



ἘΠΈΚΕΙΝΑ

International Journal of Ontology
History and Critics

MARCO BRUSOTTI

L'“individuo sovrano”: Nietzsche contro Hartmann e Stirner

EPEKEINA, vol. 15, n. 2 (2022), pp. 1-27
Critical Ontology and Modern Age

ISSN: 2281-3209

DOI: 10.7408/epkn.

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.

L'“individuo sovrano”: Nietzsche contro Hartmann e Stirner

Marco Brusotti

La seconda dissertazione della *Genealogia della morale* celebra l'“individuo sovrano” caratterizzandolo come “responsabile”, “autonomo” e “libero”.¹ È lecito vedere in tale uso affermativo della terminologia morale un'inattesa consonanza tra il pensiero nietzschiano e la modernità filosofica? Negli ultimi decenni questa questione è stata al centro di un ampio e controverso dibattito. Nel presente saggio intendo mostrare che il peculiare uso di termini kantiani in questo passo della *Genealogia*, piuttosto che gettare luce sulla posizione generale di Nietzsche, è dovuto a un intento polemico. Seppur implicitamente, Nietzsche respinge la critica di Eduard von Hartmann alla “sovranità assoluta dell'individuo”.

L'“individuo sovrano” descritto nella seconda dissertazione della *Genealogia* è oggetto di un controverso dibattito. In sostanza, tale dibattito gira attorno a un unico testo, la seconda (nonché l'inizio della terza) sezione della dissertazione. L'“*l'individuo sovrano*” vi si presenta come il “signore del *libero* volere” “al quale è *consentito promettere*” e si contraddistingue per la sua “consapevolezza di questa rara libertà” nonché “dello straordinario privilegio della *responsabilità*” (Nietzsche 1972, 257-258). Qui si fa un uso inequivocabilmente affermativo della terminologia filosofico-morale, pur ponendola non di rado tra virgolette. È tale uso affermativo ad aver attirato l'attenzione sull'“individuo sovrano” e a costituire il motivo per cui il dibattito ruota attorno a questa figura – invece che, ad esempio, ai “nuovi filosofi” di *Al di là del bene e del male* o al “superuomo” di *Così parlò Zarathustra*. Oggetto della contesa è se da tale uso affermativo della terminologia filosofico-morale sia realmente consentito desumere un'affinità tra Nietzsche e la modernità filosofica. L'individuo sovrano attira in particolare le impostazioni che vorrebbero collocare Nietzsche nella tradizione kantiana, ad esempio come un ulteriore sviluppo critico di quest'ultima. Questo proposito costituisce a sua volta una provocazione per filosofi

1. Il presente contributo è largamente basato sul seguente saggio più ampio: Brusotti 2019. Cfr. anche la quinta sezione di Brusotti 2017.

che intendono nettamente distinguere Nietzsche da tale tradizione: Oltre a coloro che si sarebbe tentati di definire “postmoderni”, ne fa parte anche un naturalista analitico quale Brian Leiter.

La maggior parte di coloro che hanno preso posizione sull’“individuo sovrano” vedono in tale figura l’ideale di Nietzsche. Acampora² e Hatab,³ invece, non sono d’accordo; secondo loro, l’individuo sovrano rappresenta piuttosto l’ideale morale della modernità filosofica e quindi non l’ideale proprio di Nietzsche, bensì l’oggetto della sua critica. Leiter si spinge oltre, proponendo due letture deflazionistiche dell’individuo sovrano. Secondo la prima “the ‘sovereign individual’ is wholly ironic, a mocking of the petit bourgeois”,⁴ “this whole passage is little more than a parody of the contemporary bourgeois”.⁵ Questa lettura, tuttavia, non trova conferma nel testo di Nietzsche. Piuttosto la descrizione di Nietzsche è enfaticamente e realmente affermativa.

[...] Mettiamoci invece al termine dell’immenso processo, là dove l’albero finalmente fa maturare i suoi frutti, dove la società e la sua eticità dei costumi porta infine alla luce lo scopo per il quale essa fu unicamente il mezzo: troveremo il più maturo frutto del suo albero, *l’individuo sovrano*, l’individuo eguale soltanto a se stesso, nuovamente riscattato dalla eticità dei costumi, autonomo, sovramorale (‘autonomo’ e ‘etico’ si escludono), insomma l’uomo dalla propria, indipendente, durevole volontà, al quale è *consentito promettere* – e in lui una fiera consapevolezza, palpitante in ogni muscolo, di *quel che* ora finalmente è stato conseguito e che è divenuto, in lui, carne e sangue, una vera consapevolezza di potenza e di libertà, un senso di compimento dell’uomo in generale. Questo essere divenuto libero, che realmente *può* promettere, questo signore del *libero* volere, questo sovrano – come non dovrebbe sapere quale superiorità abbia in tal modo a suo vantaggio su tutti coloro cui non è lecito promettere e che non possono farsi garanti per se stessi, quanta fiducia, quanto timore, quanta venerazione egli susciti – costui ‘*merita*’ tutte e tre queste cose – e come gli venga rimessa, con questa signoria sovrana di sé, anche la signoria sulle circostanze, sulla natura e su tutte le

2. Acampora 2004.

3. Hatab 2008.

4. Leiter 2011, 103. Sull’individuo sovrano cfr. anche Gemes, May (eds.) 2009; Bailey 2013, 149; Siemens 2017.

5. Leiter 2011, 108. Sulla seconda lettura proposta da Leiter cfr. Brusotti 2017, 251 n. 42.

creature di volontà più labile e insicura? L'uomo 'libero', il possessore di una durevole, incrollabile volontà, trova in questo possesso anche la sua *misura di valore*: volgendo sugli altri lo sguardo a partire da se stesso, onora o disprezza; e con la stessa necessità con cui onora i suoi pari, i forti e i fidi (ai quali è *lecito* far promesse), – dunque ognuno che prometta al pari di un sovrano, difficilmente, di rado, con lentezza, che sia avaro della sua fiducia, che, quando promette, *segna una distinzione*, e che dia la sua parola come qualcosa su cui si può fare affidamento, poiché si sa abbastanza forte da mantenerla persino contro casi avversi, persino 'contro il destino' – con questa stessa necessità terrà pronte le sue pedate per gli esili levrieri che promettono senza averne la facoltà, e la sua verga per il mentitore che vien meno alla sua parola in quello stesso momento in cui l'ha sulle labbra. La fiera cognizione dello straordinario privilegio della *responsabilità*, la consapevolezza di questa rara libertà, di questa potenza sopra se stesso e sul destino è discesa in lui sino al suo infimo fondo ed è divenuta istinto, istinto dominante – quale nome darà a questo istinto dominante, ammesso che senta in sé il bisogno di una parola per esso? Ma non v'è dubbio: questo uomo sovrano lo chiama la sua *coscienza* . . . (ibidem).⁶

