Ἐπέκεινα
International Journal of Ontology
History and Critics

Raffaele Mirelli

La *renovatio philosophiae* di Friedrich Nietzsche
Nuove forme di pensiero accademico?

Epekeina, vol. 5, n. 1 (2015), pp. 95-118
Critical Ontology and Modern Age

ISSN: 2281-3209
DOI: 10.7408/epkn.v5i1.130

Published on-line by:
CRF – Centro Internazionale per la Ricerca Filosofica
Palermo (Italy)
www.ricercafilosofica.it/epekeina

This work is licensed under a Creative Commons
Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0 Unported License.

La *renovatio philosophiae* di Friedrich Nietzsche
Nuove forme di pensiero accademico?

Raffaele Mirelli

Porsi una tale domanda, se cioè oggi sia ancora possibile pensare nuove forme di filosofia accademica e dare valore a quest'ultima nel mondo della ricerca, sembra scontato. Ancora più scontata sarebbe la risposta a tale domanda: Sì! La filosofia, la cui ricerca deve fare proprio questo, tracciare nuovi sentieri e nuove prospettive, gettare luce sul futuro, ma - nel caso della ricerca filosofica e in particolare nel campo degli studi nietzschiani – innanzitutto sul passato, sulla ricezione di questa filosofia atipica e sovvertitrice.

Il passato della ricezione di Nietzsche è infatti ancora oggi oggetto di una intensa attività di ricerca, la quale caratterizza l'interesse culturale delle università tedesche. La proposizione «*C'è chi è nato postumo*» - come Nietzsche stesso scrisse in una prefazione[1] – dà il titolo al quarto volume della serie *Nietzsche Heute* (2012), e conferma con ciò il sospetto già da tempo coltivato dagli studiosi: gli effetti del pensiero di Nietzsche si sarebbero estesi in ogni ambito culturale del nostro tempo. Se è vero – come scrive il filosofo tedesco Andreas Urs Sommer – che Friedrich Nietzsche è una sorta di catalizzatore in campo culturale, il mondo accademico non deve allora sottovalutare la misura in cui l'influenza di questo autore può produrre tematiche fruttuose al di fuori dell'accademia, né la misura in cui queste tematiche possono a loro volta essere fruttuose per l'accademia stessa: «Se Nietzsche è stato ed è un fattore culturale determinante, ne segue allo stesso tempo che queste ricerche non possono in alcun modo rimanere limitate alla storia della filosofia in senso accademico».[2] In chiusura a queste considerazioni c'è da chiedersi se Nietzsche abbia dato inizio a una liberazione, a una "disaccademizzazione" in rapporto a tali limitazioni spaziali e relazioni istituzionali, e ciò potrebbe indicare che Nietzsche ha

1. EH, KSA 6, 298; CM VI.3, 167. L'edizione citata è la *Kritische Studienausgabe* (KSA), mentre per le traduzioni italiane del testo nietzschiano si fa riferimento all'opera completa a cura di G. Colli e M. Montinari (CM).

2. Sommer 2012b, 22. Alla fine del suo saggio Sommer pone il problema della filosofia futura e del suo uso nella società sotto il segno della filosofia nietzschiana.

raggiunto proprio un tipo di liberazione della filosofia e della figura del filosofo che permetta di superare lo spazio disciplinare dell'accademia.

Al fine di porre le basi per esporre la trasformazione nietzschiana della filosofia occidentale intraprenderò una indagine metastorica che porrà in contatto due eventi separati nella storia della filosofia, sui quali tornerò in seguito. Questa operazione non è priva di pericoli: da un lato perché mancano a riguardo, nella letteratura secondaria nietzschiana, affermazioni esplicite o indicazioni scritte, e dall'altro perché la prospettiva – o l'ipotesi – che ne emerge potrebbe apparire piuttosto arbitraria. Se però l'obiettivo di questo saggio è quello di creare un margine di gioco attraverso la filosofia di Nietzsche, allora creerò intenzionalmente questo spazio libero – la parola «margine di gioco» significa proprio questo – e con ciò metterò in moto all'interno di questo spazio la totale libertà come oggetto dell'intuitivo, la non ancora fondata forza dell'intuizione.

E tuttavia è proprio questo influsso nietzschiano a permettere una tale ipotesi in questa situazione storica, e cioè: ha Nietzsche voluto liberare la filosofia dallo spazio accademico? Si può porre l'ipotesi che la creazione, da parte di Nietzsche, della figura del Viandante rifletta il tentativo di consegnare al XX secolo una nuova figura di intellettuale, come contrappeso rispetto alla classica figura del filosofo – ossia Socrate? Che fanno allora i filosofi, se vengono privati da Nietzsche di una dimora propria? Hanno oggi i filosofi un ruolo sociale al di fuori dell'occupazione accademica?

La figura di Nietzsche, una figura di culto, sconfina ancora oggi fuori dallo spazio accademico – così come nel secolo scorso, ma allo stesso tempo distrugge questo spazio dall'interno, poiché esercita ancora un influsso ispiratore e sembra di fatto aver ottenuto la propria forza e la propria popolarità al di fuori dell'accademia. Ciò porta con sé non poche discordanze interpretative e fraintendimenti nella ricezione, i quali ancora oggi abbisognano di una spiegazione, di una collocazione e contestualizzazione storica. Sintomatico, a riguardo, è il commentario all'opera completa di Nietzsche, ancora in corso di pubblicazione, a cura della Accademia delle Scienze di Heidelberg, che grazie alle nuove raccolte nietzschiane tenta di offrire una esatta collocazione storica di questo autore nella storia della filosofia accademica.

Come la filosofia di Nietzsche si sia diffusa e si diffonda ancora nella cultura tedesca, rimane una questione aperta. Gli influssi di Nietzsche

sulle trasformazioni culturali dello spirito sono ancora percepibili. Ciò non ci sorprende più: l'impostazione filosofica nietzschiana divenne già alla fine della sua vita un fenomeno culturale, come scrive Steven E. Aschheim: «La sua opera era incessantemente presente già a partire dagli anni '90 del XIX secolo in tutta Europa, negli Stati Uniti, addirittura in Giappone».[3] Questa incisiva filosofia della libertà si offriva con disinvoltura – a dispetto del dibattito, nel campo culturale dell'accademia, sul raggiungimento di una sua definizione tra il sistematico e il non sistematico,[4] e quella di Martin Heidegger,[5] rappresentano da questo punto di vista un tentativo di assegnare alla filosofia di Nietzsche una definizione o un aspetto dottrinale) – come punto di partenza di ulteriori punti di vista politici e culturali: Nazionalsocialismo, Femminismo e altri rappresentano solo una piccola porzione di tali movimenti culturali e politici, i quali si sono serviti della filosofia di Nietzsche per i propri fini: «Nietzsche è un banco di prova molto istruttivo, al suo cospetto si dividono gli spiriti. I superficiali lo hanno preso per superficiale, hanno scelto un paio di parole chiave, come ad esempio *Superuomo* o *Volontà di Potenza* o *Bestia Bionda*, e con ciò hanno appreso solo ciò che era loro noto già da prima».[6]

Queste condizioni nel corso della ricezione, la versatilità della filosofia nietzschiana (dovuta non da ultimo alla forma aforistica dopo *Umano troppo umano*) non solo destano congetture sulla sua validità universale (con ciò si intende qui la sua diffusione al di fuori del proprio specifico campo disciplinare), ma determinano la nascita di nuove forme di interrogazione filosofica all'interno dell'accademia. Ma come si cristallizzano queste nuove forme filosofiche all'interno delle università? E soprattutto, come mai nel XX secolo la filosofia spinge, con Nietzsche, all'esterno dell'accademia e del proprio ambito disciplinare? Era ed è questa filosofia, a causa della propria forma stilistica – quella dell'aforisma –, così adattabile e facile da interpretare? Per il momento lascerei queste domande ancora aperte. In quanto giovane filosofo pongo la forza della filosofia nelle conseguenze dell'interrogarsi. Ma è nella tradizione filosofica greca che si nasconde ciò che può offrire un

3. Aschheim 2000, 1.
4. Löwith 2003.
5. Heidegger 1994.
6. Hillebrand 2000, 5.

accesso al concepimento di un'ipotesi valida, al fine di comprendere il superamento nietzschiano dei confini accademici o l'assenza di fissa dimora della filosofia – e ciò potrebbe condurci proprio a una risposta alla domanda appena formulata. Se la nostra indagine si rivelerà fruttuosa, allora la negazione nietzschiana della grecità apparirà in modo diverso rispetto al solito.

