orizzonte cui ugualmente concorre la dimenticanza. Tale convivenza, in cui l’oblio ha ruolo preminente, è chiaramente enunciata nelle prime pagine dell’*Inattuale*:

E questa è una legge generale; ogni vivente può diventare sano, forte e fecondo solo entro un orizzonte [...] La serenità, la buona coscienza, la lieta azione, la fiducia nel futuro – tutto ciò dipende, nell’individuo come nel popolo, dal fatto che ci sia una linea che divida ciò che si può abbracciare con lo sguardo, ciò che è chiaro, da ciò che è non rischiarabile e oscuro; dal fatto che si sappia tanto bene dimenticare al tempo giusto, quanto ricordare al tempo giusto; dal fatto che si discerna immediatamente e con forte istinto quando è necessario sentire in modo storico e quando in modo non storico. È proprio questa la proposizione alla cui considerazione il lettore è invitato: ciò che non è storico e ciò che è storico sono ugualmente necessari per la salute di un individuo, di un popolo e di una civiltà.⁶⁷

D’altra parte il fatto che l’uguale necessità di storico e non storico non significhi parità tra i due è evidente allorché Nietzsche afferma che “ciò che non è storico assomiglia a un’atmosfera avvolgente, la sola dove la vita può generarsi”⁶⁸. Commenta Regina che “l’orizzonte non storico avvolge e vince con la sua atmosfera le tendenze disgregatrici dell’eccesso storico”⁶⁹, che riduce invece l’uomo a concepirsi come frammento, goccia infinitesima del fiume degli eventi in cui ogni suo gesto sarà inghiottito e rimosso senza lasciare traccia. Osserva Regina che “sembra infatti che questa [la dimensione non storica] sia il nutrimento essenziale per far vivere il singolo uomo (o il singolo popolo), che cioè l’orizzonte sia la condizione non per aprirsi al mondo ma per imporsi in esso. [...] L’antidoto all’eccesso di storia pare così posto in un non meglio precisato eccesso di non storico”⁷⁰. **Solo se la storia passata subisce una trasformazione tale da divenire storia del presente, che mobilita le energie per una nuova azione, essa è funzionale alla vita e un’educazione storica mantiene la propria validità** esistenziale e non si riduce a culturalismo e saccenza. Dunque la storia è veramente, per accordarsi con la metafora biologico-medica sottesa a molte immagini dell’*Inattuale*, un *pharmakon* altamente rischioso, sempre sul punto di rivelarsi tossico eppure anche nutrimento indispensabile perché la vita resti possibile.

Accanto all’atteggiamento non storico o antistorico, che privilegia la dimensione volutamente ristretta di un orizzonte conchiuso rispetto all’inondazione del fiume degli eventi che, come un diluvio, sommerge l’umanità, Nietzsche riconosce un’altra posizione possibile che non si sottomette alla cultura storicistica: quella dell’**individuo sovrastorico, che denuncia l’angustia e l’unilateralità dell’orizzonte**. Quest’ultimo è infatti caratterizzato forzatamente da un’ineliminabile “ingiustizia” connaturata alla vita in quanto l’azione è inevitabilmente scelta, sacrificio di alcune direzioni possibili, voluta censura, autolimitazione. Tuttavia, il giudizio di ingiustizia dell’individuo sovrastorico rientra in una discriminazione tra verità e falsità, dove la prima è vista come dispiegamento totale, trasparente e razionale del reale, che Nietzsche rifiuta totalmente, come mostra emblematicamente il suo giudizio su Socrate e sull’uomo teoretico. Un atteggiamento sovrastorico, scrive Regina “è sicuramente superiore sul piano teorico, ma appunto per questo incapace di comprendere la sua necessaria inferiorità ai fini della vita”⁷¹. L’individuo sovrastorico, infatti, concependo quanto di non-storico c’è in ogni azione umana, quanto di ingiusto e cieco c’è nell’animo

⁶⁷ F. Nietzsche, *UDS*, p. 9-10.

⁶⁸ Id., *Ibidem*, p. 11.

⁶⁹ U. Regina, *L’uomo complementare*, cit., p. 70.

⁷⁰ Id., *Ibidem*, p. 70.

⁷¹ Id., *Ibidem*, p. 71

dell'agente, non potrebbe più essere in grado di partecipare alla formazione di ulteriore storia, al compimento di successive azioni. **La scoperta della totale ingiustizia dell'azione, così come, per contro, la sensazione di un flusso diveniente inarrestabile da cui si è travolti, giungono al medesimo negativo risultato.** Dunque, se l'individuo sovrastorico può difendersi dal diluvio storicistico e riesce a comprendere pienamente quali forze cieche e quanta unilateralità di orizzonti governano la storia, la sua superiore saggezza sfuma nell'impossibilità della vita, in una nausea e un disinteresse per quel che accade in quanto sottratto a leggi. Se questo può essere un antidoto allo storicismo, esso è tuttavia inefficace dal punto di vista della vita.

La storia, pensata come pura scienza e divenuta sovrana sarebbe una specie di chiusura e liquidazione della vita per l'umanità. L'educazione storica è invece qualcosa che è salutare e promette futuro solo la seguito di una forte corrente vitale nuova⁷²

La scienza storica è dunque un pericolo non solo perché persegue, come si è visto nella precedente Lezione, un vano obiettivismo, ma perché lo sguardo panoramico sul passato svuota l'azione, denunciandone la profonda cecità. Ciò detto, in ultima analisi, **un'educazione storica serve all'umanità che vuole crescere**, benché si tratti di raccontare in quel caso **una storia volutamente parziale**, smemorata, circoscritta e circoscrivente.

Alla luce di questa caratterizzazione della possibilità della liberazione dall'eccesso di storia appare chiara la difficoltà di compiere questo percorso e il sottile crinale che divide la buona storia dalla cattiva storia, la rinascita dalla prosecuzione della decadenza. A questo proposito Gianni Vattimo individua sottilmente l'equivoco di fondo dell'*Inattuale*⁷³, e in genere della produzione niciana giovanile, nel **prospettare la liberazione in termini ancora decadenti**. Nietzsche rimane insomma invischiato nelle categorie a cui si ribella e ciò sembrerebbe evidente nella medesima alternativa di fondo su cui è costruita l'inattuale: l'eccesso di storia produce inerzia e incapacità di fare storia; per uscirne occorre far leva sulle potenze eternizzanti dell'arte e della religione, propriamente potenze in grado di produrre maschere per distogliere dal fluire della storia, di fatto tradendone il tessuto autentico allo scopo di ricreare le condizioni per l'azione. Tuttavia tale nuovo costume non rientrerebbe a parere di Vattimo nell'alveo della "maschera buona", della libertà poetante che dà conto della mobilità del reale dionisiaco, ma piuttosto nell'ambito del travestimento difensivo dell'uomo decadente che tenta in tal modo di coprire il proprio vuoto. Dunque la forza sanante della creazione artistica di un orizzonte definito non assicura il superamento della decadenza. Se l'alternativa è quella tra inerzia e incoscienza si resta, secondo Vattimo, nel quadro dell'hegelismo, dal momento che il privilegio dell'incoscienza equivarrebbe a una riedizione del concetto hegeliano di un'astuzia della ragione, che si serve di individui ignari per proseguire la propria realizzazione nel tempo. Il superamento dello iato tra fare e sapere coinciderebbe ancora con il compimento della storia, laddove la scoperta del dionisiaco quale origine del tragico sembrava riuscire a smarcarsi dall'idea di un divenire che è tale solo perché non ancora apparso alla coscienza come essere, per opporvi un divenire di maschere e travestimenti "buoni" perché non richiudibili entro uno schema di distinzione tra vero e falso. D'altra parte una contraddizione di fondo dell'impostazione niciana è rivenibile nel concetto stesso di decadenza: esso implica infatti il pensiero del sussistere di un'età originaria non decaduta, cioè il perdurare di uno schema biblico di caduta da una iniziale perfezione, schema che Nietzsche criticherà in nome dell'impossibilità di strutturare una gerarchia tra essere e apparire (o divenire) quale è quella della metafisica da Platone⁷⁴. La strategia di Nietzsche, fallimentare se così interpretata, è tratteggiata da Vattimo in estrema sintesi:

⁷² F. Nietzsche, *UDS*, p. 15.

⁷³ Cfr. G. Vattimo, *Il soggetto e la maschera*, cit., p. 62-68

⁷⁴ Cfr. Id., *Ibidem*, p. 44.

Il problema che Nietzsche si pone nella *Nascita della tragedia* come nella *Seconda Inattuale* non è quello di arrivare, al di là della apparenza, alla realtà; ma quello di sostituire una diversa apparenza a quella in mezzo a cui viviamo e che si spaccia per l'unica realtà vera. Così, nella *Seconda Inattuale*, il superamento della decadenza della civiltà storicistica dovrebbe operarsi in virtù delle forze eternizzanti quali l'arte e la religione, che non sono affatto mezzi di smascheramento della realtà vera, ma anch'esse "maschere", illusioni, finzioni. [...] Esse sono tali, nonostante si contrappongano al travestimento, proprio perché a differenza del travestimento non vogliono essere confuse con la realtà.⁷⁵

Nella perorazione finale rivolta ai giovani, Nietzsche aveva individuato tuttavia un secondo momento del risanamento, successivo all'acquisizione di un punto di vista anti-storico: è possibile, giunti a quel punto, riprendere in considerazione la storia, gli eventi passati, farsene carico con una nuova serenità e una nuova consapevolezza e dunque **reimpostare l'educazione storica a partire da un atteggiamento non-storico**. Occorre a tal fine delineare i possibili approcci alla storia che sorgano dall'idea che quest'ultima sia un sapere al servizio della vita. **I bisogni esistenziali devono dunque costituire la base di partenza e riferimento dell'approccio alla storia**. La domanda a cui rispondere per determinare definitivamente i tratti della buona storia è pertanto: **quando al vivente occorre la storia?** Nietzsche delinea brevemente tre bisogni cui la storia deve fornire riempimento e quale carattere si addice alla storia che risponda a ciascuno di essi:

In tre riguardi al vivente occorre la storia: essa gli occorre in quanto è attivo e ha aspirazioni, in quanto preserva e venera, in quanto soffre e ha bisogno di liberazione. A questi tre rapporti corrispondono tre specie di storia, in quanto sia permesso distinguere una specie di storia *monumentale*, una specie *antiquaria* e una specie *critica*.⁷⁶