6. „[...] Stellen wir uns dagegen an's Ende des ungeheuren Prozesses, dorthin, wo der Baum endlich seine Früchte zeitigt, wo die Societät und ihre Sittlichkeit der Sitte endlich zu Tage bringt, wozu sie nur das Mittel war: so finden wir als reifste Frucht an ihrem Baum das *souveraine Individuum*, das nur sich selbst gleiche, das von der Sittlichkeit der Sitte wieder losgekommene, das autonome übersittliche Individuum (denn ‚autonom‘ und ‚sittlich‘ schliesst sich aus), kurz den Menschen des eignen unabhängigen langen Willens, der *versprechen darf* – und in ihm ein stolzes, in allen Muskeln zuckendes Bewusstsein davon, was da endlich errungen und in ihm leibhaft geworden ist, ein eigentliches Macht- und Freiheits-Bewusstsein, ein Vollendungs-Gefühl des Menschen überhaupt. Dieser Freigewordne, der wirklich *versprechen darf*, dieser Herr des *freien* Willens, dieser Souverain – wie sollte er es nicht wissen, welche Überlegenheit er damit vor Allem voraus hat, was nicht *versprechen* und für sich selbst gut sagen darf, wie viel Vertrauen, wie viel Furcht, wie viel Ehrfurcht er erweckt – er ‚*verdient*‘ alles Dreies – und wie ihm, mit dieser Herrschaft über sich, auch die Herrschaft über die Umstände, über die Natur und alle willenskürzeren und unzuverlässigeren Creaturen nothwendig in die Hand gegeben ist? Der ‚freie‘ Mensch, der Inhaber eines langen unzerbrechlichen Willens, hat in diesem Besitz auch sein *Werthmaass*: von sich aus nach den Andern hinblickend, ehrt er oder verachtet er; und eben so nothwendig als er die ihm Gleichen, die Starken und Zuverlässigen (die welche *versprechen dürfen*) ehrt, – also Jedermann, der wie ein Souverain verspricht, schwer, selten, langsam, der mit seinem Vertrauen geizt, der *auszeichnet*, wenn er vertraut, der sein Wort giebt als Etwas, auf das Verlass ist, weil er sich stark genug weiss, es selbst gegen Unfälle, selbst ‚gegen das Schicksal‘ aufrecht zu halten –: eben

1. Eduard von Hartmann contro la “sovranità assoluta dell’individuo” di Stirner.

Per Nietzsche l’individuo sovrano è il tipo ideale per eccellenza o, se mai, solo *uno* di più tipi ideali? Non è una questione che si possa decidere unicamente in base al brano citato. Tuttavia, Nietzsche intende senza dubbio tale descrizione affermativa molto seriamente. L’individuo sovrano non è una parodia nel senso di Leiter. In un altro senso, tuttavia, un aspetto parodistico è tutt’altro che assente. Si può infatti designare come ‘parodistico’ l’uso che Nietzsche qui fa della terminologia morale.

L’intenzione di fare un uso parodistico della terminologia kantiana è evidente nella terza sezione della prefazione. Lì Nietzsche si attribuisce quello che avrebbe “quasi il diritto di chiamare il [suo] ‘*a priori*’,⁷ “quel nuovo ‘*a priori*’ immorale, almeno immoralista” dal quale parlerebbe il proprio “‘imperativo categorico’, oh! così anti-kantiano, così enigmatico” (Nietzsche *ivi*, 215). Questo imperativo “*a priori*” è una tendenza idiosincratICA che Nietzsche vede emergere precocemente nella propria vita, ovvero la “scrupolosità [Bedenklichkeit]” a lui peculiare nei confronti di “tutto ciò che finora è stato celebrato sulla terra come morale” (*Ibidem*). Questa “diffidenza” spiegherebbe già la rigida contrapposizione del tredicenne al proprio ambiente sociale e finirebbe poi col condurre il pensatore maturo alla sua critica morale. Descrivendo se stesso, qui Nietzsche gioca con la terminologia di Kant e usa parole kantiane, come dice egli stesso, in senso “anti-kantiano”.⁸

so nothwendig wird er seinen Fusstritt für die schwächtigen Windhunde bereit halten, welche versprechen, ohne es zu dürfen, und seine Zuchtruthe für den Lügner, der sein Wort bricht, im Augenblick schon, wo er es im Munde hat. Das stolze Wissen um das ausserordentliche Privilegium der *Verantwortlichkeit*, das Bewusstsein dieser seltenen Freiheit, dieser Macht über sich und das Geschick hat sich bei ihm bis in seine unterste Tiefe hinabgesenkt und ist zum Instinkt geworden, zum dominirenden Instinkt: – wie wird er ihn heissen, diesen dominirenden Instinkt, gesetzt, dass er ein Wort dafür bei sich nöthig hat? Aber es ist kein Zweifel: dieser souveraine Mensch heisst ihn sein *Gewissen...*” (Nietzsche 1967, 5, 294).

7. Nietzsche sostiene quindi di avere *quasi, ma non veramente* il diritto di parlare di ‘*apriori*’; e per sovrappeso mette il termine ‘*apriori*’ tra virgolette; il cosiddetto ‘*apriori*’ è quindi tale solo per così dire.