Perciò, a mo' di sintesi di questioni così complicate, ricorrerò a una sola domanda: è possibile che dietro il filosofare di Nietzsche si nasconda un motivo ulteriore, forse storico e psicologico, per il quale egli è diventato così popolare? Con grande probabilità – si tratta dell'ipotesi di questo saggio – la filosofia di Nietzsche è diventata la viva voce di un progressivo sviluppo storico della figura del filosofo, e in generale dell'intellettuale, che trova la propria linea genetica in Platone e Socrate. L'ipotesi menzionata, questa intuizione vede due movimenti nella storia della filosofia occidentale, che si contrappongono nella coscienza dei loro due rappresentanti principali, ossia Platone e Nietzsche: prima Platone, con la fondazione dell'Accademia dopo il processo contro Socrate, ha voluto proteggere i filosofi dalla massa; in secondo luogo Nietzsche, ha reso possibile, attraverso la figura del Viandante, la liberazione dei filosofi dall'accademia stessa.

1. L'influenza di Nietzsche sulla saggistica moderna e la motivazione per nuove tematiche filosofiche: dell'uso della filosofia per interesse personale

La seguente considerazione sembra adeguata a questo metodo di indagine, ossia qualora si voglia collegare lo studio della filosofia ai propri fini esistenziali: la domanda sul senso della (propria) vita è forse, tra le tante, una questione esistenziale capitale, la quale ha condotto, conduce ancora e continuerà a condurre numerose persone alla decisione di scegliere la filosofia come professione di vita, come vocazione esistenziale. I filosofi hanno fatto di tali questioni, e dunque del tentativo di dar loro una risposta valida, il compito principale della loro vita. Accanto a queste emergono oltretutto sempre nuove domande, il cui senso viene prodotto nell'attualità di ogni situazione.

È proprio la questione principale, la quale emerge dalla attuale situazione della filosofia odierna, e la cui percezione viene destata da una prospettiva personale, a perorare la presente indagine. Più precisa-

mente, la questione emerge dal bisogno di considerare la filosofia come professione, cosa che oggi accade raramente: perché filosofiamo ancora oggi, soprattutto in vista del nostro futuro professionale di filosofi? Quale funzione, quale fine assegniamo alla filosofia e al filosofo?

Che lo si voglia o no, per i filosofi che hanno deciso di intraprendere un lavoro di ricerca dottorale[7] c'è una distanza da superare, ed essa consiste nello spazio tra il mondo accademico e quello non accademico. Un giovane filosofo comprende la difficoltà di un impegno professionale solo alla fine di questa fase vitale. A dispetto dei canali multimediali, che offrono un accesso veloce al mondo professionale, non si trova un campo professionale nel quale la categoria del filosofo sia direttamente menzionata. Le stesse agenzie di collocamento hanno a riguardo difficoltà concrete. Un filosofo di professione deve perciò modificare e riqualificare la propria definizione lavorativa, e tentare la fortuna sotto pseudonimo. Già solo la menzione delle sue competenze filosofiche è talvolta motivo di ilarità per chi ascolta. La tipica domanda che noi filosofi ancora oggi ci sentiamo rivolta è la seguente: cosa fa un filosofo? Giustamente i più non sanno cosa i filosofi facciano nella e per la società. Essi sembrano degli esseri sconosciuti, i quali si ritirano dalla compagnia degli altri per godere dell'isolamento intellettuale. Può essere che la disinformazione degli uomini emerga proprio da questo isolamento. In effetti la questione del filosofo in quanto tale sembra rappresentare un anacronismo nella società odierna. Con ciò tuttavia non si intende che i filosofi non avrebbero alcuna possibilità di inserirsi nel mondo professionale, ma si evidenzia semplicemente che questa mancanza rappresenta una realtà sintomatica del nostro tempo: oggi i filosofi sono un gruppo di esseri isolati. Gli studiosi di area umanistica rappresentano di fatto un problema professionale già giunto all'attenzione della stampa (si veda lo *Spiegel Online*).

La filosofia accademica odierna sembra in effetti voler assumere seriamente una posizione in relazione a questo tema. Andreas Urs Sommer ha abbracciato il tema in quanto esperto di Nietzsche. Egli ritiene che Nietzsche sia uno strumento molto valido in questo dibattito. Si potrebbe affermare che il suo interesse per Nietzsche consista nel

7. Io valuto proprio questa fase formativa di un filosofo, poiché essa è ancora collegata al puro interesse filosofico.

prendere in considerazione questo problema. Non da ultimo il suo *Lexikon der imaginären philosophischen Werke*[8] affronta il problema con grande ironia, se non direttamente almeno embrionalmente:

> Le proposte di candidatura dei grandi filosofi intendono il concetto di "candidatura" piuttosto ampiamente. Così ricade sotto di esso non solo l'affannarsi per una posizione accademica, cosa che è ormai diventata routine per i filosofi moderni, come se non ci fosse altra occupazione decorosa che una cattedra universitaria. Lo stesso Platone, come è noto, si era già candidato senza successo, verso il 390 a. C., per un posto di ordinario a Siracusa, ma tra i filosofi antichi – e ciò potrebbe sorprendere – erano già più diffuse le proposte di progetto. Tra le prime scoperte di proposte di candidatura dedicate agli antichi appartiene, ad esempio, la richiesta di risorse per lo sviluppo che Socrate inviò nel 404 a. C. al comitato di ricerca panellenico (CRP) per dedicarsi cinque anni al tema «*Community Thinking*». Il CRP motivò il proprio rifiuto affermando che l'*Impact Factor* di Socrate era troppo basso.[9]

Il *Lexikon* punta con grande probabilità a un pubblico non necessariamente accademico, e coglie con esattezza la situazione dei filosofi, la loro relazione con il mondo professionale anche all'interno del campo accademico, con le difficoltà collegate a tutto ciò, e questo sembra essere un fatto antico. Sommer, in quanto professore universitario, muove la propria critica a partire dallo spazio accademico e corrobora così l'idea che l'accademia stessa non possa sottovalutare un problema così attuale. Come è desumibile, c'è una stretta relazione tra la persona, in quanto filosofo, che determina la questione (filosofica), e la funzione di un approccio (come quello di Nietzsche) che conduce a un tale possibile risultato.