E' questo uno dei passi più celebri della *Seconda Inattuale*. Secondo l'autore, gli uomini hanno bisogno di *storia* sotto tre profili vitali: in quanto sono attivi e hanno aspirazioni; in quanto preservano e venerano; in quanto soffrono e hanno bisogno di liberazione. A queste tre esigenze corrisponderanno tre fondamentali approcci storiografici: monumentale, antiquario, critico. Nietzsche descrive analiticamente pregi e difetti di ciascuno di essi. **L'approccio monumentale** appare particolarmente significativo, dal momento che è di fatto quello **predominante anche in altri scritti niciniani del periodo**, descritto anche nel brano da cui ha preso le mosse questa lezione: l'immagine che lo raffigura pienamente è quella di una catena montuosa le cui vette corrisponderebbero ai vertici di grandezza raggiunti dagli uomini nella storia. Tale raffigurazione, presente in quel passo, ritorna quasi letteralmente nell'*Inattuale* nelle pagine dedicate alla storia monumentale⁷⁷ e trova un'eco anche nella contrapposizione tra nani e giganti nella parte finale dello scritto, allorché contro il mito del processo del mondo e l'idolatria del successo Nietzsche favoleggia una liberazione che consenta di oltrepassare il rumoreggiare delle masse e di recuperare il valore storico degli individui grandi "che formano una specie di ponte sul selvaggio fiume del divenire"⁷⁸:

Un gigante grida all'altro attraverso i desolati intervalli dei tempi, e l'alto colloquio degli spiriti prosegue, indisturbato dai nani petulanti e chiassosi. Il compito della storia è di essere mediatrice tra di loro e di dare sempre nuove occasioni e di conferire nuove forze alla produzione di ciò che è grande. No, lo scopo dell'umanità non può trovarsi alla fine, ma solo nei suoi più alti esemplari.⁷⁹

⁷⁵ Id., *Ibidem*, p. 40

⁷⁶ F. Nietzsche, *UDS*, p.16

⁷⁷ "Che i grandi momenti nella lotta degli individui formino una catena, che attraverso essi si formi lungo i millenni la cresta montuosa dell'umanità, che per me le vette di tali momenti da lungo tempo trascorsi siano ancora vive, chiare e grandi, è questo il pensiero fondamentale di una fede nell'umanità che si esprime nell'esigenza di una storia monumentale" (Id., *Ibidem*, p. 17)

⁷⁸ Id., *Ibidem*, p. 81

⁷⁹ Id., *Ibidem*, p. 81

Ulteriormente illuminante riguardo al significato dell'approccio storico monumentale è la sua effettiva applicazione sul terreno storiografico da parte dello stesso Nietzsche, allorché si accinge a ricostruire, da storico e da filologo, il pensiero dei filosofi presocratici:

Orbene, soltanto per i loro fondatori sono i sistemi filosofici interamente veri: per tutti i filosofi posteriori sono di norma un unico grande errore, per le teste più deboli una somma di errori e di verità, in ogni caso però, in quanto massimo obiettivo, sono un errore e, in questo senso, riprovevoli. Per questa ragione molti uomini disapprovano ogni filosofo, giacché la sua meta non è la loro: sono questi i più lontani. Chi invece trova nei grandi uomini la sua gioia, gioisce altresì di siffatti sistemi, per quanto essi siano completamente erronei: pur tuttavia v'è in quelli un punto che è assolutamente inconfutabile, un tono, una coloritura personali; possiamo servircene per conquistare l'immagine del filosofo, allo stesso modo, con cui si può giudicare il terreno dai frutti di un determinato luogo. Quel modo di vivere e di considerare le cose umane è comunque esistito una volta ed è dunque possibile: il "sistema", o almeno una parte di questo sistema, è il frutto di questo terreno.

Il mio racconto è la storia semplificata di codesti filosofi: in ogni sistema voglio mettere in evidenza unicamente il punto che costituisce un frammento di *personalità* e che appartiene a quel tanto di inconfutabile e di indiscutibile che la storia deve conservare: è un principio per riguadagnare e ricreare, mediante un confronto, quelle nature e per restituire infine una buona volta alla polifonia dell'indole greca tutta la sua risonanza: il compito è quello di mettere in luce ciò che noi sempre dobbiamo amare e venerare e ciò che non ci può essere defraudato da alcuna conoscenza ulteriore: l'uomo grande⁸⁰

La scelta di un approccio storiografico monumentale è evidente nell'opzione di **selezionare la grandezza**, attraverso il tentativo di estrazione della originale fisionomia culturale delle individualità, prescindendo dagli esiti sistematici e dunque dagli accostamenti e dalla prospettiva di sviluppo dei sistemi; ma esso contempla anche un atteggiamento **venerante** non tanto verso quella stagione, quanto piuttosto verso la **possibilità di grandezza** che quella esperienza culturale manifestava e di cui Nietzsche riscontrava l'assenza nella contemporaneità. Per Nietzsche dunque **la storia** sta alla base di un'idea di educazione come **formazione alla grandezza** che si esplica nel confronto con le sue esemplificazioni e nel dialogo personale a distanza con esse. L'autore sembra dunque impegnarsi in prima persona nella promozione di un tipo di storia monumentale, probabilmente individuandolo come quello più efficace dal punto di vista terapeutico. La stretta connessione della monumentalità con una prospettiva pedagogica è tutt'altro che nascosta. L'esperienza dei grandi serve da riferimento dal momento che se quella grandezza è esistita siamo di fronte alla testimonianza della sua possibilità, e dunque della sua riproducibilità da parte del tempo presente⁸¹. La funzionalità all'azione della storia monumentale è manifesta: richiama l'uomo a un destino più grande della mera sopravvivenza, osteggiato da coloro che propongono invece i classici come meta irraggiungibile per impedire che nuove forme di grandezza compaiano. In tutte le occorrenze del richiamo alla monumentalità, infatti, si materializza anche l'ombra oscura di un avversario nell'immagine dei nani, della massa brulicante, della piccineria, della stantia aria terrestre, del critico filosofico o del critico d'arte. D'altra parte la storia monumentale si fa carico di un taglio interpretativo molto forte, che comporta un **atto di omogeneizzazione e assimilazione** l'uno all'altro di episodi di grandezza assai differenti tra loro e in secondo luogo **una cancellazione** e un oblio di tutte le vallate comprese tra le vette, implicando quindi una selettività radicale e opinabile. Richiede pertanto uno spirito altamente non-storico, completamente "in errore" dal punto di vista dell'obiettivismo scienziato, dal momento che, a rigore, esso restituirebbe un'immagine corretta del reale solo se la storia si risolvesse in un susseguirsi di cicli sempre identici di eventi. La monumentalità premia dunque "l'effetto in sé" e dimentica volutamente il "connexus", il tessuto minuto della

⁸⁰ Id., *La filosofia nell'età tragica dei Greci*, cit., p. 221.

⁸¹ "Egli ne deduce che la grandezza, la quale un giorno fu esistente, fu comunque una volta possibile, e perciò anche sarà possibile un'altra volta" (F. Nietzsche, *UDS*, p. 19)

storia. Dunque Nietzsche non si nasconde il rischio che lo storico monumentale dimentichi troppo o che egli si avvicini pericolosamente, nella sua foga di omologare passati differenti sotto la comune grandezza, all'invenzione e all'abbellimento arbitrario. Inoltre l'autore sottolinea come questo modo di fare storia possa essere pericoloso già per spiriti educati al non-storico, ma risulti essere dannosissimo allorché di esso di impadroniscano gli impotenti e gli inattivi, che possono farlo degenerare in un ulteriore supporto al loro spregio di ogni nuova forma di grandezza: se il passato monumentale non risulta per loro imitabile, essi ne accrescono ulteriormente la grandezza e disprezzano pertanto le creazioni del presente, avendo decretato come "canonico" quel monumento e essendo incapaci, perché privi di autentico bisogno, di comprendere un arte non ancora monumentale. Il rischio di una storia monumentale malaccorta è una tesi per cui "il monumentale non deve più risorgere". Per questo motivo Nietzsche antepone alla sua trattazione dei tre tipi di storiografia sana un elenco dei *bisogni* cui essi rispondono: non sorretta da vera esigenza vitale, infatti, la storia è sempre altamente dannosa alla vita. Si manifesta in ogni caso, in questa trattazione, la difficoltà di trattenere la storia su di un binario che la renda autenticamente "servizievole" nei confronti della vita. Nietzsche non si nasconde la **forza richiesta affinché tale operazione abbia successo**. Molto dipende dalla qualità delle mani che plasmano tale storia. Tuttavia vi è un **avvertimento** di fondo, ribadito allorché vengono trattati, molto più sinteticamente, gli altri due modi di fare una storia *utile*: **non solo il necessario legame di essi con i *bisogni reali*, ma anche il danno inevitabilmente prodotto allorché l'uno *domina* sugli altri.**

L'approccio monumentale punta dunque a esaltare la catena che lega i grandi momenti nella lotta degli individui, per mostrare che la *grandezza*, una volta possibile, è ancora possibile per il futuro. **La modalità antiquaria mira invece a conservare per coloro che verranno dopo**, nella convinzione che sia fondamentale non sentirsi arbitrari, **mantenere le proprie radici** e così essere giustificati nella propria esistenza. L'antiquario non coincide dunque né con il collezionista né con il bibliotecario stigmatizzati, come si è già visto, in molteplici passaggi, ma piuttosto è colui che osserva il passato per trovarvi le radici del presente. Non ha nulla a che fare con una scienza obiettiva del passato e Nietzsche insiste sulla partecipazione emotiva dell'antiquario al passato che fa oggetto di storia: egli "saluta, anche al di là di secoli lontani e confusi, l'anima del suo popolo come la sua stessa anima"⁸², vi penetra con il sentimento, "sente le sue radici"⁸³. Tuttavia, anche l'antiquario conduce il passato entro il proprio specchio deformante, tralascia e seleziona, e parte anch'egli dal presente, sulla cui giustificazione è impostato lo sguardo rivolto al passato: così egli sente più che vedere le proprie radici, o, meglio, le vede con il filtro del presente, isola troppo i momenti in modo funzionale a questo. Di qui anche il **rischio che la venerazione si trasformi in passatismo**, in esaltazione di tutto quel che è antico per il solo fatto di venire da lontano, e in rifiuto di ciò che diviene. Ciò produce la chiusura del passato nella propria perfezione inattuabile. **Indurimento e irrigidimento**, lo si è scorto anche altrove, sono per Nietzsche i segni di una **cultura decadente**, così una storia che si accontenti della sola adorazione del passato è proprio deleteria come quella ottocentesca. Dunque facilmente l'approccio antiquario scivola verso una forma di storia che "non conserva più, ma mummifica la vita"⁸⁴. In ogni caso **la storia antiquaria penalizza sempre**, con il suo atteggiamento conservante e dunque non generante, **quanto è presente e in divenire**. D'altra parte è Nietzsche in persona a riconoscere che "il passato stesso soffre finché la storia serve la vita"⁸⁵. Allora una forma di tradimento del passato, che si concretizza nell'avvicinamento appassionato e non neutrale ad esso, è necessaria affinché la vita si sviluppi.

⁸² Id., *Ibidem*, p. 24.

⁸³ Id., *Ibidem*, p. 26.

⁸⁴ F. Nietzsche, *UDS*, p.27

⁸⁵ Id., *Ibidem*, p. 26.