8. La succitata “scrupolosità”, che “entrò così presto nella [sua] vita, così non richiesta, così irresistibile, così in contraddizione con l’ambiente, l’età, l’esempio, la nascita”, gli avrebbe dato da fare “già da tredicenne [bereits als dreizehnjährigen

Nietzsche mette tra virgolette entrambe le espressioni “a priori” e “imperativo categorico”. Nei postumi, egli elogia una “filosofia delle ‘virgolette’” [“Philosophie der ‘Gänsefüßchen’”] (Nietzsche 1975 259), mettendo tra virgolette la stessa parola ‘virgolette’, giacché in una filosofia delle ‘virgolette’ quest’ultime non sono sempre letteralmente presenti. Il filosofo non ricorre necessariamente a tale espediente tipografico, non esprimendo sempre le proprie riserve in modo così

Knaben]” (Nietzsche 1972 214-216). Va detto che Nietzsche non è il primo filosofo a sostenere di essersi trovato in contraddizione con l’ambiente circostante proprio a tale età. Eduard von Hartmann, sul quale avremo ripetutamente occasione di tornare, nella sua *Fenomenologia della coscienza morale* nega la libertà indeterministica della volontà e confessa: “Dal momento in cui il problema si presentò alla mia coscienza (nel mio tredicesimo anno di età) fu decisa per me anche la risposta in senso deterministico, e già allora difesi con passione il determinismo contro tutte le asserzioni contrarie del mio ambiente”. [„[V]on dem Augenblick an, wo mir das Problem zum Bewusstsein kam (in meinem dreizehnten Lebensjahr), war mir auch die Antwort im deterministischen Sinne entschieden, und ich vertheidigte schon damals den Determinismus mit Leidenschaft gegen alle abweisenden Behauptungen meiner Umgebung.” (Hartmann 1879 449 s.; BN; le traduzioni italiane sono dell’autore). Già nell’anno di pubblicazione della *Phänomenologie*, in una lettera del 22 novembre 1879 all’editore Ernst Schmeitzner, Nietzsche si riferisce “all’ultima spudoratezza del signor von Hartmann, *Prolegomeni a ogni etica FUTURA!!* [Hrn von Hartmanns letzte Unverschämtheit ‚Prolegomena zu jeder **zukünftigen** Ethik’!!!]” (Nietzsche 1995, 414). Ciò non significa, tuttavia, che il filosofo a quest’epoca avesse già acquistato o letto la *Fenomenologia*. Sull’esemplare conservato nella sua biblioteca cfr. Campioni et al. 2003, 275 s.

Una peculiarità della terminologia hartmanniana salta agli occhi già nel titolo della sua opera. Analogamente all’inglese, che distingue tra *consciousness* e *conscience*, il tedesco usa *Bewusstsein* per la “coscienza” nel senso esperienziale, per l’essere coscienti (o consapevoli), e *Gewissen* per la “coscienza” morale. Rispetto a tale uso comune la terminologia hartmanniana presenta quindi delle peculiarità filosoficamente motivate, già evidenti nel titolo dell’opera, che è appunto *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins* (e non *Phänomenologie des Gewissens*). Con riferimento ad Hartmann, pertanto, quando non esplicitamente indicato altrimenti, nel presente saggio il termine “coscienza” traduce *Bewusstsein* e “coscienza morale” *sittliches Bewusstsein*. Con riferimento a Nietzsche, invece, ed esclusivamente nei casi che potrebbero dare adito a un fraintendimento, la locuzione “coscienza morale” sta per il *Gewissen*; nei casi univoci invece si tende a rendere sia *Bewusstsein* sia *Gewissen* semplicemente con “coscienza”. Il tedesco usa oltre ai sostantivi “Moral/Moralität” e al corrispondente aggettivo “moralisch” anche “Sittlichkeit” e “sittlich” (da “Sitte”: uso, costume). Nel caso di Hartmann, traduco questi due termini con il sostantivo “morale”/“moralità” e col corrispondente aggettivo; nel caso di Nietzsche invece traduco come di consueto “Sittlichkeit” con “eticità”: la “Sittlichkeit der Sitten” viene quindi resa come d’uso con “eticità dei costumi”, rinunciando al gioco di parole nietzscheano.

esplicito. La *Genealogia della morale* utilizza una serie di espressioni kantiane; appartengono tutte a una filosofia delle ‘virgolette’? È vero pure nel caso di tali espressioni che Nietzsche le mette tra virgolette anche quando le virgolette non sono tipograficamente presenti? Ovvero che usa tali espressioni con tutte le riserve e/o con un nuovo significato?

Nella prefazione è evidente che Nietzsche assegna alle parole ‘a priori’ e ‘imperativo categorico’ un nuovo contenuto ‘immoralista’. La parodia non riguarda la persona descritta (Nietzsche), ma i concetti con cui viene descritta, ossia Kant e i filosofi che fanno uso della sua concettualità. Mentre la prefazione attesta allo stesso autore un ‘a priori’ immoralista e un ‘imperativo categorico’ anti-kantiano, la seconda dissertazione della *Genealogia* attribuisce ‘responsabilità’, ‘autonomia’ e ‘libero arbitrio’ all’individuo sovrano.⁹

Va detto che il passo in questione non è un caso così lampante come la prefazione. La tesi che intendo proporre qui è comunque che anche la descrizione enfaticamente affermativa dell’individuo sovrano persegue lo stesso intento sovversivo, già evidente nella prefazione, di conferire un significato radicalmente nuovo alla terminologia kantiana. Tale strategia, tuttavia, non è diretta solo contro Kant. Seppur tacitamente, Nietzsche ha un altro avversario, Eduard von Hartmann. È il suo concetto riduttivo di sovranità individuale a dover essere abbandonato definitivamente. Il fatto che l’espressione “individuo sovrano” rinvii a questo contesto polemico è fondamentale per un’adeguata comprensione del testo. Tuttavia, proprio tale punto centrale è stato sinora trascurato nel controverso dibattito sull’individuo sovrano.

Nella sua *Fenomenologia della coscienza morale* Hartmann attacca “la sovranità assoluta dell’individuo”.

9. Presentando il suo ideale di sovranità Nietzsche con il suo tempo avrà pensato prevalentemente a dei maschi. Ma va comunque tenuto presente che a differenza dei corrispondenti italiani “individuo” o “uomo” i termini tedeschi da lui impiegati tendono a essere equidistanti tra i generi. Nietzsche usa infatti il termine sovrano come attributo di “Individuum”, il cui genere grammaticale in tedesco è il neutro, e di “Mensch”, parola che include esplicitamente entrambi i sessi – per “uomo” nel senso di “maschio” in tedesco si usa “Mann”. La stessa considerazione si può del resto applicare al più noto “Übermensch”.

Se il pluralismo è l'ultima parola della metafisica, allora la sovranità assoluta dell'individuo (sia esso metafisicamente semplice o atomisticamente composto) è l'ultima parola della filosofia pratica e possono essere solo considerazioni prudenziali egoistiche a imporre una restrizione all'arbitrio di questa sovranità; allora non è possibile alcuna morale genuina, ma solo una pseudo-moralità egoistica, e anche i dettami eteronomi di autorità oggettive possono essere oggetto di rispetto solo per egoismo (vale a dire, se il seguirli comporta più danno e meno utilità per il proprio bene rispetto al seguirli).¹⁰

Nel 1881 Nietzsche auspica “la persistente *non somiglianza* e la massima *sovranità* possibile dell'individuo”.¹¹ Circa un anno dopo, leggendo Hartmann, critica l'impiego riduttivo della formula nel succitato passo della *Phänomenologie*.