Sulla base di questa supposizione, di questo effetto della filosofia nietzschiana che probabilmente lo stesso filosofo svizzero confermerebbe, la tesi secondo cui l'influsso di Nietzsche sulla filosofia odierna porterebbe la filosofia fuori dall'università, verso una considerazione non solo della propria autocomprensione in quanto disciplina ma anche del ruolo del filosofo, diventa più verosimile:

8. Sommer 2012a.
9. Sommer 2012a, 39.

> A partire da Nietzsche erompe chiaramente una forte spinta verso la disaccademizzazione della filosofia, e con ciò naturalmente anche verso la sua pluralizzazione. Se Platone ha portato i filosofi via dalla Polis e nell'Accademia, Nietzsche li libera nuovamente nell'assenza di una fissa dimora. Solo che, come il XX secolo mostra non solo per quanto riguarda la ricezione di Nietzsche, è difficile servirsi di questa libertà. Cosa deve essere la filosofia? Come dobbiamo filosofare?[10]

Questa domanda, che Sommer pone giustamente ai propri lettori, emerge di fatto dall'effetto catalizzante della filosofia nietzschiana. L'accademia stessa comincia a rapportarsi scetticamente alla filosofia come professione. A mio avviso Nietzsche, con la sua conversione filosofica – e a riguardo vorrei in questa sede richiamare *Umano, troppo umano* -, evoca proprio questo tema, ossia il ruolo del filosofo nella società. Una disaccademizzazione (come Sommer la intende) potrebbe significare quanto segue: Cosa fa la filosofia fuori dal campo accademico? In che misura essa è ancora utile? È possibile che Nietzsche, con la figura del Viandante in *Umano, troppo umano*, intendesse una conversione del filosofo verso nuovi scenari della filosofia e perfino una nuova visione del filosofare. Se seguiamo questa argomentazione appena illustrata, allora Nietzsche emerge come fattore trasvalutante nella storia della filosofia, addirittura come un rivoluzionatore.

2. Presa di distanza dalla *standard view* della critica

Ciò che questa indagine vuole è profilare un nuovo aspetto della filosofia nietzschiana, il quale rivela una componente autocritica molto forte nei confronti della figura del filosofo e vede perciò Nietzsche come il primo ad aver liberato la filosofia dallo spazio accademico. Questa direzione non è stata evidentemente battuta fino ad oggi, ma solo accennata. Per questa ragione diventa necessaria una presa di distanza dalla *standard view* della letteratura secondaria nietzschiana.

Ci sono diversi autori che fanno allusioni in questa direzione e che io considero iniziatori sintomatici per quanto riguarda questo tema, i quali esplicano *in nuce* questo nuovo orientamento o chiave di lettura. Ma in questi lavori manca una tematizzazione circostanziata. La filosofia a partire da Nietzsche non si muove tanto lontano da una

10. Sommer 2012b, 50.

concezione della soggettività che è convenzionale all'interno della tradizione occidentale. Spesso alla sua filosofia viene ascritta una potenza straordinaria, la quale si collega a piacere con il lessico dell'individualità, della personalità e infine della volontà. Tutte queste concezioni, che naturalmente si confermano corrette nella forte risonanza e nelle modalità di ricezione dentro e fuori dell'accademia, illustrano una direzione di pensiero alternativa, che attualmente offre una possibilità di sopravvivenza più profonda per la filosofia come scienza. La filosofia nietzschiana si mostra, all'interno della storia del pensiero occidentale, come manifestazione di una individualità filosofica forte ed emancipata, ma viene spesso percepita come una filosofia del dispetto, che avrebbe l'unico scopo di minare la sicurezza della filosofia accademica. Ciò accade non solo a causa di alcuni aspetti stilistici e contenutistici, ma anche per via di tematiche inespresse e non trattate, richiamate in forma aforistica, e anche, non da ultimo, perché queste ultime vengono spesso estrapolate dal contesto. La forte critica nietzschiana alla tradizione filosofica classica nasconde una volontà di rinnovamento di questa disciplina ed esplica un processo storico che si è sviluppato a partire da Socrate.

Questo modo di considerare il ruolo del filosofo, insomma, non appartiene alla visione abituale della critica. Se *Umano, troppo umano* viene letto come l'opera che rivendica la disaccademizzazione del filosofo e della filosofia, allora manca fino a oggi una siffatta minuziosa contestualizzazione, e un confronto con il problema del filosofo così come con quello del rapporto Socrate-Nietzsche. Ancora oggi mancano nella *Nietzsche-Forschung* dei testi che si assumano l'impegno di tematizzare la figura del filosofo sotto questa prospettiva, e prima di tutto di configurare questa figura autocriticamente, sulla base fruttuosa della filosofia nietzschiana. Il confronto di Nietzsche con i filosofi così come con i filologi è per molti aspetti determinante, e presente ovunque nei suoi scritti. D'altronde questo contrasto non è chiarito ed esposto in modo esemplare solo dalla relazione tra Nietzsche e i filosofi, ma anche dalla relazione – ancora più condensata – tra Socrate e Nietzsche. Al fine di approfondire questa tematica ricercherò questa relazione[11] in

11. La relazione Nietzsche-Socrate in *Umano, troppo umano* non gode di una lettura unitaria. Gli aforismi in cui Socrate è citato sono i seguenti. In *Umano, troppo umano I*: 102; 126; 261; 361; 433. In *Umano, troppo umano II*: 6; 72; 86.

Umano, troppo umano, alla voce "Filosofo", e questo in riferimento tanto alla tendenza delle prime opere (*La nascita della tragedia*, dove essa procede negativamente) quanto alle ultime (*Il crepuscolo degli idoli*), nelle quali Nietzsche, così come in *Umano, troppo umano*, mostra una certa empatia nei confronti di Socrate.[12] Socrate viene così concettualizzato come filosofo ideale e in quanto tale, nel corso dell'indagine, viene messo in relazione con gli aforismi esemplificativi che – in *Umano, troppo umano* – trattano del filosofo.

3. Uno sguardo ipertestuale: processo di isolamento e di tipizzazione dell'intellettuale

Le motivazioni per questo orientamento trovano la propria origine nell'indagine da me intrapresa sulla figura del filosofo. Il titolo *Der daimon und die Figur des Sokrates: Entstehung einer gegenwärtigen, akademischen Subjektivität am Leitfaden von Platon und Nietzsche*[13] traccia,

12. Gli studi nietzschiani vedono il problema di Socrate dalla stessa angolazione: Socrate annuncia, con la propria rappresentazione nella filosofia di Nietzsche, una linea ricostruttiva e auto-riflessiva che va fino allo stesso Nietzsche, alla sua personalità filosofica, elemento che si offre come presupposto della mia tesi di ricerca: «La posizione nietzschiana nei confronti di Socrate è di rilevanza centrale per il suo pensiero. Con essa giungono ad espressione la sua visione della ragione e della morale, ma anche la sua immagine dell'uomo». Così si apre il capitolo intitolato *Nietzsches Einstellung gegenüber Sokrates* in Kaufmann 1982, 455. Utilizzo il saggio di Kaufmann come filo rosso, come tipica rappresentazione – da parte della letteratura secondaria – della relazione Nietzsche-Socrate, così da offrire alla mia tesi una contro-immagine, ma al tempo stesso un supporto. Se per esempio si vede come Schmidt 1969 ha affrontato e tematizzato il problema, si verrà confusi con la posizione classica sul tema: Socrate come polo di due movimenti diversi nelle riflessioni nietzschiane. Purtroppo oggi sono in pochi a confrontarsi con il tema del confronto Socrate-Nietzsche. I seguenti testi hanno carattere sommario: Sandvoss 1966 e Schmidt 1969, entrambi apparsi alla fine degli anni '60. Rilevante per la trattazione seguente è stata anche l'interpretazione di Nehamas 1998. Attuale per il tema è il saggio di Pestalozzi 2004, che rimanda alla tipica relazione pre-psicologica di Nietzsche con Socrate, ma prende in considerazione anche l'importante momento stilistico. Non da ultimo cito l'interpretazione di Müller 2005, che offre uno sguardo completo sulla relazione di Nietzsche con la grecità e con Socrate, e tenta anche di ricostruire l'impostazione nietzschiana al di là della frattura tra filosofia e filologia. Significativo è anche il saggio di Wollek 2004, che offre una contestualizzazione della relazione Socrate-Nietzsche in *Umano, troppo umano* in riferimento alle opere precedenti e successive.