L'atteggiamento monumentale e quello antiquario, pur con tutti i loro rischi, propongono una prospettiva di **continuità tra passato e presente**, difendendosi con un precario equilibrio da ogni dualismo. **L'approccio critico sembra invece reintrodurre proprio lo scontro tra le epoche**: esso è un tribunale che pronuncia solo condanne dal momento che per costruire è talvolta necessario infrangere il passato, avvertirne l'ingiustizia e quindi assumere un'attitudine inquisitiva nei suoi confronti, per emanciparsene. Pur tuttavia, "non è la giustizia che siede qui a giudizio"⁸⁶: chi giudica non sta fuori dalla storia, pertanto è strutturalmente ingiusto e fazioso come ogni altro "evento" della vita, con la sua caratteristica cecità e ignoranza e con il suo impulso alla sopraffazione dell'esistente per garantire lo spazio della propria manifestazione. Per l'azione è necessaria l'ingiustizia che deriva dalla dimenticanza, l'unico strumento grazie a cui sia consentito non perdersi nel fluire della storia, non sentirsi punto infinitesimo e insignificante. Dunque ci vuole per vivere la forza dell'oblio, come Nietzsche scriveva nelle prime pagine dell'*Inattuale*. **Ma la strategia della vita prevede anche, accanto all'oblio, la necessità di ricordare talvolta per condannare, per differenziarsi dal passato** e piantare la propria bandiera sul suolo del mondo, affermando la propria presenza innanzitutto come ciò che non si è e non si vuole essere. Nietzsche ritiene che uomini esclusivamente "critici" verso il passato siano altrettanto pericolosi come quelli unilateralmente "antiquari" o "monumentali": il rinnegamento del passato coincide infatti con il rinnegamento anche di tutto ciò che in noi deriva da quel passato, una volontà di trasfigurarne i tratti, di darsi l'origine desiderata di contro a quella effettiva, con il rischio di disconoscere molto di quel che si è. Non un'arbitraria dimenticanza, ma una lotta contro la pretesa originarietà del passato è quella propria dell'atteggiamento critico. La recisione delle radici ricade inevitabilmente sul presunto vincitore del presente, ma c'è un possibile equilibrio in cui la storia critica esce davvero vincitrice e, come scrive Regina, "accumula in sé sia la *grandezza* della storia monumentale sia la *pietà* della storia antiquaria"⁸⁷: allorché il critico riesce davvero a costruire una nuova indole del presente a partire dalla considerazione che quello che il passato ci ha trasmesso come modello, come "prima" e originaria natura è anch'esso qualcosa di derivato, qualcosa che a sua volta si è imposto su un altro modello precedentemente esistente e dominante; quando dunque il passato ammaestra circa la possibilità di costruire il nuovo, di farlo divenire "prima natura", benché il nuovo sia sempre al principio "seconda natura", derivata e con le proprie radici.

Ma qua è là la vittoria arride lo stesso, e c'è anzi, per coloro che lottano, per coloro che si servono della storia critica per la vita, una notevole consolazione: quella cioè di sapere che anche tale prima natura è stata una volta, quando che sia, una seconda natura, e che ogni seconda natura che vinca diventa una prima natura.⁸⁸

I tre atteggiamenti sono dunque tre possibili modalità del configurarsi dell'orizzonte definito entro cui solo può svilupparsi la vita e alla cui costruzione contribuisce in maniera determinante **un'educazione storica** positivamente connotata. Essi, isolati l'uno dall'altro, rischiano di dissolversi in corrispondenti mali, ma integrati riescono a creare una cultura storica che serva la vita. Il difficile equilibrio dimostra la forza che si richiede a un uomo per poter vivere storicamente, cioè come la **cultura storica non sia scontata, né per tutti**, ma richieda una maturità e una serenità rare. Inoltre, emerge anche nei confronti della storia il **pericolo mortale**, sottolineato in molti scritti nicchiani, dell'**unilateralità e dell'irrigidimento**: solo dove si contemperano gli atteggiamenti e non si assolutizzano le acquisizioni, le categorie e i giudizi, quelli storici in particolare, può trovare spazio la vita.

⁸⁶ Id., *Ibidem*, p. 28.

⁸⁷ U. Regina, *L'uomo complementare*, cit., p. 75.

⁸⁸ F. Nietzsche, *UDS*, p. 30

Nodi

- L'innocenza del divenire
- La storia al servizio della vita
- La risposta della storia ai bisogni esistenziali: l'argine della storia al divenire
- Il non-storico e il sovrastorico
- L'azione e l'oblio
- L'ingiustizia radicale del vero storico
- Tre modi di fare storia: monumentale, antiquario e critico
- La storia come *selezione*
- Il tema della *grandezza*
- Rischi dell'unilateralità dell'impostazione storiografica

LEZIONE 4 - IL TEMPO DEL SUPERUOMO

Chimica dei concetti e dei sentimenti. - I problemi filosofici assumono oggi, quasi sotto ogni aspetto, la stessa forma interrogativa di duemila anni fa: come può qualcosa nascere dal suo contrario, ad esempio il razionale dall'irrazionale, ciò che sente da ciò che è morto, la logica dall'illogicità, una contemplazione disinteressata da una volontà bramosa, un vivere altruistico dall'egoismo, la verità dall'errore? La filosofia metafisica ha cercato finora di superare questa difficoltà negando che l'una cosa potesse nascere dall'altra e supponendo, per le cose considerate superiori, un'origine magica, direttamente dal nucleo essenziale della "cosa in sé". Di contro la filosofia storica, che ormai non si può più pensare separata dalla scienza naturale ed è il più recente di tutti i metodi filosofici, ha stabilito in singoli casi (ed è da supporre che tale sarà la sua conclusione per tutti i casi) che non si tratta di opposti, se non nell'usuale esagerazione delle concezioni popolari o metafisiche, e che questa contrapposizione si fonda su un errore della ragione: stando ad essa non esiste, a rigor di termini, né un agire non egoistico, né una contemplazione affatto disinteressata; l'uno e l'altra sono soltanto sublimazioni, nelle quali l'elemento di base appare quasi volatilizzato, e rivela la sua presenza solo ad una osservazione più sottile. Tutto ciò di cui abbiamo bisogno, e che allo stadio attuale delle singole scienze può esserci concesso, è una chimica delle idee e dei sentimenti, morali, religiosi, estetici, come pure di tutte quelle emozioni che sperimentiamo in noi nel grande e piccolo commercio con la cultura e la società e persino nella solitudine: ma che accadrebbe, se questa chimica finisse per concludere che anche in questo campo i colori più belli sono quelli che si ricavano da una materia umile, e persino spregiata? Quanti avranno voglia di seguire tali indagini? L'umanità ama fuggire dalla propria mente gli interrogativi sull'origine e sugli inizi; non si deve forse essere quasi disumanizzati per sentire in sé l'inclinazione contraria?⁸⁹

Questo primo aforisma di *Umano, troppo umano* apre nel 1878 una nuova fase della riflessione nichiana, comunemente definita illuministica sia perché paradigma dell'analisi filosofica diventa, in sostituzione dell'arte, la scienza, sia perché questa scienza, intesa come rinascita, mattino, aurora, si rifà alle istanze dell'Illuminismo, alla sua critica allo stato di cose corrente e alle imposture della società. Questa svolta arricchisce di elementi ulteriori anche il punto di vista di Nietzsche sulla storia. Egli propone infatti esplicitamente la propria come **filosofia storica**, assegnandole un compito di smascheramento e di scavo delle origini, per poter ricostruire la trama del formarsi di valori e concetti. L'aforisma propone almeno tre temi degni di nota, tra loro strettamente intrecciati: la **prospettiva storico-genealogica**, che riconduce i valori dal loro presunto radicamento metafisico all'origine non solo *umana* ma, addirittura, *troppo umana*, bassa, istintuale; la connessione dei contrari, come recupero della autentica e sorgiva problematicità del filosofare; la **disumanizzazione** intesa come emancipazione da un sentire condizionato dalle costruzioni ideologiche cresciute nell'alveo della metafisica. La *filosofia storica* di cui parla Nietzsche **non è storicismo**, e in questo senso non c'è contraddizione tra questa posizione e quella sostenuta nell'*Inattuale* sulla storia: non pretende infatti di ricostruire il divenire della consapevolezza storica di un certo concetto, né di vederlo maturare all'interno di diversi ambienti culturali, ma va intesa in qualità di metodo che, in connessione con la scienza naturale e in contrapposizione alla filosofia metafisica, risale alla radice di una nozione morale mostrandone il processo di sublimazione, appunto come progressivo oblio dell'origine.

Il filosofare storico è esplicitamente posto in continuità con i risultati dell'indagine scientifica. Tale metodologia si concretizza in un'operazione di indagine **chimica dei concetti**, ridotti ai loro elementi costitutivi irriducibili e genealogicamente ricostruiti. La proposta si basa sull'ipotesi ("Che accadrebbe se..."), e il carattere ipotetico rimanda a quella storia fatta con i *se* e i *ma* dell'*Inattuale*. Il costituirsi dei valori è riletto come processo di elevazione di ciò che è vile e di rimozione dell'origine, vale a dire del loro

⁸⁹ F. Nietzsche, *Umano, troppo umano*, tr.it. di M. Ulivieri, Newton Compton, Roma, 1979, libro I, §1, .

essere prodotti storici, affinché possano stagliarsi in un'assoluta atemporalità e dunque intoccabilità. Tuttavia, l'individuazione dell'origine non comporta la conquista di una nuova verità da contrapporre alla presunta verità metafisica: l'interesse è, in primo luogo, quello di suscitare il sospetto sui valori e recuperare una prospettiva problematica. In *Aurora*, infatti, Nietzsche esplicitamente riconoscerà che "con la piena cognizione dell'origine aumenta l'insignificanza della origine". Il pensiero genealogico nicciano valorizza dunque l'indagine storica nella forma dello smascheramento e della disumanizzazione: l'autore è ancora conscio dell'inattualità del proprio procedere, dal momento che risolvere la domanda sull'origine risulta scandaloso rispetto a una tradizione di oblio secolare promossa dalla metafisica. Egli **riscopre invece il valore del ricordo**. L'**oblio**, virtù del non-storico nell'*Inattuale* assume in questo passaggio la valenza **negativa** di impostura e *instrumentum regni*, in linea con la ripresa di tematiche illuministiche. Sarà solo un transitorio declassamento del dimenticare, che tornerà in tutta la sua positività tra i valori del superuomo. **Alla prospettiva storica si associa inoltre l'operazione di disumanizzazione**, invito a scardinare il pregiudizio e la determinazione valoriale allo scopo di una liberazione del soggetto: si tratta di uscire dalle griglie concettuali dell'uomo teoretico, di forzarne le maglie per comprendere che si tratta di imposizioni del tutto umane su un universo che non è costruito affatto a misura d'uomo. Valori e concetti sono indebite antropomorfizzazioni che rispondono a bisogni e interessi totalmente umani, spesso ai più bassi e spregevoli, e sono dunque da smascherare nella loro storicità. Il loro essere frutto del tempo e dell'uomo, vale a dire storiche, e non innate strutture dell'universo o dell'anima umana consente di poterle eludere e cancellare, tornando a osservare il mondo nella prospettiva del divenire, di uscire dalle categorie irrigidite, dunque di apprezzarlo in una forma più autentica, benché non definitivamente attinta né attingibile. **Ciò che è storico può essere distrutto e rimosso, ma la decostruzione richiede l'azione dell'indagine analitica dello storico sulle condizioni che ne hanno consentito la formazione e l'evoluzione.**