10. „Ist der Pluralismus das letzte Wort der Metaphysik, so ist die *absolute Souveränität des* (gleichviel ob metaphysisch einfachen, oder atomistisch zusammengesetzten) *Individuums* das letzte Wort der praktischen Philosophie, und nur *egoistische Klugheitsrücksichten* können es sein, welche der Willkür dieser Souveränität eine Beschränkung auferlegen; dann ist also keine ächte Moral, sondern nur egoistische Pseudomoral möglich, und selbst die heteronomen Gebote objectiver Autoritäten können nur aus Selbstsucht Beachtung finden (wenn nämlich ihre Nichtbefolgung dem eigenen Wohl mehr Schaden und weniger Nutzen bringt als ihre Befolgung.” (Hartmann 1879 776; sottolineature di Nietzsche; la prima frase è anche evidenziata con due tratti a margine). La nota a margine parzialmente troncata – “<Da>s charakterisirt” (“Ciò è caratteristico”) – viene ripresa nel frammento 7[10] che verrà citato in seguito nel testo.

11. “Ma il *presupposto* dell'ideale spenceriano dell'avvenire è, e lui NON LO VEDE, la *massima somiglianza* di tutti gli uomini, in modo che realmente uno veda se stesso nell'*alter*. Solo così è possibile l'altruismo! Ma io penso alla persistente *non somiglianza* e alla massima *sovranità* possibile dell'individuo: dunque i godimenti altruistici debbono diventare rari, oppure ricevere la *forma della gioia che dà l'altro*, come la *gioia che oggi ci dà la natura*.” [“Die Voraussetzungen [sic; MB] des Spencerschen Zukunfts-Ideals ist aber, was er **nicht sieht**, die allergrößte Ähnlichkeit aller Menschen, so daß einer wirklich im alter sich selber sieht. Nur so ist Altruismus möglich! Aber ich denke an die immer bleibende Unähnlichkeit und möglichste Souveränität des Einzelnen: also altruistische Genüsse müssen selten werden, oder die Form bekommen der Freude am Anderen, wie unsere jetzige Freude an der Natur.”] (Nietzsche 1991 343). Leiter (2011 108) sostiene che “l'individuo sovrano” ricorre esclusivamente in *Genealogia della morale*. I testi postumi da me citati dimostrano che non è così. Per maggiori dettagli cfr. Brusotti, 2017 249-250, n. 39.

“Hartmann p. 776. In lui la *sovranità dell’individuo* s’identifica con *egoistiche considerazioni di accortezza* che pongono limiti all’arbitrio! Ciò è caratteristico!!”¹²

Hartmann sostiene che nel “pluralismo metafisico” l’individuo è come un monarca assoluto; certo, non è sempre senza scrupoli, ma se si astiene dall’esserlo, è solo a causa di “*egoistiche considerazioni di accortezza*”; il suo arbitrio assoluto trova un limite solo in considerazioni di interesse personale.¹³ Il bersaglio polemico di Hartmann è la “sovranità dell’io, o, in termini teorici, [...] il credere all’assolutezza dell’io”.¹⁴ Tale punto di vista, che si è manifestato *praticamente* “nel nichilismo russo”,¹⁵ è stato sviluppato *formalmente* sino alle ultime conseguenze da Max Stirner.¹⁶

Qui è d’uopo una breve digressione. Attorno all’inizio del ventesimo secolo il rapporto tra Nietzsche e Max Stirner era un argomento estremamente controverso. Già durante la vita di Nietzsche, negli anni

12. „Hartmann p. 776. die *Souveränität des Individuums* fällt bei ihm mit egoistischen *Klugheitsrücksichten*, welche der Willkür Schranken setzen, zusammen! Das charakterisirt!!” (Nietzsche 1982, 230).

13. Il fatto che considerazioni prudenziali limitano l’individuo potrebbe essere la ragione per la quale Nietzsche non trascrive la parola “assoluto”.

14. “[...] *Souveränität des Ich*, oder, theoretisch ausgedrückt, [...] de[r] Glaube[] an die Absolutheit des Ich” (Hartmann 1879 768; passo non sottolineato o comunque evidenziato nell’esemplare di Nietzsche della *Phänomenologie*).

15. *Ibidem*. Anche questo riferimento al nichilismo russo non presenta tracce di lettura da parte di Nietzsche.

16. L’inevitabile trasformazione della “forma soggettivista del monismo astratto” “nel sistema dell’assolutizzazione dell’individuo” avrebbe secondo Hartmann trovato “in Max Stirner il suo rappresentante storico” (Ivi 801). Già la *Filosofia dell’inconscio* hartmanniana presenta Stirner come il filosofo che riconosce la “sovranità assoluta [absolute Souveränität]” dell’“idea” dell’Io, o attribuisce “una sovranità incondizionata [eine unbedingte Souveränität]” a un istinto, ovvero all’egoismo (Hartmann 1869 612 s.). Tra gli individualisti radicali la prima edizione della *Phänomenologie* annovera, ancor prima di Stirner, già Friedrich Schlegel e Fichte. Negli anni Novanta del XIX secolo viene ad aggiungersi anche Nietzsche. Cfr. sulla “triade” Schlegel, Stirner e Nietzsche nella *Geschichte der Metaphysik* [Storia della metafisica] di Hartmann (1900): Rahden 1984 493. Su questa costellazione cfr. anche Wolf 2006 122. Sulle menzioni di Nietzsche e Stirner nelle aggiunte [“Zusätze letzter Hand”] della terza edizione postuma della *Fenomenologia* (1922) curata da Alma von Hartmann, cfr. von Rahden 1984, 488 (sulla *Fenomenologia* cfr. anche 483, soprattutto n. 10). – Sul primo confronto critico di Nietzsche con la *Filosofia dell’inconscio* cfr. Salaquarda 1984, 30 e ss; Gerratana 1988; Crawford 1988, 128 e ss.; Jensen 2006; Fazio 2008.