13. Mirelli 2013.

tramite la comprensione del *daimon* greco, la prima tappa del percorso di ricostruzione storica della figura del filosofo. L'indagine, la quale analizza in primo luogo i concetti di *daimon* e *theos* in ambito prefilosofico (in Omero ed Esiodo) ha portato i primi, inaspettati risultati: il *daimon* è un sinonimo per *theos*, ma spesso rappresenta la divinità solo nell'ambito ufficioso dello stato, e per questo si riaggancia dal punto di vista teoretico a una certa indeterminatezza concettuale. Dapprima, nella *Apologia di Socrate* di Platone, il *daimon* si presenta come guida del filosofo (Socrate) nelle decisioni morali. Eppure il *daimon* opera in modalità diverse: per Platone con il silenzio, per Senofonte con la dissuasione. Orbene, il *daimon* sembra una costante nella vita di Socrate, dal momento che esso è citato a più riprese e da parte delle due fonti più autorevoli sulla figura storica di Socrate: Platone e Senofonte. In breve, il *daimon* è chiaramente il culmine dell'indagine sull'identità caratteriale del filosofo, e costringe Socrate a sacrificarsi davanti al tribunale in nome della verità, e la verità appare qui l'elemento trasvalutante al cospetto della massa. Il risultato di questa indagine mostra che il filosofo, o meglio il modello filosofico che è Socrate, si decide per la verità e si pone come individualità di fronte alla massa. Questa individualità può avere il valore dello Spirito Libero o del Viandante di Nietzsche in *Umano, troppo umano*, e più tardi dello stesso Zarathustra.

Se il *daimon* e Socrate possono valere come portatori, all'interno della società greca, di una diversità (filosofica), sembra impossibile che spettatori come Platone abbiano iniziato a mostrare al contrario di Socrate una umanissima paura del procedimento legale. La fondazione dell'Accademia nel 388 a.C. - dieci anni dopo il processo del suo maestro – mostra una necessità: i filosofi avevano bisogno di uno spazio in cui poter non solo filosofare, ma anche esercitare la propria attività intellettuale separati dalla massa. Come mai? Socrate ha forse mostrato con la propria vita che il filosofare sul sacro suolo dell'Agorà poteva essere pericoloso? La massa avrebbe potuto fraintendere il discorso del filosofo? A partire da ciò si genera per noi filosofi contemporanei la possibilità di concepire l'accademia come uno spazio protetto per la filosofia. Allo stesso tempo tutto ciò solleva la questione, se in questo spazio i filosofi non abbiano iniziato a isolarsi dalla massa.

Nel suo libro *Distanz und Pathos*[14] Giorgio Colli, esperto di Nietzsche nonché curatore della sua opera completa, interpreta il processo di isolamento del filosofo come una sorta di tipizzazione del filosofo stesso; a partire da ciò cercherò di profilare per questa concezione una continuità che va da Socrate a Nietzsche:

> Che i filosofi non possano esperire né i vantaggi né gli svantaggi della popolarità, è una verità nota da tempo, e i motivi di ciò non sono difficili da determinare. Già il mezzo espressivo di un filosofo, il pensiero astratto, spaventa i più. Se anche il filosofo dovesse soffrire di questa mancanza di popolarità, egli verrà in ogni caso ricompensato per essa dallo stesso isolamento: protetto dalla partecipazione collettiva, egli non si vede impigliato - in vita ma anche successivamente - in nessuna passione che non gli appartenga.[15]

Nietzsche e Socrate (che caddero vittime del processo di isolamento) delineano due movimenti contrapposti nella storia della filosofia: Socrate appare come la ragione per "rinchiudere" il filosofo nell'accademia, Nietzsche invece come colui che libera il filosofo fuori dall'accademia. Per questa ragione noi consideriamo sotto una tale prospettiva le figure pedagogiche dello Spirito Libero e del Viandante in *Umano, troppo umano*,[16] così da ricavarne una figura dell'intellettuale e del filosofo potenzialmente nuova.

4. Collocazione dell'opera *Umano, troppo umano* in relazione alla tesi proposta: il filosofare biografico di Nietzsche

Se per Sommer è vera la tesi proposta, ossia che Platone ha rinchiuso i filosofi nell'Accademia, allora in parallelo ad essa si lascia formulare la

14. Colli 1982

15. Colli 1982, 11.

16. Nel 1879, con l'apparizione di *Umano, troppo umano*, Nietzsche rinuncerà alla propria cattedra a Basilea. A partire da questo momento della sua vita egli sarà attivo come libero scrittore, ed effettuerà viaggi in Italia e verso altre mete da lui amate. Lo «*ex* professore, ora fugitivus errans», come egli si firmò nel 1879 in una lettera a Paul Rèe (Nr. 869, KGB, II/5 Bd. 5, 869) cominciò a essere un Viandante, e sviluppò a partire da questo periodo dei concetti, come quello di guarigione, che saranno poi presenti nei suoi scritti più tardi. È legittimo chiedersi: guarigione da cosa? In questo caso si mostra precisamente come le lettere di questo periodo descrivano un'immagine dell'uomo e del filosofo.

controtesi, ovvero che Nietzsche ha voluto portare i filosofi fuori da questo spazio. Anche in questo caso – così come accadde con Platone – il fatto fu dovuto a una causa necessaria: la malattia di Nietzsche. Se con Socrate il processo di isolamento divenne necessario al fine di difendere i filosofi dalla massa, per Nietzsche l'isolamento filosofico divenne la causa della malattia, e al tempo stesso la ragione per la liberazione, per difendere i filosofi futuri da questo stesso processo. Come accadde con Socrate, il processo di distacco, il rilascio dei filosofi nell'assenza di fissa dimora, è costato a Nietzsche una vita di isolamento fino alla morte. Se è vero che gli studiosi di Nietzsche stanno sviluppando lentamente una tale visione dell'opera nietzschiana, allora si può valutare la seguente analisi come se essa fosse un proseguimento di questa tesi, ossia una nuova forma di problematica accademica sviluppata attraverso Nietzsche.

La liberazione metaforica del filosofo dall'accademia platonica, da parte di Nietzsche, e la sua creazione del Viandante come una nuova concezione *in nuce* del filosofo, si basano su una visione non solo storico-storiografica, ma anche biografica.[17] Come Nietzsche stesso ha successivamente notato in *Ecce Homo* (1886):

> *Umano, troppo umano* è il monumento di una crisi. Dice di essere un libro per spiriti liberi: quasi ogni frase vi esprime una vittoria – con quel libro mi sono liberato da ciò che non apparteneva alla mia natura. L'idealismo non mi appartiene: il titolo dice «dove *voi* vedete cose ideali, *io* vedo – cose umane, ahi troppo umane!»... conosco l'uomo *meglio*... Qui il termine «spirito libero» deve essere inteso solo in un senso: uno spirito *diventato libero*, che ha ripreso possesso di se stesso.[18]

Umano, troppo umano come opera della svolta si origina da una fase vitale che Nietzsche stesso considera di conversione, in quanto possibilità,[19] in quanto primo passo verso una guarigione dal suo stato