All'atto storico-genealogico si connette la possibilità di procurare all'umanità il piacere della **liberazione e la rinascita della creatività**, proprio quello che l'eccesso di storia smorzava e intimoriva. Ora la storia, intesa come disciplina capace di cogliere l'origine delle cose, è invece fonte di nuova vita e azione, dunque l'atteggiamento storico diventa indispensabile allo spirito libero e lavoro preliminare per il superuomo, il cui percorso formativo, tracciato da Nietzsche per immagini, prevede un'evoluzione, una *storia* dunque, da cammello a leone a fanciullo, vale a dire, semplificando molto, da colui che si fa carico del passato riscoprendone gli inganni, i vuoti, le concrezioni nei propri schemi di ragionamento, a colui che rifiuta la fissità di quelle categorie sino a colui che, libero da ingombranti strutture portanti, può finalmente ricominciare a costruire un mondo, al pari di un bambino che, giocando, costruisca e distrugga alternativamente universi ludici ogni volta differenti, dotati ciascuno della medesima evanescenza, pur nella paradossale serietà del gioco che coinvolge pienamente sin tanto che vi si è dentro:

Innocenza è il fanciullo e oblio, un ricominciare, un gioco, una ruota che ruota da sola, un primo impulso, un santo dir sì. Sì, per il gioco del creare, fratelli, c'è bisogno di un santo dir sì⁹⁰.

Sono recuperati in questo breve passaggio due elementi scaturiti dai primi scritti di Nietzsche e determinanti per ricostruire il suo pensiero sulla storia: innocenza e oblio. Il divenire non è moralmente giudicabile e dunque non se ne deve piangere l'instabilità come se il perire fosse un'ingiustizia, contro quel che pensava Anassimandro, e d'altra parte solo l'incoscienza e l'innocenza di un animo bambino possono accettare che la storia proceda costruendo bellissimi castelli che poi distrugge con un soffio di vento. L'oblio torna ad assumere nello *Zarathustra* il valore che aveva nelle prime pagine dell'*Inattuale*, allorché era condizione di possibilità dell'azione. Del resto, le

⁹⁰ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, tr. it. di S. Giametta, introduzione e commento di G. Pasqualotto, BUR, Milano 1985, p. 45.

metamorfosi che conducono al superuomo sono proprio un passaggio dalla pesantezza del passo dell'individuo-cammello subissato dalla storia (e l'onerosità del carico del passato era onnipresente nell'*Inattuale*)⁹¹ al riso, alla danza, alla levità del fanciullo-Zarathustra. **L'innocenza di questo nuovo fanciullo⁹² non è tuttavia affatto la non storicità del gregge leopardiano, ma è il frutto di una liberazione storicamente atteggiata, di un processo in cui l'approccio storico-genealogico costituisce la necessaria miccia innescante, il primo momento che informa di sé tutto il percorso.** D'altra parte non è un caso che l'approdo al fanciullo sia l'arrivo a un'incoscienza sapienza, che si manifesta soprattutto come accettazione (*un santo dir si*) della storicità del proprio essere e dell'inattingibilità dell'origine ultima delle cose, come necessità di vivere il proprio tempo sulla soglia dell'attimo: ciò significa che il superuomo è il più dotato di consapevolezza storica e di qui deriva un **rivolgimento della sua concezione del tempo**, che si formalizza nel complesso concetto di **eterno ritorno coniugato con la volontà di potenza**. Entrambi i concetti si sviluppano nella filosofia di Nietzsche sia come interpretazioni cosmologiche che come tratti psicologici del superuomo, che è tale anche perché in grado di accordare la propria esistenza con le note dell'andamento del mondo.

Il mondo delle forze non subisce diminuzione: altrimenti, nel tempo infinito, si sarebbe indebolito e sarebbe perito. Il mondo delle forze **non subisce stasi:** altrimenti questa sarebbe stata raggiunta, e l'orologio dell'esistenza si sarebbe fermato. Dunque, il mondo delle forze non giunge mai a un equilibrio, non ha mai un attimo di quiete, la sua forza e il suo movimento sono ugualmente grandi in ogni tempo. **Quale che sia lo stato che questo mondo può raggiungere, deve averlo già raggiunto, e non una ma infinite volte. Così questo attimo:** esso era già qui una volta e molte volte e parimenti ritornerà, tutte le forze distribuite esattamente come ora; lo stesso avviene per l'attimo che ha generato questo e per quello che sarà il figlio dell'attimo attuale. **Uomo! la tua vita intera,** come una clessidra, sarà sempre di nuovo capovolta, e sempre di nuovo si svuoterà - un grande minuto di tempo frammezzo, finché tutte le condizioni dalle quali tu sei divenuto, nel circuito cosmico, si verificano di nuovo. E allora troverai di nuovo ogni dolore e ogni piacere e ogni amico e nemico e ogni speranza e ogni errore e ogni filo d'erba e ogni raggio di sole, la connessione totale di tutte le cose. **Questo anello, nel quale tu sei un grano, splenderà sempre di nuovo. E, in generale, in ogni anello dell'esistenza umana vi è sempre un'ora nella quale, - per la prima volta a uno, poi a molti, poi a tutti, - si presenta il pensiero più possente, quello dell'eterno ritorno di tutte le cose:** ogni volta è questa, per l'umanità, l'ora del meriggio.⁹³

Questo frammento rivela in primo luogo la **natura cosmologica dell'idea di eterno ritorno**, di cui sono condizioni: la riduzione della realtà a *quanta* di forza, necessariamente determinati nel loro ammontare complessivo poiché una forza infinita rappresenta per Nietzsche una contraddizione in termini, dal momento che la forza implica sempre un livello definito di carica; **l'incessante divenire** delle forze giacché in ogni istante ogni configurazione di forza implica necessariamente la successiva, rimanendo la somma globale invariata; **l'infinità del tempo**, coincidente con mutamenti e illimitate aggregazioni di forze manifestatisi in successione, vale a dire con il divenire.

⁹¹ "L'uomo invece resiste sotto il grande e sempre più grande carico del passato: questo lo schiaccia a terra e lo piega da parte; questo appesantisce il suo passo come un invisibile e oscuro fardello" (F. Nietzsche, *UDS*, p. 7); "Da ultimo l'uomo moderno si porta in giro una enorme quantità di indigeribili pietre del sapere" (Id., *Ibidem*, p. 32)

⁹² Da qui anche tutta la sua distanza, rispetto al bambino cui Nietzsche fa cenno all'inizio della *Seconda Inattuale*, allorché scrive: "Perciò lo commuove, come se si ricordasse di un paradiso perduto, il vedere il gregge che pascola o, in più familiare vicinanza, il bambino che non ha ancora nessun passato da rinnegare e che giuoca in beatissima cecità fra le siepi del passato e del futuro. E tuttavia il suo giuoco deve essere disturbato: anche troppo presto egli si risveglia dal suo oblio. Allora impara a intendere al parola «c'era»" (F. Nietzsche, *UDS*, p.7)

⁹³ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1881-1882*, tr. it di F. Masini e M. Montanari, in "Opere di F. Nietzsche", cit., vol. V, t. 2, p. 358-9

Tuttavia è evidente che tra le premesse dell'ipotesi niciana c'è anche l'impegno a escludere dall'orizzonte cosmologico qualsiasi ombra divina: egli collega esplicitamente svolgimento rettilineo del tempo e *teismo*⁹⁴ pertanto la **negazione della circolarità implica, per l'autore, una concezione finalistica** dell'universo e, in ultima analisi, il riferimento a una volontà divina di cui la nozione di forza infinita costituirebbe una laicizzazione. In genere ogni tentativo di presentare i processi naturali come non eterni comporta l'assunzione di un modello creazionistico, dal momento che bisogna postulare una ragione dell'inizio assoluto del movimento, il cui innesco resta altrimenti inspiegabile. Dunque, da un punto di vista cosmologico, una forza determinata non può combinarsi in aggregazioni infinitamente nuove. L'ipotesi dell'inizio assoluto della attività dinamica è un assurdo come d'altra parte anche l'idea di un equilibrio statico, è insostenibile; lo stesso schema argomentativo può essere fatto valere per l'ipotesi di uno *scopo* nel divenire e dunque nella storia, come voleva Hegel: nell'eternità esso sarebbe stato raggiunto. In realtà, l'impianto finalistico rinvia a un modello creazionistico. Rimane dunque accettabile solo l'ipotesi che le aggregazioni innumerevoli, ma non infinite, di una quantità finita di forza, nel tempo infinito, eternamente si ripresentino. Si tratta di un affresco cosmico che coincide con quello che si ricavava dalla *disumanizzazione* della natura che, in spregio a ogni costruzione metafisica, riconsegna l'uomo alla problematicità del caos e a una necessità che non rimanda a una normatività o necessità superiore, ma semplicemente al puro estrinsecarsi della forza.

L'aspetto propriamente esistenziale dell'eterno ritorno si riconnette altrettanto strettamente al problema della storia, del rapporto con il passato e con ciò che per Nietzsche è l'unica ragione per coltivare la storia, il futuro. E' chiaro il nesso tra ritorno e innocenza, poiché l'inconsistenza dell'ipotesi di un disegno teleologico sotteso al divenire toglie ad esso ogni imputabilità morale; d'altra parte la cancellazione del finalismo in tutte le sue forme riconduce il tempo dell'uomo all'immanenza, al suo giocarsi tutto su questa terra e in questa vita. Nietzsche associa al circolo l'insensatezza, rovesciando il modello greco che, contrapponendo casualità e ripetizione, riconosceva in quest'ultima l'orientamento verso un fine. Il vero obiettivo della insistenza sul *ritorno* è però rappresentato dal modello escatologico cristiano, in cui il senso provvisorio è dato dalla parabola del tempo storico, scandito dall'economia della salvezza, mentre il senso ultimo sarà svelato alla fine dei tempi; l'*anello* indica dunque, da parte di Nietzsche, la piena accettazione del verdetto scientifico: **l'irredimibile caducità nell'eterna vicissitudine**.

Va innanzitutto elaborata nell'animo umano un'**accettazione** dell'eterno ritorno, posto come ipotesi capace di trasformare l'uomo e come esperimento mentale per setacciare il suo atteggiamento verso la storia, in primo luogo inteso come passato della propria vita e azione futura del singolo.