Novanta, Hartmann aveva dato vita a un acceso dibattito accusando Nietzsche, ormai malato di mente, di aver plagiato Stirner. Hartmann riteneva di essere stato proprio lui il tramite tra Nietzsche e Stirner. Sosteneva infatti che Nietzsche fosse venuto a conoscenza della filosofia stirneriana grazie alle pagine della *Filosofia dell'inconscio* (1869) aspramente criticate nella seconda *Considerazione inattuale*.¹⁷

Qui abbiamo a che fare con una certa ironia della storia. Infatti, nella *Genealogia della morale* Nietzsche fa davvero implicitamente riferimento a Stirner ed effettivamente lo fa indirettamente tramite Hartmann (anche se il libro in questione non è la *Filosofia dell'inconscio* ma piuttosto la *Fenomenologia della coscienza morale*). Inoltre Nietzsche sottace entrambi i filosofi, non menzionando nessuno dei due per nome, né Stirner né Hartmann (tanto che allo stesso Hartmann questo tacito riferimento alla propria opera nella *Genealogia* parrebbe esser sfuggito). Però Hartmann decisamente sbaglia a proposito della questione interpretativa cruciale. Giacché il testo di Nietzsche non costituisce un plagio bensì una (tacita) critica. Ben lontano dall'appiattirsi sul punto di vista stirneriano, che gli ripugna profondamente, Nietzsche ne prende implicitamente le distanze (come pure dallo stesso Hartmann).

Nella *Phänomenologie*, la stirneriana “assolutizzazione dell'Io” – “il libertinaggio del capriccio sovrano dell'individuo, che considera la propria vita come la vita assoluta”¹⁸ – rappresenta un punto di vista secondo il quale l'etica è impossibile. Tuttavia, questo punto di vista – la sovranità individuale – ha una base ontologica inconsistente: presuppone infatti un pluralismo ontologico. Se tale pluralismo fosse vero, allora gli individui sarebbero non solo ontologicamente indipendenti, ma di fatto sovrani: non porrebbero limiti al loro arbitrio – o lo farebbero solo seguendo un egoismo “ben inteso”, cioè per ragioni d'interesse estranee alla morale. L'etica si dissolverebbe. Secondo Hartmann, però,

17. Cfr. Hartmann 1898, 61 (ora anche in Wolf 2006 61 s.). Si tratta della versione completamente rivista e ampliata di un saggio già pubblicato con lo stesso titolo nel 1891, in cui Hartmann si citava Stirner ma in questo contesto non si riferiva ancora alla propria *Philosophie des Unbewussten* (cfr. Haym, Treitschke, Delbruk 2010, 521). Sulla differenza tra le due versioni di questo saggio cfr. Rahden 1884, 497 e ss. Naturalmente non è detto che Nietzsche debba aver saputo di Stirner *esclusivamente* tramite Hartmann. Su altre possibili fonti cfr. Brobjer 2003; cfr. anche Glassford 1999.

18. Hartmann 1879, 804.

questo non accade: il pluralismo ontologico è falso e “la sovranità assoluta dell’individuo [die absolute Souveränität des [...] Individuums]” non è affatto “l’ultima parola della filosofia pratica [das letzte Wort der praktischen Philosophie]”.¹⁹

Nella *Genealogia* nietzscheana, invece, l’individuo sovrano arriva molto vicino ad essere proprio tale ultima parola. Il fatto che emerga come apice di una millenaria storia della morale fa parte della replica ironica di Nietzsche alla *Phänomenologie*. Nietzsche fa propria l’espressione “individuo sovrano”, intesa da Hartmann in senso peggiorativo. L’attacco hartmanniano alla “sovranità individuale” e la sottostante nozione riduttiva di sovranità che “caratterizza [charakterisirt]” Hartmann (Nietzsche 1982, 230) conducono Nietzsche a presentare una concezione alternativa di individualità sovrana. Le sue ambizioni, tuttavia, si spingono ben oltre una critica ad Hartmann; dell’“amalgamista”, come d’altronde anche di Stirner, non viene nemmeno fatta menzione. Evidentemente a Nietzsche non sembra degno di un confronto critico esplicito. Tuttavia, le considerazioni hartmanniane fungono implicitamente da sfondo di contrasto negativo al ritratto dell’individuo sovrano nella *Genealogia della morale*. Tale ritratto è un contraltare alla concezione riduttiva della sovranità individuale di cui Stirner nella *Phänomenologie* di Hartmann è il principale sostenitore.

Nietzsche era profondamente irritato da tale concezione riduttiva; e la seconda sezione della seconda dissertazione risponde ironicamente a tale provocazione. L’autore della *Genealogia* disprezza la meschina uniformità degli ego solo apparentemente individuali di Stirner. La visione stirneriana, descritta nella *Phänomenologie* come sovranità assoluta dell’individuo, a Nietzsche risulta ripugnante sotto molti aspetti. Più che essere una critica a Hartmann o a Stirner, il passo della *Genealogia* intende ricordare che la sovranità individuale può e deve essere concepita in modo totalmente diverso. L’interpretazione nietzscheana di tale sovranità è antitetica alla visione attribuita a Stirner nella *Phänomenologie* e allo stesso tempo completamente in contrasto con le visioni etiche e metafisiche che guidano la critica di Hartmann a Stirner.

19. Ivi, 776. Sottolineature di Nietzsche. Senza fare riferimento alla seconda dissertazione della *Genealogia*, Hartmann, nella sua critica, vedrà anche nello stesso Nietzsche un esponente della “sovranità dell’individuo”. Cfr. Hartmann 1898, 48.

Nella *Phänomenologie* la sovranità dell'individuo sta per una riduzione eliminativa dell'etica a semplice prudenza legata a interessi egoistici e Hartmann presenta la propria etica assoluta come unica alternativa all'eliminativismo etico di Stirner. In tal modo Hartmann introduce un'antitesi tra sovranità e autonomia morale. Egli contrappone la “morale autonoma”, che la sua fenomenologia intende fondare, alla stirneriana sovranità dell'individuo: “L'ostinata volontà sovrana [der souveräne Eigenwille]” (Hartmann 1879, 769) che si ribella “all'imposizione della rinuncia formale alla sua sovranità [gegen die Zumuthung des formellen Verzichtes auf seine Souveränität]” (Ivi, 769), rappresenta in Hartmann il male radicale. Questa sovranità malvagia si ribella alla moralità autonoma.

2. Autonomia al di là della morale

Anche nella *Genealogia* sovranità individuale e moralità sono in antitesi reciproca, ma con risultato inverso: ad avere una connotazione positiva, e ad essere considerata autonoma, è qui la sovranità – e non la moralità come invece in Hartmann.