17. Cfr. Sommer 2005, 9: «Doch manchmal wirkt das Leben...».

18. EH KSA 6, 322; CM VII.3, 331.

19. La vita di Nietzsche si mostra più amara di quanto egli avesse desiderato. I successivi anni '80 vedranno apparire opere che nei titoli lasciano trasparire un bagliore di ottimismo. All'inizio del 1880 apparve *Aurora*, il manifesto di una guarigione, così come nel 1882 *La Gaia Scienza*. La parola "possibilità" coglie nel modo migliore il senso della situazione nietzschiana: da un lato perché la guarigione che Nietzsche si

di malattia dello spirito. Proprio perciò quest'opera è di grande importanza in relazione ai suoi scritti presi complessivamente, poiché essa rispecchia uno dei suoi approcci biografici più forti e allo stesso tempo il tentativo di raggiungere la guarigione spirituale come contrappeso della malattia fisica. *Umano, troppo umano* figura come allestimento di un auto-incoraggiamento.[20] Per questa ragione non si può sottovalutare che proprio in questi anni Nietzsche raggiunge la convinzione di doversi ritirare dal mondo accademico. Nel 1879 si qualificava come *fugitivus errans*, dopo aver rassegnato le dimissioni dalla sua cattedra a Basilea. La presa di distanza dal mondo accademico manifesta la volontà e l'ambizione di guarigione spirituale, che egli cercò di raggiungere in questi anni (dal 1876 al 1879): «Un altro passo sulla strada della guarigione: e lo spirito libero si accosta di nuovo alla vita, anche se lentamente, quasi recalcitrante, quasi diffidente. Intorno a lui diventa di nuovo più caldo [...] Egli ha quasi l'impressione che soltanto ora gli si aprano gli occhi sulle *cose vicine*».[21] L'invenzione dello Spirito Libero mostra già in sé un comportamento terapeutico: «Così dunque una volta, quando ne ebbi bisogno, mi inventai anche gli "spiriti liberi", ai quali, col titolo di *Umano, troppo umano*, è dedicato questo libro melanconico-coraggioso: di simili "spiriti liberi" non ce ne sono, non ce n'erano; ma allora, come ho detto, avevo bisogno della loro compagnia per tenermi di buonumore in mezzo a cose cattive (malattia, solitudine, lontananza, *acedia*, inattività)».[22]

Allo stesso tempo emerge in questi anni una nuova visione nietzschiana della morale, della religione, della filosofia stessa in quanto percorso conoscitivo e non da ultimo del filosofo. Ci sono tuttavia più ragioni alla base del concetto di «libertà del volere» in *Umano, troppo umano*, e una di queste può essere la volontà di una liberazione radicale da tutte le vecchie maschere filosofiche. La rottura di Nietzsche con la

augurava non fu mai raggiunta, e però, dall'altro lato, perché *Umano, troppo umano* rappresenta il primo passo – come egli stesso scrisse – verso la guarigione desiderata. In questo contesto vorrei far notare che Colli 1982, 55 considera *Umano, troppo umano* come «espressione di una nuova maturità spirituale», che può valere come fase esistenziale e lavorativa (lo «stadio del leone») di liberazione dell'autore dal vecchio ideale nietzschiano.

20. Cfr. Safranski 2002.
21. MA I, KSA 2, 19; CM IV.2, 8.
22. Ivi 15; 4-5.

tradizione filosofica greca, con Platone, Socrate e non da ultimo con l'accademia agisce per gli studiosi odierni di Nietzsche – come è il caso di Sommer – come libertà del volere rispetto a un modello filosofico antico, la quale avrebbe spinto Nietzsche a una auto-disaccademizzazione. Nella veste di professore a Basilea egli percepiva spiacevolmente l'impegno accademico, e ciò era dovuto al suo stato di salute precario. Il carteggio dell'anno 1879 rafforza questa ipotesi di disagio con una serie di espressioni. Si legge ad esempio «*Basileofobia*» in una lettera a Franz Overbeck (Nr. 832, KSB 5, 402), oppure in una lettera a Heinrich Köselitz: «A Basilea sono stato congedato e sostituito, proprio secondo i miei desideri».[23] Il soggiorno di Nietzsche a Basilea lascia dietro di sé non pochi segni di una malattia, una fobia nei confronti della realtà fino ad allora esperita da lui come professore. Può essere che il suo concetto della libertà del volere e il suo rinnovamento delle forme stilistiche filosofiche manifestino anche un rinnovamento della forma professionale del filosofo; questi elementi, insomma, possono essere messi in connessione con le sue dimissioni da professore.

Umano, troppo umano rappresenta la tendenza biografica di Nietzsche, in questi anni, verso la liberazione da tutte le vecchie impostazioni esistenziali, ma anche la libertà del volere, che conduce alla radicalizzazione della sua filosofia, come l'autore nota nel 1886: «Gli inizi di questo libro risalgono alle settimane del primo festival di Bayreuth; uno dei suoi presupposti è la profonda estraneità a tutto ciò che laggiù mi circondava. [...] Ma dove mai mi trovavo? Non riconoscevo più niente, non riconoscevo più nemmeno Wagner».[24] In *Umano, troppo umano* Nietzsche svilupperà la sua nuova visione, che successivamente diverrà il fondamento delle opere di là da venire. Il suo sentire passa attraverso una sensazione di estraneità che ha la funzione di una ritrattazione del sistema dell'Io. Si ha giustamente l'impressione che *Umano, troppo umano* sia il luogo in cui il rinnovamento dei suoi pensieri e della sua filosofia appare per la prima volta. Probabilmente in contrasto con l'opinione generale, ad esempio con l'affermazione di Martin Heidegger secondo cui gli scritti postumi nietzschiani sarebbero una sorta di laboratorio che renderebbe possibile una comprensione

23. Nr. 861, KSB 5, 422; *Epistolario* III, p. 376.
24. EH, KSA 6, 323; CM VI.3, 332.

chiara dell'intera opera di questo autore, io direi piuttosto che *Umano, troppo umano* presenta al massimo grado questa caratteristica.

Il capovolgimento morale nietzschiano, il suo «rivolgimento di pensiero» (*Umlernen*[25]), riguarda anche la sua concezione del filosofo. Tutto ciò che egli credeva di pensare fino a questo libro viene sottoposto alla volontà di trasvalutazione, come dimostra la domanda stessa che Nietzsche pone a se stesso nella prefazione a *Umano, troppo umano*: «Non si possono capovolgere tutti i valori?».[26] La trasvalutazione, che a partire da *Umano, troppo umano* caratterizza consapevolmente i suoi lavori successivi, viene tematizzata *in nuce* in quest'opera. Vorrei effettuare un'ulteriore annotazione formale su questo libro: *Umano, troppo umano*, opera in due volumi, sembra offrire un ponte sull'intera opera e sull'intero corso di pensiero di Nietzsche, come se il vecchio e il nuovo si abbracciassero e al tempo stesso si congedassero. In conclusione, il fattore biografico gioca nella filosofia di Nietzsche – e in particolare in *Umano, troppo umano* –[27] un ruolo decisivo, perché l'elemento biografico si trasforma in pensiero e in filosofia.[28] La teoria della salute nasce da un'esperienza personale del filosofo e diventa un tema filosofico con la sua esposizione della libertà del volere. Ciò conferma la tesi da me proposta, ossia che il dato personale può apportare un valido approccio filosofico nel mondo della ricerca. In *Umano, troppo umano* ciò è innegabilmente evidente.

25. Cfr. JGB KSA 5, 17

26. MA I, KSA 2, 17; CM IV.2, 6. L'impiego nietzschiano della parola "Trasvalutazione" appare nel 1884 (NL 26[259], KSA 11, 218) e ciò significa che *Umano, troppo umano* rappresenta questo concetto *in nuce*: ciò verrà confermato con la forma stessa dell'interrogarsi.