*Il peso più grande. [...] Se quel pensiero ti prendesse in suo potere, a te, quale sei ora, farebbe subire una metamorfosi, e forse ti stritolerebbe; la domanda per qualsiasi cosa: "Vuoi tu questo ancora una volta e ancora innumerevoli volte?" graverebbe sul tuo agire come il peso più grande! Oppure, quanto dovresti amare te stesso e la vita, per non desiderare più alcun'altra cosa che questa ultima eterna sanzione, questo suggello?*⁹⁵

L'eterno ritorno si abbatte sull'uomo come una eterna sanzione che discrimina sulla base dell'*amore* per la vita: costituirà il suggello per colui che ha rinunciato alle beatitudini consolatorie e accetta l'esistenza fino in fondo, consapevole della sua assenza di senso ma anche della possibilità di crearlo; sarà, d'altra parte, il peso più grande per il meschino, per l'esitante, per chi ha rinunciato alla vita in attesa di un'altra vita. In altre parole, **l'eterno ritorno libera l'attimo** dalla catena rettilinea del tempo, facendolo eternamente tornare, e donando a ogni singolo atto umano un respiro

⁹⁴ "Chi non crede a un *processo circolare dell'universo*, deve credere al dio *con una volontà* - ciò implica la mia concezione, di contro a tutte le passate concezioni teistiche!" (Id., *Ibidem*, p. 300)

⁹⁵ F. Nietzsche, *La gaia scienza*, tr. it. Di F. Masini e M. Montinari, in "Opere di Friederich Nietzsche", cit., vol. V, t. 2, § 341.

eterno; questo rivela un risvolto morale del ritorno: la tensione verso l'attimo impronta l'esistenza alla pienezza, alla completezza, alla totale presenza di sé, a tutto ciò che si vorrebbe eternamente veder ritornare. Infine, l'eterno ritorno dell'identico implica una piena accettazione della vita, con le gioie e i dolori indistricabilmente intrecciati.

E sapete che cos'è per me "il mondo"? Ve lo devo mostrare nel mio specchio? Questo mondo: un mostro di forza, senza principio e senza fine, una salda, bronzea massa di forza, che non diviene né più grande né più piccola, che non si consuma ma soltanto si trasforma, un complesso di grandezza immutabile, un'amministrazione senza spese né perdite, ma del pari senza accrescimento, senza entrate [...] **piuttosto come forza dappertutto, come giuoco di forze e onda di forza che esso è in pari tempo uno e "plurimo"**, che qui si gonfia e lì si schiaccia, un mare di forze tumultuanti e infurianti in se stesse, in perpetuo mutamento, in perpetuo riflusso, **con anni sterminati del ritorno, con un flusso e riflusso delle sue figure**, passando dalla più semplici alle più complicate, da ciò che è più tranquillo, rigido e freddo a ciò che è più ardente, selvaggio e contraddittorio, e ritornando poi dal molteplice al semplice, dal giuoco delle contraddizioni fino al piacere dell'armonia, **affermando se stesso anche in questa uguaglianza delle sue vie e dei suoi anni, benedicendo se stesso come ciò che ritorna in eterno, come un divenire che non conosce sazietà, disgusto, stanchezza: questo mio mondo dionisiaco del perpetuo creare se stesso del perpetuo distruggere se stesso**, questo mondo di mistero dalle doppie voluttà, questo mio **al di là del bene e del male**, senza scopo, se non c'è uno scopo nella felicità del circolo, senza volontà, se un anello non ha buone volontà verso se stesso – volete un nome per questo mondo? Una soluzione per tutti i suoi enigmi? Una luce anche per voi, i più celati tra gli uomini, i più forti, i più impavidi, i più notturni? – **Questo mondo è la volontà di potenza - e nient'altro!** **E anche voi stessi siete questa volontà di potenza – e nient'altro!**⁹⁶

Con questo grandioso aforisma in cui, scrive Fink, "tutto si trova riunito"⁹⁷, Nietzsche osa guardare nello specchio cosmico per vedervi un ribollire di forze limitate il cui configurarsi deve necessariamente ritornare identico, data la finitezza del numero delle forze rispetto all'eternità del tempo. Egli associa ambiguamente la figura del circolo e dell'anello all'inesauribilità della volontà di potenza e trova la composizione del conflitto, non nel senso dell'annullamento, ma della compresenza dei contendenti, nella figura di Dioniso. Il concetto di affermazione e lotta fa da contrappunto rispetto all'apparente ripetitività della circuitazione, introducendo la componente più propriamente creativa e innovativa. L'intuizione essenziale è la **necessità della convivenza dell'eterno ritorno con la volontà di potenza entro il gioco del mondo**: il cosmo non ha senso e meta proprio perché i sensi sono in esso, sgorgano entro il suo gioco, sono "voluti" in esso, ma mostrano il loro aspetto finito nella necessaria **dinamica di oltrepasamento richiesta dalla temporalità**. L'apertura al futuro promossa dalla volontà di potenza si determina come superamento incessante di mete raggiunte, pertanto il creare stesso è distruggere l'esistente per il non ancora presente. Tuttavia il tutto cosmico è concepito al tempo stesso come eterno ritorno dell'uguale. Questo fattore sembra annullare la produttività della volontà di potenza e resta sicuramente uno dei nodi più ermetici del filosofare di Nietzsche. Fink sottolinea bene come sia lo stesso pensatore dell'eterno ritorno a falsare spesso la comprensione del concetto che egli stesso ha intravisto, a scivolare nell'incomprensione del nano che sta sulle spalle di Zarathustra nel capitolo *La visione e l'enigma*⁹⁸: Nietzsche cade alle volte nella tentazione di concepire semplicemente l'eterno ritorno come cerchio. **Il rischio**, a quel punto, è la caduta in un **fatalismo** per cui se tutto ritorna, significa che tutto è già accaduto e, pertanto, qualunque azione risulta vana ai fini del cambiamento

⁹⁶ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1884-1885*, in "Opere di Friedrich Nietzsche", vol.VII, t. 3, pp. 292-293.

⁹⁷ E. Fink, *La filosofia di Nietzsche*, cit., p. 145.

⁹⁸ Cfr. F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 178-184. In particolare: «Tutto ciò che è diritto mente» borbottò sprezzantemente il nano. «Ogni verità è curva, il tempo stesso è un circolo» (p. 181); tuttavia, Zarathustra è il primo a ribattergli di non semplificare troppo la questione.

del destino e del corso delle cose. **Sarebbe allora accettabile** la prospettiva della cultura dello **storicismo** che, pur non vedendo nella storia un cerchio o una clessidra, ma una retta, arriva comunque alla conclusione dell'assoluto determinismo di quanto accade nel tempo, per cui la decisione del singolo perde ogni pregnanza. Tuttavia, la grande intuizione di Nietzsche consiste proprio nel fatto che, nel giro che ogni volta si intraprende dall'inizio, **nel ricominciare del gioco fanciullesco si può anche vedere, oltre a un superficiale tutto è già stato, la diromponente carica di un tutto è ancora da fare.** Il gioco, in fondo, nella comune esperienza, non è altro che "variazione sul tema", ripetizione entro il medesimo campo di gara di azioni codificate che producono tuttavia esiti differenti nelle impercettibili e individuali variazioni dell'esecuzione dei gesti e delle mosse. **Il grande problema della storia di far convivere fatalismo e novum assoluto di una decisione che condiziona l'eternità si scioglie in una complessa concezione del tempo come contemporaneamente chiuso e aperto,** in cui il passato decide il futuro, ma in cui il futuro vuole e costruisce il proprio passato⁹⁹. La volontà di potenza è desiderio di forma e stabilità, mentre l'eterno ritorno travolge le forme, rende ogni futuro già ripetizione e dunque già passato. In questo senso il gioco del fanciullo, risultato della terza metamorfosi, non potrebbe essere più simile al gioco del mondo: l'innocenza speranzosa del creare nuovi mondi è assieme oblio, inutilità di ogni volere in quanto destinato a essere riassorbito, forgiare per corrispondere al principio del divenire e assieme volontà della propria distruzione proprio nell'unitario principio generante. Non a caso in quel contesto Zarathustra fa riferimento alla figura della ruota che gira su se stessa, così simile alla medievale ruota della fortuna, che annulla tutte le coordinate e i giudizi di valore. Così, se la volontà di potenza è individuazione e finitezza, scelta di una forma apollinea in cui sostare per un tratto, l'eterno ritorno dà a ogni estrinsecazione finita di questa volontà il marchio dell'infinito, il marchio della storia e del tempo che, nell'attimo, **si coagulano in un ambiguo gioco di ricordo (ritorno) e oblio (volontà di potenza), traducendosi in decisione per il futuro.**

Il recupero, con il concetto di eterno ritorno, della ricorsività temporale, reintroduce la significatività della singola azione, alleviando il peso di poter essere solo epigoni di un "già stato", ma affidando all'umanità la nuova responsabilità di costruirsi il proprio tempo, così da poter nell'attimo concentrare l'insegnamento del passato e la decisione per il futuro, pronti a ricostruire in ogni istante tutto il cerchio daccapo: ogni evento ci appare sotto una luce differente a seconda del punto del cerchio in cui ci troviamo, e di questa impossibilità di dare una lettura univoca della storia bisogna farsi carico, sapendo che in tal senso in ogni secondo ci si gioca la propria esistenza, ma, anche, che in ogni secondo si può cambiare il corso degli eventi. Un momento del passato può apparirci positivo o negativo a seconda del luogo, dello stato d'animo, degli effetti che riteniamo abbia avuto, di quello che ci saremmo aspettati, e allo stesso modo il futuro può presentarsi cupo o luminoso a partire dal punto d'arrivo in cui ora, nel presente, ci troviamo. Dunque **la storia condiziona il nostro modo di porci rispetto al presente e al futuro, ma è d'altra parte lo stesso presente a proiettare la sua luce sul passato, scegliendo di illuminarne ora un aspetto, ora l'altro.**

Nella *Seconda Inattuale* Nietzsche giunge vicino al significato ultimo dell'eterno ritorno, cioè alla ricaduta esistenziale della sua accettazione, allorché delinea l'atteggiamento non-storico come capacità di dimenticare e sentenza:

⁹⁹ "Il pensiero del ritorno annulla il contrasto di passato e futuro, o, meglio, dà al passato il carattere di possibili aperture proprie del futuro e al futuro l'immobilità del passato. Entrambi trapassano straordinariamente l'uno nell'altro; il tempo è l'immobile e contemporaneamente l'aperto, il già stabilito e ciò che è ancora da decidere; il passato ha il carattere del futuro e il futuro quello del passato. La volontà può ora volere non solamente nel futuro, e mentre vuole nel futuro vuole anche nel passato; il tempo perde la sua univoca direzione; si agitano gli immutabili confini dell'usuale comprensione del tempo". (E. Fink, *La filosofia di Nietzsche*, cit., p. 150).