Quest'ultimo, che distingue tra coscienza pseudo-morale e autentica coscienza morale, sostiene un'evoluzione dall'eteronomia generale all'autonomia morale di pochi individui selezionati. Nel corso della storia, “la coscienza dell'uomo” è in grado di “superare lo stadio della pseudo-moralità egoistica ed eteronoma-autoritaria e di procedere verso il concetto di dovere della moralità autonoma [...] – almeno nei suoi individui più altamente organizzati [...]” (Ivi, 423).²⁰ Nella *Phänomenologie* questi ultimi non sono gli esponenti della sovranità dell'io, ma proprio al contrario coloro che hanno dismesso tale sovranità.

Hartmann, che come Schopenhauer attinge a Kant e nel contempo ne prende più volte esplicitamente le distanze, non intende ‘autonomia’ (e neppure ‘libertà’ e ‘responsabilità’) nel senso della *Critica della ragion pratica*. L'autonomia hartmanniana è “di per sé priva di carattere morale [an und für sich ohne sittlichen Charakter]” (Ivi, 433). È vero

20. „das Bewusstsein des Menschen die Stufe der egoistischen und heteronom-autoritativen Pseudomoral zu überwinden und zum Pflichtbegriff der autonomen Sittlichkeit vorzudringen [...] – wenigstens in seinen höher organisirten Individuen [...]”.

che la morale è autonoma, ma non ogni autonomia è autonomia *morale*. Infatti, l'“autonomia della volontà” (Ivi 433) comprende non solo l'autodeterminazione “secondo principi morali esoterici” (Hartmann 1879, 433), ma anche “l'autodeterminazione secondo il principio della propria maggiore felicità complessiva possibile” (Ivi 433). Quest'ultimo principio è la massima dell'egoismo (cfr. Ivi, 430), e in tal misura “persino egoismo e sensualità” (Ivi, 446 s.) sono autonomi. Viceversa, solo la prima forma di autodeterminazione, quella secondo principi morali, è autonomia *morale*. La *Phänomenologie* distingue in quest'ultima diversi fattori. Qui basti dire che l'autonomia *morale* oltre ad autodeterminazione ovvero autolegislazione implica libertà dall'egoismo; infatti, solo l'abnegazione, “la *conditio sine qua non* di tutta la morale” (Ivi, 432), “limita” l'autonomia della volontà “alla sfera morale” (Ivi, 433).²¹

La sovranità biasimata da Hartmann è sì immorale, ma anch'essa potrebbe essere definita autonoma (dal momento che qui nessuna pseudo-moralità eteronoma pone restrizioni all'egoismo). La sovranità è quindi un termine contrario non all'autonomia in sé e per sé, ma all'autonomia *morale*. È l'autonomia *morale* che nella *Fenomenologia della coscienza morale* viene negata all'individuo sovrano.

Nietzsche contrasta la strategia di Hartmann non solo collegando sovranità e autonomia, cosa già lessicalmente naturale, ma contrappo-
nendo *entrambe, anche l'autonomia*, alla *Sittlichkeit* [moralità, eticità]. Così facendo, Nietzsche dissolve completamente la connessione kantiana tra autonomia e morale, e questa contrapposizione anti-kantiana tra morale e autonomia contraddice anche la *Phänomenologie*.

Secondo Hartmann, al di là della “pseudo-moralità” (egoistica e/o eteronoma) esiste anche una “moralità” genuina (*autonoma*). Nella *Genealogia*, invece, eteronoma non è solo la *Sittlichkeit der Sitte* [l'eticità dei costumi], ma la *Sittlichkeit* [eticità/morale] in generale. Quindi l'autonomia morale ovvero l'eticità/moralità autonoma non esiste affatto; “perché ‘autonomo’ e ‘morale’ [sittlich] si escludono a vicenda” (Nietzsche 1972, 256-258). Chi è sovrano è autonomo, ma proprio per questo non morale: è “l'autonomo individuo sovramorale [das auto-

21. “Solo liberando la volontà dalla tirannia dell'egoismo, l'autonomia della volontà diventa autonomia *morale* [Erst durch Befreiung des Willens von der Tyrannei des Egoismus wird die Autonomie des Willens zur sittlichen Autonomie]” (Hartmann 1879, 433). Sul contrasto tra Hartmann e Nietzsche a questo proposito vedi sotto il § 5.

me übersittliche Individuum]” (Ibidem). Essere “autonomi” significa essere “sovramorali [übersittlich]”. L'autonomia, che per Hartmann è “in sé e per sé priva di carattere morale [an und für sich ohne sittlichen Charakter]” (Hartmann 1879, 433) nella misura in cui esiste sì un'autodeterminazione morale ma anche una immorale, è per Nietzsche in quanto tale “sovramorale”. Secondo lui, non esiste un'autonomia morale, ma solo quella sovramorale, caratteristica dell'individuo sovrano. La sovranità individuale di quest'ultimo si è lasciata alle spalle in egual misura eteronomia e moralità.

L'espressione “sovramorale” è probabilmente mutuata dalla *Phänomenologie*, che però associa al termine un concetto completamente diverso. Per Hartmann, ad essere “sovramorale” non è affatto l'io sovrano che si pone come assoluto, l'atomo individuato, il quale è semplicemente immorale, ma proprio al contrario “l'individuo assoluto”, ossia il tutto, “il Tutto-Uno” [„das All-Eine”] al di là dell'individuazione. La metafisica di Hartmann ritiene che “il concetto di morale in generale possa avere un significato solo all'interno della sfera dell'individuazione, non al di là di essa, che il significato di ciò che è morale possa in ultima analisi venir cercato solo al servizio di qualcosa di sovramorale (cioè che esso stesso non è più eticamente qualificabile)” (Ivi, 845).²² Questo “fine sovramorale, al cui servizio sono tutti i mezzi morali” [übersittliche Ziel, dem alle sittlichen Mittel dienen] (Ivi, 843), è “l'eudemonia dell'Assoluto” che va intesa negativamente come la sua “redenzione [...] da un'infelicità trascendente” (Ivi, 870). L'eudemonia non è una meta morale; perché la morale autentica esige l'abnegazione schopenhaueriana, mentre “i principi morali individuali-eudemonistici [die individual-eudämonistischen Moralprincipien]” appartengono meramente a una “pseudo-moralità egoistica [egoistische Pseudomoral]” (Ivi, 3). L'eudemonia dell'Assoluto, a sua volta, la redenzione incontro alla quale procede l'intero tormentato processo del mondo, è “sovramorale”, cioè non valutabile moralmente, anche se Hartmann parla di un “*principio morale della redenzione*” [„Moralprincip der Erlösung”] (Ivi, 870).