27. In aggiunta porterei una seconda testimonianza sulla scrittura biografica di Nietzsche, ossia la prefazione (composta nell'anno 1887) al secondo volume di *Umano, troppo umano*: «Le opinioni e sentenze diverse, e così anche Il viandante e la sua ombra, sono stati pubblicati dapprima isolatamente, come proseguimenti e appendici di quell'umano, troppo umano "libro per spiriti liberi" testé menzionato: insieme come continuazione e raddoppiamento di una cura intellettuale» (MA II, KSA 2, 371; CM IV.3, 5). Oltre a ciò si faccia caso ancora una volta all'importanza delle prefazioni e dei titoli degli aforismi, che io ho intenzionalmente usato come mezzo per la comprensione della sua filosofia.

28. La fase di apparizione di *Umano, troppo umano* si estende dal 1876 alla fine del 1879 con *Il viandante e la sua ombra*.

5. Il difetto ereditario dei filosofi e la tirannia del sapere spirituale: Nietzsche e i filosofi

La posizione di Nietzsche nei confronti dei filosofi sembra inequivocabile. Non voglio approcciarmi al giudizio nietzschiano sui filosofi e su Socrate con categorie assiologiche come "Buono" e "Cattivo", ma solo capire come mai Nietzsche critichi così spesso i filosofi. Ciò appare già nella fase aurorale della sua scrittura filosofica, come ad esempio nel 1873. Qui una prima considerazione scettica di Nietzsche sui filosofi: «Non vi è nulla di abbastanza spregevole e scadente nella natura, che con un piccolo e leggero alito di quella forza del conoscere non si gonfi senz'altro come un otre. E come ogni facchino vuole avere i suoi ammiratori, così il più orgoglioso fra gli uomini, il filosofo, crede che da tutti i lati gli occhi dell'universo siano rivolti telescopicamente sul suo agire e sul suo pensare».[29]

A questo scopo non analizzerò i singoli punti critici che Nietzsche esplicita a favore o contro Socrate nei suoi scritti, bensì il complesso movimento di questo ideale in rapporto alla figura del filosofo. Socrate gioca un ruolo rilevante in quanto filosofo nel processo di formazione del pensiero di Nietzsche, e perciò come tale verrà considerato. Tramite questo approccio ci avvicineremo al superamento della figura di Socrate che Nietzsche portò a compimento prima con la creazione della figura del Viandante, e poi di Zarathustra. La sua critica dei filosofi, ai saggi e agli eruditi si basa su un rigido prospettivismo, il quale considera la ragione solo un ideale regolativo.[30] Anche *Umano, troppo umano*, in quanto opera della svolta, mostra questa critica, come l'intera opera di Nietzsche. La sua rottura con la tradizione filosofica metafisica si chiarisce precisamente con il mezzo filosofico razionale della Grecità, dei Greci, dei filosofi: di Socrate. Vedere il filosofare storico,[31] contro il mezzo assoluto della ragione, come unica «chiave

29. WL, KSA 1, 875; CM III.2, 355.

30. Per questa opposizione di ragione e filosofare storico cfr. BA, KSA 1, 742, dove la relazione Ragione-Irragione viene alla luce.

31. In questo luogo dell'indagine si concretizza una delle problematiche più grandi della filosofia del divenire nietzschiana. Qui si contrappongono due concetti, quello del Divenire e quello della Verità assoluta (entrambi riferiti alla conoscenza). L'assoluto si mostra come qualcosa che non si pone in alcuna connessione con le altre cose. La parola *absolutus* viene dal latino *absolvo* e significa *dissolvere qualcosa*, così come

per la comprensione del mondo», sembra essere l'antidoto di Nietzsche contro questa classica posizione filosofica. I filosofi, come li si designa spesso sotto questa prospettiva, sono espressione di una tirannia del sapere. Questa tirannia non lascia alcuno spazio libero per lo sviluppo di una verità prima in divenire, e poi plurale; essa si impone come unica via, come paradigma sotto il quale i filosofi esercitano la propria autorità epistemica sul mondo. Il filosofare storico, che – preso nei suoi tratti fondamentali – dipende dal concetto di divenire, garantisce al contrario una prospettiva alternativa al sapere, una pluralizzazione della verità ottenuta attraverso il sapere come costante transvalutazione di tutti i valori. I due aforismi di *Umano, troppo umano* che io richiamo come sintesi della posizione di Nietzsche nei confronti dei filosofi greci e di Socrate, mostrano chiaramente già con il loro titolo il modo in cui Nietzsche considerava i filosofi, modo che poi si accentuerà in *Al di là del bene e del male* e ne *Il crepuscolo degli idoli*: *Difetto ereditario dei filosofi* e *I tiranni dello spirito*.

Leggendo questi aforismi si ha l'impressione che il filosofo greco, secondo l'immagine nietzschiana, sia convinto che le sue osservazioni filosofiche abbiano come fine la produzione di una verità assoluta, che si sottragga agli effetti del tempo. Insomma, ciò che le argomentazioni di questi due aforismi mostrano, è che i filosofi credono di possedere questa verità assoluta. Può essere che qui Nietzsche voglia evidenziare una somiglianza tra i religiosi e i filosofi, e che con ciò diffidi dal seguire l'assolutezza di una verità mummificata. Così nel primo aforisma si legge: «Ma tutto è divenuto; non ci sono *fatti eterni*: così come non ci sono verità assolute»,[32] e nel secondo: «Ciò che avvenne fra i Greci: che ogni grande pensatore, nella fede di essere possessore della verità

nella tradizione cristiana significa anche *redimere qualcuno dei suoi peccati*. A questi concetti, quello del Divenire e dell'Assolutezza assegnerei due incarnazioni nell'ambito della riflessione nietzschiana, incarnazioni collegate al problema, da me posto, del filosofo: da un lato il Viandante, come figura del filosofo del divenire, e dall'altra Socrate come figura del filosofo dell'assolutezza; per questo, all'interno di questo contesto, non conta molto in quale dei tre periodi della scrittura di Nietzsche venga presa in considerazione questa relazione con Socrate, ma piuttosto la loro costante da un lato, ossia Nietzsche e i filosofi, e dall'altro la sua variante, Nietzsche e Socrate. Ciò che è rilevante si mostra proprio con questo problema da me sollevato: il filosofo greco (a partire da Socrate) e la verità, la verità assoluta.