Chi non sa mettersi a sedere sulla soglia dell'attimo dimenticando tutte le cose passate, chi non è capace di star ritto su un punto senza vertigini e paura come una dea della vittoria, non saprà mai che cosa sia la felicità.¹⁰⁰

C'è dunque un modo di vivere il tempo che sa coniugare storico e non storico così che la storia si offra come potenziante rispetto alla vita, così che l'eterno ritorno non risulti essere annichilimento, ma ciò che dà in ultima analisi un pieno senso all'azione compiuta, così che **storicamente** (e non più esteticamente, come nelle opere giovanili) **l'esistenza risulti giustificata**, pur nella sua strutturale ingiustizia di interpretazione da parte di uno sguardo limitato e "volente", che vuole innanzitutto perpetuare se stesso.

Nodi

- Un filosofare storico: la genealogia
- Linearità e ricorsività del tempo storico
- Il tempo del cosmo come eterno ritorno e volontà di potenza
- Finalismo e creazionismo
- La storia come possibilità di coniugare ricorsività e novità tenendo aperto il futuro
- Il superuomo come individuo storicamente atteggiato, perché in grado di giocare con il tempo
- Genealogia e eterno ritorno come due lati indivisibili dell'approdo alla consapevolezza storica del superuomo: l'esistenza *storicamente* giustificata

¹⁰⁰ F. Nietzsche, *UDS*, p. 5

LEZIONE 5 - FATTI E INTERPRETAZIONI

Al tema della volontà di potenza si connette un ultimo argomento che, pur non maturando nell'alveo dell'attenzione alla storia, destabilizza profondamente la considerazione della verità, veicolata dalla metafisica tradizionale nella forma dell'adeguazione alla cosa, mettendone in questione la legittimità. Il centro della questione è rappresentato dalla **nozione di interpretazione** che si traduce in un **atteggiamento conoscitivo prospettivistico**. Tale tema, trattato qui in estrema sintesi, permette di riallacciare la riflessione niciana a un quesito aperto della storiografia, anche contemporanea, vale a dire il problematico rapporto tra il fatto e l'interpretazione e in quale misura lo storico sia da considerarsi esclusivamente un compilatore di registri di fatti o, piuttosto, il portatore di un punto di vista talmente pervasivo da orientare tutto il suo modo di osservare il passato. Nietzsche rappresenta in questo senso una posizione estrema, radicalmente spostata a sostegno del carattere interpretativo di ogni esperienza conoscitiva. D'altra parte è proprio in questo senso che, già nella *Seconda Inattuale*, l'atteggiamento non-storico risulta essere quello in grado di trarre maggior profitto da una cultura storica: il **presupposto della conoscenza è infatti agli occhi di Nietzsche la limitazione, l'orizzonte delimitato**, l'incoercibile finitezza del campo visivo entro cui può esercitarsi lo sguardo, dunque una radicale erroneità, un abbandono all'apparenza. La posizione di Nietzsche in proposito da un lato **problematizza radicalmente il campo del lavoro storiografico**, dall'altro ha avuto un'enorme ricaduta sull'epistemologia novecentesca, aprendo la strada all'ermeneutica e costituendo uno dei referenti teorici del post-moderno. Data la criticità che tali orientamenti filosofici rappresentano anche per la storiografia¹⁰¹, dal momento che richiedono un ripensamento di categorie nodali quali quella di **oggettività e avalutatività** della prassi dello storico, vale la pena di gettare un colpo d'occhio nei testi niciani in cui tali interrogativi prendono forma con limpida radicalità. Un'interessante appendice di questa lezione può essere costituita da un laboratorio di approfondimento dedicato al tema (vedi p. 46)

Il nostro nuovo "infinito". Fino a che punto si estenda il carattere prospettico dell'esistenza, o se essa forse non abbia un altro carattere qualsiasi, se un'esistenza senza spiegazione, senza "senso", non diventi appunto un "assurdo", se, d'altra parte, non già **ogni esistenza sia essenzialmente un'esistenza che spiega**: tutto questo, com'è giusto, non può essere deciso nemmeno attraverso la più diligente e la più penosamente coscienziosa analisi e autoindagine dell'intelletto; infatti, in questa analisi, **l'intelletto umano non può fare a meno di vedere se stesso sotto le sue forme prospettiche e di vedere soltanto in esse**. Non possiamo girare con lo sguardo il nostro angolo: è una curiosità disperata voler sapere **che cosa potrebbe esserci ancora per altre specie d'intelletto e di prospettive**: per esempio, se chissà quali esseri possono avvertire il tempo a ritroso, oppure alternativamente in senso progressivo e regressivo (con la qual cosa sarebbe data un'altra direzione della vita e un altro concetto di causa ed effetto). **Ma io penso che oggi per lo meno siamo lontani dalla ridicola presunzione di decretare dal nostro angolo che solo a partire da questo angolo si possono avere prospettive**. Il mondo è piuttosto divenuto per noi ancora una volta "infinito": in quanto non possiamo sottrarci alla **possibilità che esso racchiuda in sé interpretazioni infinite**. Ancora una volta il grande brivido ci afferra: ma chi mai avrebbe voglia di divinizzare ancora immediatamente, alla maniera antica, *questo* mostruoso mondo ignoto? E di adorare forse, da questo momento, *questa cosa* ignota come "colui che è ignoto"? Ah, in questo ignoto sono comprese troppe *non divine* possibilità d'interpretazione, troppa stregoneria, scempiaggine, bizzarria d'interpretazione:

¹⁰¹ Come si vedrà nel *Laboratorio*, a titolo d'esempio della ripresa di tali problematiche da parte di storici di professione nell'ambito di una riflessione sullo stato epistemologico e il valore della storia, possono essere presi in considerazione i capitoli dedicati alla questione nelle opere di E.H. Carr (*Sei lezioni sulla storia*) e R.J. Evans (*In difesa della storia*).

quella nostra umana, anche troppo umana, interpretazione, che noi conosciamo...¹⁰²

Questo aforisma della *Gaia Scienza* rappresenta una delle prime formulazioni del prospettivismo e dell'infinita interpretabilità dei fatti, proposta compiutamente da Nietzsche soprattutto negli scritti più maturi. E' possibile riscontrare in esso innanzitutto una **pluralizzazione dei sensi** proponibili, una presa di coscienza dell'**unilateralità** del singolo sguardo, ovvero del singolo punto di vista sul mondo, che è assolutamente condizionante e inestricabile: da esso **non si può uscire per acquisire una visione panoramica**. Dunque ad ogni ottica che si pretenda privilegiata va applicata una strategia sospettosa, a partire dalla consapevolezza dell'inevitabile prospettivismo entro cui si costituisce la conoscenza. Il punto di arrivo è semplicemente il tenere aperte le prospettive e guardare con distacco il loro gioco, consapevoli degli umani interessi e bisogni ad esse sottesi: in tal modo ciò che si è denotato come **mondo diventa la trama di infinite interpretazioni e la vita viene a coincidere con l'attività interpretante**, la discriminazione che ogni punto di vista esercita sugli altri, vale a dire sul mondo.

Mi si conceda, come vecchio filologo che non può rinunciare alla malizia, di mettere il dito su certi **cattivi metodi interpretativi: ma quella "normativa della natura", di cui voi fisici parlate con tanto orgoglio, come se... - esiste solo grazie alla vostra interpretazione e alla vostra cattiva "filosofia", - essa non è un dato di fatto, non è un "testo", piuttosto solo un riadattamento ingenuo-umanitario e una distorsione, con i quali voi venite incontro a sufficienza agli istinti democratici dell'anima moderna!** "Ovunque uguaglianza di fronte alla legge, - la natura non ha a questo proposito nulla di diverso e nulla di migliore di noi": un garbato espediente mentale, con il quale l'ostilità plebea contro tutto quanto è privilegiato e sovrano, si maschera ancora una volta come un secondo e più raffinato ateismo. "Ni dieu, ni maitre" - anche voi lo volete: e perciò "viva la legge di natura"! Non è vero? Ma, come si è detto, questa è interpretazione, non testo; e potrebbe arrivare qualcuno che, con intenzione e metodo interpretativo opposto sapesse leggere nella medesima natura e in relazione ai medesimi fenomeni, proprio la imposizione di una potenza dispoticamente spregiudicata e impietosa - un interprete che in tal modo vi mettesse davanti agli occhi **l'assolutezza senza eccezioni di ogni "volontà di potenza"**, in modo tale che quasi ogni parola e addirittura la parola "tirannia" finirebbe per sembrare inutilizzabile, oppure già una fiacca e blanda metafora - troppo umana; e tuttavia finirebbe con ciò per sostenere di questo mondo la stessa cosa che sostenete voi, e cioè che il suo corso è "necessario" e "calcolabile", *ma non* perché in esso dominano le leggi, ma perché **le leggi vi mancano assolutamente** e ogni potenza in ogni momento giunge alla sua estrema conseguenza. **Ammesso poi anche che ciò sia solo un'interpretazione - e voi vi affrettereste certo ad obiettare, - ebbene, tanto meglio**¹⁰³.

Nietzsche ritorna nell'incipit ai propri esordi filologici. Ciò gli consente di azionare il dispositivo esplicativo della tematica del testo e della sua emendazione, comprensione, integrazione. Il concetto di interpretazione è del resto intimamente legato alla pratica testuale del filologo. La polemica è rivolta innanzitutto all'obiettivismo scientifico che, preso dalla brama di riscontrare legalità entro la natura, incasella in leggi universali ogni fenomeno, in modo parallelo a quanto accade nella giurisdizione degli stati moderni, attenti a assimilare democraticamente gli individui nella loro corrispondenza ai dettami della legge. La normatività della natura della scienza corrisponde a un tentativo di omologazione e appiattimento, tuttavia, **la norma in natura non è una evidenza da cogliere, leggere, non è un testo, si tratta solo di una interpretazione, di qualcosa che noi proiettiamo sulla natura**: essa si rivela, tra l'altro, secondo Nietzsche, nelle implicazioni del suo **antropomorfismo**, insoddisfacente. Le si può contrapporre la prospettiva rovesciata, quella, cioè, di una **natura come volontà di potenza**: il riferimento alla nozione di volontà di potenza resta ipotetico, vale a dire che essa stessa è presentata come una interpretazione tra le altre possibili, utile

¹⁰² F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., § 374

¹⁰³ F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, introduzione, traduzione e note di S. Giametta, BUR, Milano, 1996, § 22, p. 61-62.

innanzitutto a smascherare l'ingenuità di altre prospettive, specie di quella normativo-scientifica, altamente rigida. Il fatto che l'ipotesi proposta resti solo una interpretazione non è solo accettato, come male necessario, ma accolta e in qualche modo auspicata a conferma dell'insostenibilità dell'univocità testuale. Ciò comporta però anche **l'impossibilità di sottrarsi alle interpretazioni**: la lettura niciana è, insomma, a sua volta risultato dell'insuperabile interpretare. L'onnipervasiva ermeneuticità travolge dunque la medesima prospettiva da cui trae origine la possibilità di postularla. D'altra parte l'interpretazione non è solo un neutrale riscontro di un punto di vista, ma **ciascuna prospettiva è l'estrinsecazione di una prospettiva valutativa nei confronti delle cose e dei fatti**: essa evidenzia, fa spiccare, gerarchizza e ordina i propri oggetti, costruendo una realtà deformata a scopi di sopravvivenza e accrescimento della potenza.