22. [...] „der Begriff der Sittlichkeit überhaupt nur innerhalb der Sphäre der Individuation einen Sinn haben könne, nicht jenseits derselben, dass die Bedeutung des Sittlichen letzten Endes nur im Dienste eines Uebersittlichen (also selbst nicht mehr ethisch Qualificirbaren) gesucht werden könne”.

La *Phänomenologie* vede quindi il processo cosmico, che porta da una “pseudo-moralità eteronoma” a una moralità autentica, condurre in ultima analisi alla redenzione “sovramorale” dell’Assoluto. Nella *Genealogia* tale contesto metafisico viene semplicemente a cadere senza sostituzione alcuna e l’aggettivo che in Hartmann era un attributo dell’Assoluto diviene qui un epiteto dell’individuo sovrano. Alla parola “übersittlich” Nietzsche lega il proprio concetto di “al di là della morale” e intende uno sviluppo antropologico che conduce, in qualche caso felice, oltre la morale: fino all’autonomia “sovramorale” di individui sovrani.

3. L’uomo al quale è consentito promettere

La seconda dissertazione della *Genealogia* mira a mostrare in qual modo “il vero e proprio problema dell’uomo” sia stato “risolto fino a un alto grado” (Nietzsche 1972, 255). La questione è sino a che punto l’uomo sia diventato l’“animale cui sia consentito promettere [Thier [...], das versprechen darf]” (*Ibidem*).²³

Che tale problema sia stato risolto solo “fino a un alto grado” significa però anche che non lo è ancora stato completamente. L’individuo sovrano invece si presenta senza restrizione alcuna come la (tarda) soluzione di tale problema, “come l’uomo dalla propria, indipendente, durevole volontà, al quale è consentito promettere [den Menschen des eignen unabhängigen langen Willens, der versprechen darf]” (*Ibidem*). Il testo nietzscheano non ascrive l’“individuo sovrano” a un’epoca specifica; piuttosto, resta vago se debba essere situato in una determinata epoca storica e, se sì, in quale.²⁴ Non viene specificato se questo risultato finale dell’intero processo si trovi nel passato, nel presente o solo nel futuro. È già stato raggiunto? Sono già esistiti “individui sovrani”, ad esempio nell’antica Grecia o nel Rinascimento italiano? Ce ne sono oggi? Oppure, come l’“uomo redentore” invocato alla fine della seconda dissertazione, anche l’individuo sovrano appartiene solo a un futuro possibile, dal momento che a tutt’oggi il “vero e proprio

23. Sulla seconda dissertazione della *Genealogia* cfr. Brusotti 1992, 81-136.

24. La strategia testuale di Nietzsche viene discussa più dettagliatamente in Brusotti 2019.

problema *dell'uomo*” non parrebbe essere ancora stato completamente risolto? Su questo punto Nietzsche non si sbilancia.²⁵

È invece chiaramente escluso che *ogni* contemporaneo, ogni “moderno”, sia un individuo sovrano. L'individuo sovrano è un'eccezione, non la regola. La sua “responsabilità” è uno “straordinario privilegio” (Ivi, 257), la sua “libertà” – e autonomia – è “rara” (*Ibidem*). È ‘libero’, ‘responsabile’ e ‘autonomo’ in un senso nel quale la maggior parte delle persone non lo è. “L'uomo ‘libero’” tra virgolette, il “signore del *libero* volere” [“Herr des freien Willens”], è “divenuto libero” (Ivi, 256), non lo era sin dall'inizio.

Questo “uomo dalla propria, indipendente, durevole volontà” (*Ibidem*) è caratterizzato da una “vera e propria *memoria della volontà*” pienamente sviluppata (*Ibidem*).²⁶ L'essere “il possessore di una durevole, incrollabile volontà” (*Ibidem*), tuttavia, è una condizione sì necessaria ma non ancora sufficiente della sovranità individuale. Quest'ultima esige anche l'autonomia. Qui Nietzsche riprende criticamente la concezione kantiana di autonomia come auto-legislazione, condivisa anche da Hartmann, al fine di ridefinire la sovranità dell'individuo, che Hartmann invece respinge. La sovranità è auto-legislazione nella misura in cui implica una sua propria moralità individuale. L'individuo sovrano non solo è in grado di mantenere la parola data ma anche e soprattutto di dare la propria parola, cioè di decidere autonomamente ciò che vuole promettere a se stesso e agli altri.

L'asserzione che “autonomo” e “morale” si escludono a vicenda vuole forse suggerire che la morale kantiana non può essere che estranea all'individuo sovrano? Se è così, Nietzsche non finisce col mancare il suo bersaglio critico? L'autonomia razionale di Kant implica proprio la capacità di andare oltre una morale puramente convenzionale; l'uso indipendente della propria ragione non consente di seguire ciecamente

25. Zarathustra sostiene che non è ancora esistito un superuomo. Come il superuomo, i “nuovi filosofi” di *Al di là del bene e del male*, che non sono “superuomini”, appartengono chiaramente al futuro. Anche l'uomo redentore evocato alla fine della seconda dissertazione è un “uomo dell'avvenire” (Nietzsche 1972 296); vedi su questo il § 6 del presente contributo). A proposito dell'individuo sovrano, tuttavia, Nietzsche non si sbilancia.

26. Su Johann Julius Baumann come fonte della ‘memoria della volontà’ nietzscheana cfr. Brusotti 1992 90; 2017 236. Sulla teoria della volontà di Baumann cfr. più estesamente Brusotti 1997, 33-56.

le convenzioni. Ora quella che Nietzsche chiama la “moralità dei costumi” è convenzionale in un senso estremo. Nietzsche non sarebbe quindi così lontano da Kant se essere “sovramorale” significasse semplicemente essersi “liberato di nuovo dalla moralità dei costumi”⁴. Tuttavia, essere “sovramorali” implica qualcosa di più che non aver superato una moralità convenzionale così estrema. Mentre il soggetto moderno, non più vincolato dalla morale dei costumi, continua ad aderire a una morale universalistica, per l’individuo sovrano una morale presuntamente fondata sulla ragione universale è fuori questione. Questo individuo che è il suo proprio legislatore si sente vincolato solo dalle promesse che fa, cioè solo dal codice etico individuale che crea per se stesso; non intende le sue promesse come possibili leggi universali; ed è plausibile che siano non meno individuali dell’imperativo categorico’ di Nietzsche, che lui stesso presenta come idiosincratico.