32. MA I, KSA 2, 25; CM IV.2, 16.

assoluta, diventava tiranno [...]»,[33] e poi, come segue, l'accentuazione da parte di Nietzsche della parola "Fede": «Questi filosofi avevano una robusta fede in sé e nella loro «verità» e rovesciavano con essa tutti i loro vicini e predecessori; ognuno di loro era un *tiranno*. Forse nel mondo la felicità che deriva dalla fede di possedere la verità non fu mai più grande, ma neanche mai lo furono la durezza, la tracotanza, la tirannia e la malignità di una tal fede. Erano tiranni, ossia ciò che ogni greco voleva essere e che ognuno era, appena *poteva* esserlo».[34] Il filosofo greco, con le poche eccezioni che Nietzsche riporta in questo aforisma, è il tiranno dello spirito, del sapere, che riceve un difetto ereditario dall'influsso del mito: «Solo dove cade il raggio del mito, là splende la vita dei Greci; altrove essa è fosca».[35]

Nietzsche ha dovuto ripetere questa costante critica ai filosofi in *Al di là del bene e del male*: non è un caso che in quest'opera, nella prima sezione, Nietzsche utilizzi di nuovo i filosofi nel titolo. Questa volta è la parola "Pregiudizio" ad affiancare la parola "Filosofo". La volontà di una verità assoluta rappresenta per Nietzsche il sommo pericolo dell'antico modello filosofico greco: «La volontà di verità che ci sedurrà ancora a molti rischi, quel famoso spirito di verità di cui tutti i filosofi fino ad oggi hanno parlato con venerazione: questa volontà di verità, quali mai domande ci ha già proposto!».[36] Nella volontà di verità e nella sua trasvalutazione sussiste una collisione tra conoscenza stabile e una volontà che è espressione di una posizione storica e individuale da parte di Nietzsche. La potenza del divenire, che cerca di armonizzare questi due opposti (l'assolutezza di una verità e il filosofare storico), trova espressione più tardi nel sottotitolo a *Ecce Homo: Come si diventa ciò che si è*, e cede a un compromesso linguistico. *Umano, troppo umano*, per così dire, diventa *Ecce homo*. Eppure, a dispetto di quest'ultima supposizione, il confronto di Nietzsche con i filosofi e con il tema di come si debba filosofare non sembra ancora esaurito. Nel suo ragionamento l'eredità greca sembra rappresentare un difetto costitutivo: «Ma tutto ciò che il filosofo enuncia sull'uomo, non è in fondo altro che una testimonianza sull'uomo di un periodo

33. Ivi., 217; 184.
34. Ivi, 215; IV.2, 184.
35. Ivi, 214; 183.
36. JGB, KSA 5, 15; CM VI.2, 7.

molto limitato. La mancanza di senso storico è il difetto ereditario di tutti i filosofi».[37]

6. Socrate e Nietzsche: un confronto trasvalutativo-catalizzatore

Il confronto di Nietzsche con Socrate rispecchia il suo particolare confronto con la cultura greca: solo a queste condizioni si può analizzare con successo la figura del filosofo e il suo ruolo nella società, e per questo la presente tesi ripercorre l'atteggiamento di Socrate e prima di tutto la visione nietzschiana della cultura greca. La filosofia come scienza, il filosofo come scienziato, sono qualcosa di greco, e Nietzsche raggiunge questa consapevolezza già molto presto:

> Partendo dalla nostra situazione e dalle nostre esperienze, non si può individuare nettamente il compito che spetta al filosofo entro una vera civiltà, formata secondo uno stile unitario, e ciò perché noi non possediamo una siffatta civiltà. Solo una civiltà come quella greca, piuttosto, può risolvere la questione riguardo al compito del filosofo; soltanto essa, come ho detto, può giustificare la filosofia in generale, poiché essa sola sa – e può dimostrare – perché e come il filosofo non sia un qualunque viandante casuale, sbandato ora in una direzione, ora in un'altra. Esiste una ferrea necessità che incatena il filosofo a una vera civiltà: ma come potrà avvenire ciò, quando non sussista questa civiltà? In tal caso, il filosofo è una cometa imprevedibile, che perciò incute paura, mentre nell'altro caso – cioè nel caso favorevole – egli risplende nel sistema solare della civiltà, come una stella di prima grandezza. I Greci forniscono la giustificazione del filosofo, perché soltanto presso di loro egli non è una cometa.[38]

Già solo questo passaggio rappresenta un punto d'avvio per l'autotrasvalutazione della filosofia nietzschiana e per la considerazione del ruolo del filosofo nella società.

La sua presa di distanza (ma mai di ripudio) da Socrate, dalla cultura greca e dall'accademia, ha perciò per lui un effetto catalizzante per la liberazione del volere, per una nuova visione del filosofare e del filosofo così come del divenire. Il Viandante è il filosofo che ha raggiunto la

37. MA I, KSA 2, 24; CM IV.2, 16.
38. PHG KSA 1, 809; CM VI.2, 275.

liberazione dallo strumento razionale. Il Viandante e Socrate, come ideali, incarnano bene due concetti strettamente intrecciati. Eppure per Nietzsche Socrate incarnava un ideale da distruggere. Perciò il filosofo della ragione servì allo scopo di rendere possibile la liberazione nietzschiana dalla vecchia figura del filosofo. Il Viandante e lo spirito libero si mostrano, nell'ambito del pensiero nietzschiano sui filosofi e su Socrate, come contrapposizione dialettica, come dissoluzione di una tipologia puramente teoretica di filosofo. Il problema di Socrate rappresenta al modo nietzschiano il problema della ragione in filosofia,[39] il problema del filosofo teoreta che Nietzsche stesso non rappresenterà mai nella storia della filosofia occidentale.[40]

Per Nietzsche Socrate è il filosofo per eccellenza: «Socrate è innegabilmente un punto di svolta decisivo nella storia, ma è anche l'incarnazione dell'ideale nietzschiano: l'uomo passionale che può tenere sotto controllo la propria passione» .[41] Diversamente da Walter Kaufmann vorrei evidenziare che per Nietzsche Socrate era un filosofo, e perciò attribuirò a Socrate i passaggi citati, gli aforismi scelti da *Umano, troppo umano* che espongono le considerazioni nietzschiane sui filosofi. Socrate costituisce per Nietzsche un modello del filosofo, e come tale non visse questo ideale al di là del bene e del male: per Nietzsche egli rappresenta al tempo stesso un assoluto, ma anche – come è stato giustamente evidenziato dalla critica – il polo di osservazioni di segno diverso, sulle quali Nietzsche è tornato spesso: «Ma ritorniamo al problema di Socrate».[42]

Non vorrei stilizzare o paradigmatizzare ulteriormente questa figura, poiché è già stato fatto più volte e con successo nella letteratura

39. Il confronto di Nietzsche con la ragione nella filosofia e con Socrate non trova fine: ne *Il crepuscolo degli idoli* si trovano trattati uno dopo l'altro *Il problema Socrate* e *La «ragione» nella filosofia*, così come *Dei pregiudizi dei filosofi* e *Lo spirito libero in Al di là del bene e del male.* Trovo in ciò una logica rigorosa da parte di Nietzsche, che opera a riguardo in modo illuminista. Lo scritto postumo di Colli apparso nel 1982, *La ragione errabonda*, sintetizza nel modo migliore con il proprio titolo questa opposizione concettuale (già ipotizzata da Colli) tra la tirannia e la libertà dello spirito. La raccolta contiene annotazioni e frammenti di Colli risalenti nel periodo che va dal 1955 al 1977.

40. Cfr. Colli 1974.

41. Kaufmann 1982, 464.

42. GD KSA 6, 68; CM VI.3, 63.

secondaria, ma vorrei evidenziare che essa agisce come figura trasvalutante nella storia della filosofia; forse lo stesso Socrate fu un catalizzatore per tutti i filosofi, un mezzo per questa trasvalutazione del carattere filosofico, così come Nietzsche è stato ed è in generale per la contemporaneità. Perciò l'esempio nietzschiano di Socrate, della sua trasvalutazione, è necessario per la fondazione della sua propria filosofia e immagine intellettuale. Egli assurge come simbolo prima con Platone, per la prigionia, e poi con Nietzsche per quella libertà del volere del filosofo: l'Agorà e l'Accademia sono state lo scenario di questo evento.

La caratterizzazione nietzschiana di Socrate è molto vicina a quella del Viandante in *Umano, troppo umano*, un dialettico da strada e un soggetto speculativo di tipo auto-riflessivo, sottoposto alle intuizioni nietzschiane e quindi alla potenza della trasvalutazione e del divenire. Egli fu però innegabilmente una parte del mito greco e in quanto tale, come è scritto ne *Il crepuscolo degli idoli*, un tipo decadente.