Che il *valore del mondo* stia nella nostra interpretazione (e che forse in qualche luogo siano possibili interpretazioni diverse da quelle meramente umane); che finora le interpretazioni siano state tutte valutazioni prospettivistiche, in virtù delle quali noi nella vita, ossia nella volontà di potenza, ci conserviamo per lo sviluppo della potenza; che ogni *elevazione degli uomini* comporti il superamento di interpretazioni più ristrette; che ogni rafforzamento mai raggiunto, ogni allargamento di potenza apra nuove prospettive e imponga di credere a nuovi orizzonti - tutte queste cose si ritrovano ovunque nei miei scritti. Il mondo che *in qualche modo ci interessa* è falso, ossia non è una realtà, bensì un'invenzione e un arrotondamento di una magra somma di osservazioni; esso è "fluidò", come qualcosa che diviene, come una falsità che si sposta sempre di nuovo e che non si avvicina mai alla verità, perché - non c'è una verità.¹⁰⁴

Il risultato di un'opzione teorica che salda interpretazione e valutazione è quello di un intreccio tra prospettiva e valore funzionali all'affermazione della volontà, cosicché si opera uno spostamento del criterio di misura dell'interpretare stesso: non c'è più verità, ma **si impone il superamento di interpretazioni in vista della elevazione degli uomini; ci saranno allora interpretazioni migliori non perché più vere, semmai perché in grado di produrre un rafforzamento**. D'altra parte l'accrescimento di potenza non consiste in altro che nell'acquisizione di nuove prospettive, dunque in un'intensificazione e ampliamento delle interpretazioni, caratterizzato come elevazione dell'uomo la cui forza si misura dunque sulla capacità di reggere il più ampio pluralismo ermeneutico pensabile. Ciò, occorre ribadirlo, costringe lo stesso Nietzsche a non poter proporre la propria né come interpretazione assoluta, data l'interpretazione di fondo della realtà come volontà interpretante, né come definitiva, anzi, non esclude che si diano interpretazioni non ancora apparse nella storia umana e lascia dunque aperta la possibilità che in futuro sia possibile incorporare prospettive non disponibili ai contemporanei, e dunque tali da modificare la stessa lettura niciana, in una fuga infinita. Risulta dunque comprensibile in tutta la sua radicalità il noto frammento che recita:

Contro il positivismo che si ferma ai fenomeni: "ci sono soltanto fatti", direi: no, proprio i fatti non ci sono, bensì solo interpretazioni. Noi non possiamo constatare alcun fatto "in sé"; è forse un'assurdità volere qualcosa del genere. [...] Sono i nostri bisogni che interpretano il mondo, i nostri istinti e i loro pro e contro. Ogni istinto è una specie di sete di dominio, ciascuno ha la sua prospettiva, che **esso vorrebbe imporre** come norma a tutti gli istinti.¹⁰⁵

Sarebbe difficile immaginare una posizione più netta, che del resto lascia inevasi molti interrogativi cui si accennava all'inizio della lezione. Il problema è ontologico oltre che epistemologico. E' utile osservare come il vaso scoperciato da Nietzsche abbia fatto sgorgare da sé, in risposta alle questioni aperte, opposti estremismi, dall'idolatria del fatto alle derive ermeneutiche. Molto interessante al proposito è un ironico e

¹⁰⁴ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1887*, tr. it di S. Giametta, in "Opere di Friedrich Nietzsche", cit., vol. VIII, t. I, pp. 101-2.

¹⁰⁵ Id., *Ibidem*.

polemico articolo di Maurizio **Ferraris**, *Fatti e interpretazioni*¹⁰⁶. Ferraris, sostenitore all'inizio della sua carriera filosofica di posizioni proprie dell'ermeneutica radicale, approda in quelle pagine all'opposta affermazione del **fatto come elemento "nudo e brutale" ineliminabile del reale con cui quotidianamente ci si scontra**. Il saggio critica aspramente le "infinite interpretazioni" di Nietzsche, riportando l'asse sull'elemento fattuale del conoscere e dell'agire.

Nodi

- Prospettivismo: finitezza e insuperabilità del punto di vista
- Pluralità dei significati
- Interpretazioni, non fatti
- Interpretazione e valore
- L'interpretazione "migliore" come potenziamento
- La volontà di potenza come interpretazione

¹⁰⁶ Maurizio Ferraris, *Fatti e interpretazioni*, in C. Gentili, V. Gerhardt, A. Venturelli (a cura di), "Nietzsche, illuminismo, modernità", Villa Vigoni – Studi Italo-tedeschi, Olschki, Firenze, 2003, pp. 259-266

CONCLUSIONI

Alla luce delle acquisizioni presenti nelle lezioni proposte, si può tracciare un itinerario di interesse per la storia all'interno del pensiero di Nietzsche che attraversa, in maniera più o meno evidente, tutto il suo percorso speculativo. La storia nei suoi testi assume ruoli ambivalenti e opposti, configurandosi da un lato come bersaglio polemico della critica della cultura del presente, identificata tout court con una cultura storica, dall'altro come possibilità liberatoria. Entrambe le dimensioni testimoniano una considerazione della storia marcatamente condizionata da una proposta di rinnovamento indirizzata alla contemporaneità, che formula le domande rivolte al passato e ne illumina già la risposta. Così, la strutturazione del percorso storico secondo l'idea di decadenza a partire dalla filosofia socratica e dal cristianesimo, come anche l'aspirazione genealogica, mirano a sgombrare il campo, con l'occhio rivolto al passato, a un futuro che oltrepassi la frammentarietà e gli specialisti, riconducendosi all'unitarietà del mito, *humus* culturale che solo consente la vita propositiva e innovativa delle giovani generazioni per il tempo a venire. Non tanto la storia in sé, quanto il suo eccesso, ha una ricaduta esistenziale assai grave, dal momento che si trasforma in passatismo, riducendo il presente all'immobilità e all'inerzia conservatrice e inaridita. Perché la storia, in modo opposto, possa assumere la funzione liberatrice di propulsione all'azione, con cui coincide la vita, essa deve tradursi in un'operazione selettiva e al limite distorcente rispetto al passato, così da proporre modelli raggiungibili per il futuro, ignorando le bassezze, le inevitabili differenze dei contesti e delle epoche o, al limite, condannando il passato così da liberarsi del pesante fardello della sua eredità. L'operazione da condurre sul corso del tempo è globalmente quella di un "alleggerimento" del proprio corpo dal peso delle epoche passate, da non trasformare né in un guazzabuglio di curiosità e fatti caotici, né in un santuario cui si deve solo venerazione, né, necessariamente, in una pietra di paragone per il presente. L'atto indispensabile da compiere per avvicinarsi alla storia senza bruciarsi è piuttosto quello di assumerla a partire da un orizzonte, strutturalmente e programmaticamente delimitato, non nell'attesa di scoprirvi tutta la verità e la varietà possibili, ma per trovarvi slancio per l'azione presente. Il rischio di tradimento del passato è insito in questa posizione, e, anzi, è probabilmente il più grosso limite delle considerazioni niciane sulla storia, troppo spostate sul versante della critica del presente per permettersi un'eccessiva fedeltà al passato, che piuttosto diventa una costruzione del presente per giustificarlo o per cambiarlo. Tuttavia, Nietzsche intravede il rischio opposto dell'ideale di un sapere minuzioso e totale sul passato come rischio di disorientamento e sradicamento, se non guidato da una prospettiva unitaria rivolta a ciò che resta ancora da fare. Forse il richiamo più forte di Nietzsche, che resta come monito anche alla storiografia contemporanea, è proprio quello di non lasciarsi imbrigliare dall'unilateralità di un atteggiamento storiografico, ma, con un moto a pendolo, entrare e uscire costantemente dai singoli approcci, per evitare sia la sterile venerazione che un disorientamento invivibile.

Il medicamento storico può agire dunque in molteplici direzioni:

- in un primo senso come superamento dell'unilateralità, alla riscoperta della plurivocità del passato (anche la "classicità" non è un blocco monolitico);
- in un secondo modo come selezione, guidata da un orizzonte conchiuso, di un passato funzionale all'azione presente e futura;
- in un terzo modo in funzione critica, nel senso della genealogia niciana, contro gli assolutismi concettuali del presente;
- in un ultimo senso come ponte che consenta di guardare il fiume del divenire, di trovare in esso possibili, seppur mobili e incerte, regolarità, fissità e schemi entro cui poter ragionare e por mano all'azione.

In questo quadro, e soprattutto in relazione agli ultimi due effetti "curativi" della storia, si muove l'azione del superuomo, capace dell'oblio, cioè della selettività di una

storia vitale, ma la cui innocenza nel dimenticare è il frutto di un lungo training di smontaggio dei pezzi della propria cultura, che l'ultimo uomo accetta come assodata e indiscutibile pur cogliendo in essa un'energia ormai esausta, in cui iniziano a manifestarsi le crepe e le incertezze ("Dio è morto. Noi l'abbiamo ucciso"), e di cui occorre invece indagare l'origine storica, da cui deriva la sua contestabilità. Il superuomo è perciò colui che incarna l'ideale storico niciano sia nel senso che esso è il punto estremo di arrivo di una sana educazione storica, incardinata sul difficile equilibrio tra non-storico e storico, sia nel senso che è colui che oltrepassa una tradizione accettata che vede nel tempo una retta tendente a un fine, immanente o trascendente, in cui dunque si perde la significatività dell'atto singolo e l'attimo è ingoiato nel divenire del processo del mondo. Da questo approccio teleologico non può venire altro che l'eccesso di storia ottocentesco, dal momento che non si riesce a dar senso al proprio agire se esso è comunque predeterminato dal fine ultimo che, in ogni caso, indipendentemente dalla decisione del singolo, procederà ineluttabilmente verso il proprio compimento, per cui tanto vale rifugiarsi nell'ammirazione incondizionata del passato. Il recupero, con il concetto di eterno ritorno, della ricorsività temporale, reintroduce la significatività della singola azione e dà conto dello strutturarsi sempre nuovo di una Storia a partire dal presente.