Umano, troppo umano è l'opera della svolta, che contiene il punto d'avvio della trasvalutazione nietzschiana, la riconsiderazione di un eroe-ideale nietzschiano come Wagner e la nuova forma stilistica dell'aforisma. Ma ciò che in questo contesto appare più importante è che si tratta dell'opera in cui viene creata la figura del Viandante, la quale, nella tesi da me proposta, incarna la nascita del nuovo filosofo, il Socrate migliore,[43] dunque lo Zarathustra. E nell'aforisma 638 – l'ultimo del primo volume di *Umano, troppo umano* – riappare la presa di posizione decisiva e illuminante di Nietzsche contro ciò che egli chiamava il problema della «ragione in filosofia». In questo modo la tesi articolata fino ad ora viene rafforzata: «Il viandante – chi anche solo in una certa misura è giunto alla libertà della ragione [...]».[44] Il viandante abbandona la ragione, Zarathustra abbandona la grotta platonica e Nietzsche l'accademia.

7. Conclusione

Dalla congiunzione di questi due eventi storici (la condanna di Socrate e le dimissioni di Nietzsche dalla sua cattedra) richiamati dalla lettura

43. Gerhardt 2011.
44. MA I, KSA 2, 362; CM IV.2, 304.

della *Apologia di Socrate* e di *Umano, troppo umano*, e dall'effetto catalizzatore della filosofia nietzschiana emergono nuove prospettive e problematiche, le quali cercano una collocazione nell'attualità e nella situazione odierna della filosofia; lentamente esse verranno incluse dai filosofi, come è il caso di Sommer, nell'ambito della ricerca. La domanda «come filosofiamo oggi?» rispecchia il bisogno di comprendere il ruolo del filosofo nella società. Come accennano Nietzsche e Giorgio Colli, oggi il filosofo è riposto su se stesso, isolato e in disparte. Per questa ragione invito il lettore a fare un gioco, ossia a cercare la parola "filosofo" su Google e vedere come appaia per i filosofi la ricerca di un lavoro.

La trasvalutazione nietzschiana vale per la filosofia stessa, e non solo per la sfera morale, come un radicale ripensamento della filosofia in quanto disciplina al di fuori delle università. Egli libera la filosofia e i filosofi in una assenza di fissa dimora (metaforica?) e svela così la necessità, per i filosofi di là da venire, di una collocazione e una identità professionale che in una società così frammentata e pluralistica deve ancora essere trovata. La malattia di Nietzsche esprime con grande probabilità il malessere del filosofo e del suo ruolo istituzionale. Questa è l'assenza di fissa dimora della filosofia nietzschiana, la quale ci pone ancora nuovi compiti. Forse essa rappresenta questa forma filosofica in fase di rinnovamento, mostra questa amara eredità e rivela un difetto ereditario, una assenza di fissa dimora socratica (ciò che Nietzsche intendeva in relazione ai filosofi greci). La critica nietzschiana alla ragione in filosofia consiste nel trovare nuove strade per la filosofia; la sua filosofia arriva a esprimere, contro i rigidi sistemi di pensiero della filosofia occidentale, una libertà del pensiero che può essere letta nelle opere stesse di Nietzsche. Le modalità di pensiero emerse *ad hominem* da questa filosofia portano, ironicamente, a un risultato inevitabilmente produttivo, per il quale dobbiamo ringraziare il filosofare trasvalutante. Quante di queste filosofie si dissolveranno ignorate nel silenzio, come avvolte dalla nebbia? Forse si tratta addirittura di una fortuna – direbbero alcuni!

> I pericoli inerenti allo sviluppo del filosofo sono oggi in verità così molteplici che si potrebbe dubitare se in generale questo frutto possa ancora giungere a maturazione [...]. In realtà la massa ha per lungo tempo fatto confusione sul filosofo e lo ha disconosciuto, sia che lo prendesse per un uomo di scienza e per un dotto ideale, sia che lo

scambiasse con un fanatico e un ebbro di Dio, nella sua religiosa altezza, morto ai sensi e "smondanizzato": e se anche oggigiorno si sente lodare qualcuno perché vive "da saggio" o «come un filosofo», ciò a un dipresso significa nulla più che «prudente e appartato».[45]

(*Traduzione di A. De Cesaris*)

Raffaele Mirelli
mirelliraffaele@gmail.com

Riferimenti bibliografici

Aschheim, S. E. 2000, *Nietzsche und die Deutschen, Karriere eines Kults*, Metzler, Stuttgart.

Colli, G. 1974, *Dopo Nietzsche*, Adelphi, Milano.

— 1982, *Distanz und Pathos. Einleitung zu Nietzsches Werken*, Europaeische Verlagsanstalt, Frankfurt a.M.

Gerhardt, V. 2011, „Sokrates ist mir so Nah", in *Nietzsche und das Recht. Vorträge der Tagung der Schweizer Sektion der internationalen Vereinigung für Rechts- und Sozialphilosophie*, hrsg. von K. Seelmann, Franz Steiner, Stuttgart, S. 181–194.

Heidegger, M. 1994, *Nietzsche*, trad. di F. Volpi, Adelphi, Milano.

Hillebrand, M. 2000, *Nietzsche, wie ihn die Dichter sahen*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen.

Kaufmann, W. 1982, *Nietzsche: Philosoph – Philologe – Antichrist*, WBG, Darmstadt.

Löwith, K. 2003, *Nietzsche e l'eterno ritorno*, trad. di S. Venturi, Laterza, Roma-Bari.

Mirelli, R. 2013, *Der Daimon und die Figur des Sokrates: Entstehung einer gegenwärtigen, akademischen Subjektivität am Leitfaden von Platon und Nietzsche*, Königshausen u. Neumann, Würzburg.

Müller, E. 2005, *Die Griechen im Denken Nietzsches*, De Gruyter, Berlin.

Nehamas, A. 1998, *The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault*, University of California Press, Berkeley.

Pestalozzi, K. 2004, „Der Aphorismus, Nietzsches sokratische Schreibweise?", in *Nietzsche: Radikalaufklärer oder radikaler Gegenaufklärer?*, hrsg. von R. Reschke, Akademie, Berlin, S. 93–101.

Safranski, R. 2002, *Nietzsche, Biographie seines Denkens*, Fischer, Frankfurt a.M.

Sandvoss, E. 1966, *Sokrates und Nietzsche*, Brill, Leiden.

45. JGB KSA 5, 132 f.; CM VI.2, 107-8.

Schmidt, H. J. 1969, *Nietzsche und Sokrates. Philosophische Untersuchungen zu Nietzsches Sokratesbild*, Anton Hain Verlag, Meisenheim.

Sommer, A. U. 2005, *Die Kunst des Zweifelns. Anleitung zum skeptischen Denken*, C. H. Beck, München.

Sommer, A. U. 2012a, *Lexikon der imaginären philosophischen Werke*, Eichborn, Berlin.

— 2012b, „Nietzsche katalytisch, Philosophische Nietzsche-Lektüren im 20. Jahrhundert", in *Einige werden posthum geboren. Nietzsches Wirkungen, Reihe Nietzsche Heute, Bd. 4*, hrsg. von R. e. M. B. Reschke, De Gruyter, Berlin-Boston, S. 21–50.

Wollek, C. 2004, „Nietzsche und das Problem des Sokrates", in *Antike und Romantik bei Nietzsche*, hrsg. von G. Volker und R. Reschke, Nietzsche-forschung – Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft, De Gruyter, Berlin, Bd. 11, Issue JG, S. 241–248.