Il superuomo sa anche farsi promotore, infine, di un atteggiamento radicale nei confronti della conoscenza: Nietzsche teorizza esplicitamente l'assoluta interpretatività del reale, e dunque il fatto che gli oggetti di conoscenza sono costruzioni, orientata da valori e bisogni e tendenzialmente tesa all'innalzamento/potenziamento dell'uomo. Con tale tesi si apre la strada alle posizioni ermeneutiche più radicali, negando ogni consistenza al fatto, da sempre oggetto del sapere storico. Le domande che Nietzsche apre in questo senso sono molteplici e gli storici più attenti non hanno mancato di coglierle per riflettere sul loro lavoro: esiste il fatto? Che cos'è un fatto? E un fatto storico? Che cosa nella storia che si legge nei libri degli storici è veramente riscontrabile nel reale e che cosa invece è dovuto all'interpretazione idiosincratica del singolo, peraltro condizionato dalle urgenze della sua contemporaneità?

Il percorso, come accennato in apertura, fornisce alcune possibili risposte, ma, soprattutto, dà indicazioni su quali domande può essere utile formulare nei confronti della disciplina storiografica, affinché il suo studio non resti meramente mnemonico, ma si traduca il più possibile in una comprensione degli "orizzonti" a partire da cui la storia è scritta e del diverso o identico statuto ontologico del fatto e dell'interpretazione. Da tali intenti prendono le mosse anche i laboratori di seguito descritti, come spunti per un'ulteriore riflessione.

Proposte di laboratorio

1. La storia e la vita

A partire dagli argomenti trattati nelle *Lezioni 1, 2 e 3* si intende proporre ai ragazzi una discussione sul rapporto tra storia e presente. La riflessione sarà condotta a partire da alcuni interrogativi, finalizzati a creare un legame tra le considerazioni di Nietzsche sulla cultura del suo tempo e l'attuale "presenza" della storia nella scuola, nei media, nel senso comune.

Un primo nucleo di domande serve a inquadrare il pensiero niciano su questi temi:

- Che cos'è la saturazione di storia?
- Qual è il legame tra storia e vita?
- Qual è il ruolo dei giornali rispetto alla cultura storica dell'Ottocento?
- Perché la cultura storica si addice innanzitutto a individui non-storici?
- Che rapporto c'è tra storia, radici, sradicamento, orizzonte?

- Di quali operazioni si fa carico una storia sana? In che senso essa ridona significato al presente e riapre uno spazio al futuro?

Un secondo gruppo di quesiti orientativi mira invece a interrogare il nostro presente nel suo rapporto con la storia e a sviscerare alcuni nodi critici dell'agire dello storico di professione:

- Come definiresti il termine "storia"?
- Analizza il testo della canzone di Francesco De Gregori, *La storia* (Allegato 1): Quali tematiche affronta? Qual è il rapporto tra storia, azione, presente e vita che vi viene descritto? Chi è il protagonista della storia in quei versi?
- Conosci libri, film, canzoni, riviste, fumetti contemporanei che esplicitamente mettono a tema la storia? Con quali modalità lo fanno?
- In quali forme, attraverso quali mezzi e con quali contenuti si apprende la storia? Qual è il ruolo dei mass-media in tale processo?
- L'interpretazione dello storico è orientata dai bisogni del presente?
- La storia serve a progettare il futuro? Che cosa implica tale prospettiva?

Si possono infine mettere in relazione le risposte date ai due gruppi di domande da un lato per evidenziare l'attualità dei temi messi in campo da Nietzsche circa il rapporto di un'epoca con la storia, sia a aiutare gli studenti a cogliere la centralità delle questioni dell'orizzonte e delle radici e delle loro connessioni con l'azione, la progettualità, il pluralismo e il fanatismo.

2. Fatto storico e interpretazione storiografica

La proposta prende spunto dall'ultima lezione (Lezione 5 – Fatti e interpretazioni) allo scopo di approfondire il significato, per l'attività dello storico, di una prospettiva radicale come quella niciana e di prendere più in generale in considerazione la problematica conciliazione e convivenza di fatto storico e interpretazione storiografica.

Le fasi dell'attività degli studenti potrebbero essere le seguenti:

- Riflessione sui testi riprodotti nella Lezione 5
- Lettura di: a) Maurizio Ferraris, *Fatti e interpretazioni*, in C. Gentili, V. Gerhardt, A. Venturelli (a cura di), "Nietzsche, illuminismo, modernità", Villa Vigoni – Studi Italo-tedeschi, Olschki, Firenze 2003, pp. 259-266 (Allegato 2); b) Richard J. Evans, *Lo storico e i fatti storici e Fonti e discorsi*, in R.J. Evans "In difesa della Storia", Sellerio, Palermo 2001, pp.99-151; c) Edward H. Carr, *Lo storico e i fatti storici*, in E.H. Carr, "Sei lezioni sulla storia", Einaudi, Torino 2000, pp.11-35.
- La classe sarà divisa in tre gruppi, ciascuno dei quali analizzerà uno dei tre saggi indicati e ricostruirà con uno schema le tesi proposte e le argomentazioni portate dagli autori a sostegno delle loro rispettive posizioni.
- Gli schemi saranno messi in comune mediante una loro esposizione da parte dei singoli gruppi, dopodiché si aprirà un confronto sulle differenti posizioni evidenziandone i vantaggi, le problematicità e gli eventuali punti in comune con le posizioni di Nietzsche.
- Al termine ciascun gruppo proverà a stendere un breve testo scritto che sintetizzi quanto emerso e eventuali interrogativi rimasti aperti.

BIBLIOGRAFIA

Fink, E., *La filosofia di Nietzsche*, tr. it. di P. Rocco Traverso, con un saggio di M. Cacciari, Marsilio Editore, Padova 1973.

Gentili, C., Gerhardt, V., Venturelli, A. (a cura di), *Nietzsche, illuminismo, modernità*, Villa Vigoni – Studi Italo-tedeschi, Olschki, Firenze 2003.

Granier J., *Le problème de la Vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Editions du Seuil, Paris 1966.

Grimm R.H., *Nietzsche's theory of knowledge*, De Gruyter, Berlin/New York 1977.

Kofman S., *Nietzsche et la métaphore*, Payot, Paris 1972.

Leopardi G., *Canti*, a cura di M. Fubini, Loescher, Torino 2001.

Nietzsche, F., *Al di là del bene e del male*, tr. it. Di S. Giametta, BUR, Milano 1996

Nietzsche, F., *Cinque prefazioni per cinque libri non scritti*, tr. it. e introduzione di S. Givone, in "La nascita della tragedia; La filosofia nell'età tragica dei Greci; Verità e menzogna", Newton Compton, Roma 1995.

Nietzsche, F., *Così parlò Zarathustra*, tr. it. di S. Giametta, introduzione e commento di G. Pasqualotto, BUR, Milano 1985.

Nietzsche, F., *Frammenti postumi 1881-1882*, tr. it. di F. Masini e M. Montinari, in "Opere di Friedrich Nietzsche", edizione italiana condotta sul testo critico originale stabilito da G. Colli e M. Montinari, vol. V, t. 2, Adelphi, Milano 1964 sgg.

Nietzsche, F., *Frammenti postumi: 1875*, tr. it. di G. Colli e M. Montinari, in "Opere di Friedrich Nietzsche", edizione italiana condotta sul testo critico originale stabilito da G. Colli e M. Montinari, vol. IV, t. 1, Adelphi, Milano 1964 sgg.

Nietzsche, F., *Frammenti postumi: 1884*, tr. it. di M. Montinari, in "Opere di Friedrich Nietzsche", edizione italiana condotta sul testo critico originale stabilito da G. Colli e M. Montinari, vol. VII, t. 2, Adelphi, Milano 1964 sgg.

Nietzsche, F., *Frammenti postumi: 1884-1885*, tr. it. di S. Giametta, in "Opere di Friedrich Nietzsche", edizione italiana condotta sul testo critico originale stabilito da G. Colli e M. Montinari, vol. VII, t. 3, Adelphi, Milano 1964 sgg.

Nietzsche, F., *Frammenti postumi: 1885-1887*, tr. it. di S. Giametta, in "Opere di Friedrich Nietzsche", edizione italiana condotta sul testo critico originale stabilito da G. Colli e M. Montinari, vol. VIII, t. 1, Adelphi, Milano 1964 sgg.

Nietzsche, F., *Frammenti postumi: 1888-1889*, tr. it. di S. Giametta, in "Opere di Friedrich Nietzsche", edizione italiana condotta sul testo critico originale stabilito da G. Colli e M. Montinari, vol. VIII, t. 3, Adelphi, Milano 1964 sgg.

Nietzsche, F., *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, tr. it e note di F. Masini, introduzione di O. Longo, in "La nascita della tragedia, La filosofia nell'età tragica dei Greci, Verità e menzogna", Newton Compton, Roma 1995.

Nietzsche, F., *La gaia scienza*, tr. it. di F. Masini e M. Montinari, in "Opere di Friedrich Nietzsche", edizione italiana condotta sul testo critico originale stabilito da G. Colli e M. Montinari, vol. V, t. 2, Adelphi, Milano 1964 sgg.

Nietzsche, F., *La nascita della tragedia dallo spirito della musica*, tr. it di U. Ladini, introduzione di F. Jesi, in "La nascita della tragedia; La filosofia nell'età tragica dei Greci; Verità e menzogna", Newton Compton, Roma 1995.

Nietzsche, F., *La visione dionisiaca del mondo*, tr. it. e introduzione di S. Givone, in "La nascita della tragedia; La filosofia nell'età tragica dei Greci; Verità e menzogna", Newton Compton, Roma 1995.

Nietzsche, F., *Socrate e la tragedia*, tr. it. e introduzione di S. Givone, in "La nascita della tragedia; La filosofia nell'età tragica dei Greci; Verità e menzogna", Newton Compton, Roma 1995.

Nietzsche, F., *Su verità e menzogna in senso extramurale*, tr. it. e introduzione di S. Givone, in "La nascita della tragedia; La filosofia nell'età tragica dei Greci; Verità e menzogna", Newton Compton, Roma 1995.

Nietzsche, F., *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, tr. it di S. Giametta, nota introduttiva di G. Colli, Adelphi, Milano 1973.

Nietzsche, F., *Umano, troppo umano*, tr. it. Di M. Ulivieri, Newton Compton, Roma 1979.

Platone, *Simposio*, introduzione di F. Di Benedetto; premessa, traduzione e note di F. Adorno; testo greco a fronte; BUR, Milano 1997.

Regina, U., *L'uomo complementare. Potenza e valore nella filosofia di Nietzsche*, Morcelliana, Brescia 1988.

Vattimo, G., *Dialogo con Nietzsche. Saggi 1961-2000*, Garzanti, Milano 2000.

Vattimo, G., *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Bompiani Milano, 1990.

Zecchi, S., *L'artista armato. Contro i crimini della modernità*, Mondadori, Milano 1998.

Chiave delle citazioni

UDS = Nietzsche, F., *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, tr. it di S. Giametta, nota introduttiva di G. Colli, Adelphi, Milano 1973.