Ma Nietzsche si riferisce veramente a Kant? Senza nominare nemmeno uno dei due filosofi, il testo gioca con concetti risalenti per lo più a Kant e centrali anche nella contrapposizione hartmanniana tra sovranità individuale e moralità autonoma. La possibilità che il lettore della *Genealogia* veda un riferimento diretto a Kant e legga il ritratto dell’individuo sovrano anche e soprattutto come un esame critico di questo classico della filosofia non dovrebbe essere sfuggita a Nietzsche né essergli stata del tutto sgradita. In ogni caso, lo scopo del testo non è quello di interpretare o confutare altri filosofi, non Kant e tanto meno Hartmann, che Nietzsche stima poco. Piuttosto, Nietzsche “sovrascrive”, per così dire, il contenuto kantiano e/o hartmanniano delle espressioni, cioè le combina con un nuovo concetto proprio. Così la *Fenomenologia della coscienza morale* funge tacitamente da sfondo negativo al ritratto dell’individuo sovrano della *Genealogia*.

4. Il signore del libero volere

L’individuo sovrano è il “signore del *libero volere*” (Nietzsche 1972 256-258). Questo “*libero volere*”, che rappresenta la soluzione del problema “mnemotecnico” dell’uomo, non è però libero “in quel senso metafisico superlativo, quale purtroppo continua sempre a signoreggiare nelle teste dei semidotti” (Ivi 25). Questo superlativo metafisico viene respinto dalla maggior parte dei teorici contemporanei della volontà coi quali la *Genealogia* tacitamente si confronta, quali Théodule Ribot o il meno

noto Johann Julius Baumann; e persino la metafisica di Hartmann – lo sfondo con cui va contrastata la descrizione nietzscheana dell'individuo sovrano – nega libertà e spontaneità assolute.

Hartmann, che attribuisce al “concetto di libertà” un “carattere puramente negativo e relativo” (Hartmann 1879 398), respinge “il fantasma filosofico del *liberum arbitrium indifferentiae*” (Ivi 399). Tra i rappresentanti del “concetto indeterministico di libertà” (Ivi 400) da lui rifiutato, egli annovera Schelling e Schopenhauer, ma anche Kant.²⁷ Ben lontana dall'essere un postulato pratico in senso kantiano, la libertà indeterministica della volontà è un'ipotesi contraddittoria.²⁸

L'indifendibile “concetto di libertà trascendentale” di Kant (Hartmann Ivi, 472) non va confuso con l'“autonomia della ragione pratica” (*Ibidem*), che Hartmann non nega, ma che lascia valere solo come una fra le varie ‘forme deterministiche di libertà’. Questa espressione che suona paradossale sta per “forme di libertà” “all'interno della confor-

27. Hartmann sa che Kant non pretende di aver “*dimostrato* [...] l'idea di libertà trascendentale” (Hartmann 1879 471). Solo Schelling e Schopenhauer lo avrebbero frainteso in questo senso. Kant si limiterebbe a sostenere “che necessità empirica e libertà trascendentale potrebbero coesistere una accanto all'altra *senza contraddizione* [dass empirische Nothwendigkeit und transcendente Freiheit widerspruchslos neben einander hergehen könnten]” (Ivi, 470). La *Phänomenologie* vuole dimostrare che non è così.

28. Hartmann intende mostrare l'assurdità di questa concezione mediante un paragone del quale con intento simile si avvarrà poi anche Nietzsche. La “libertà trascendentale di Schopenhauer” equivale al concetto di *causa sui*, “che egli [Schopenhauer; MB] contro Spinoza prende giustamente in giro come analogo al Münchhausen che si tira fuori dalla palude prendendosi per il proprio codino [welchen er [Schopenhauer; MB] Spinoza gegenüber mit Recht als Analogon des sich an seinem eigenen Zopfe aus dem Sumpfe ziehenden Münchhausen verspottet]” (Hartmann 1879, 477). “La *causa sui* è la maggiore autocontraddizione che sia stata concepita fino a oggi” (Nietzsche 1972, 25), sostiene un aforisma di *Al di là del bene e del male*, secondo cui “il desiderio di ‘libertà della volontà’, in quel senso metafisico superlativo, quale purtroppo continua sempre a signoreggiare nelle teste dei semidotti [...] equivale infatti ad essere appunto nientemeno che quella *causa sui* e a tirare per i capelli se stessi dalla palude del nulla all'esistenza, con una temerità più che alla Münchhausen” (Ivi, 25-26). Come Hartmann, anche Nietzsche paragona al barone di Münchhausen non solo la *causa sui* di Spinoza (come aveva già fatto Schopenhauer), ma anche la libertà metafisica della volontà interpretata come *causa sui*; e anche in questo caso ne risulta la contraddittorietà ovvero insensatezza di tale concezione. È quindi verosimile che a Nietzsche non sia sfuggita la critica di Hartmann alla libertà del volere (pur rifiutando Nietzsche la metafisica di quest'ultimo).

mità alla legge di ogni accadere, la quale è senza eccezioni”, “forme di libertà” che nondimeno “sono sufficienti a rendere possibile una moralità interiore [innere Sittlichkeit]” (Ivi, 397). Il plurale ‘forme deterministiche di libertà’ intende indicare che “la completa libertà morale è un risultato piuttosto complicato di una serie di fattori [die vollständige sittliche Freiheit ein ziemlich complicirtes Resultat aus einer Anzahl von Factoren]” (Ivi, 484). L’autonomia morale, che può essere suddivisa in autonomia e non-egoismo, è composta anche in un altro senso da elementi diversi. L’“autonomia della ragione pratica” non è “l’unica forma di libertà morale [die alleinige Form der sittlichen Freiheit]” ma solo “la più alta” (Ivi, 446). Di conseguenza, uno degli “errori fondamentali” di Kant è “quello di negare la moralità autonoma del sentimento [dass er die autonome Sittlichkeit des Gefühls leugnet]” (*Ibidem*). Hartmann insiste “sul fatto che la morale autonoma può essere basata non meno sul sentimento e sul gusto [daß die autonome Sittlichkeit nicht minder auf Gefühl und Geschmack sich stützen kann]” (Ivi, 194 s.) che sulla ragione. “Gusto, sentimento o ragione” sono tutti “elementi di una morale autonoma [Elemente einer autonomen Sittlichkeit]” (*Ibidem*).

L’uomo di Hartmann, pur non essendo “libero” in senso indeterministico, può esibire le summenzionate ‘forme deterministiche di libertà’. In tal caso è “autonomo” e “responsabile”.²⁹ Nel reinterpretare questi concetti, Nietzsche, che non prova alcun interesse per la metafisica di Hartmann, si spinge molto più in là dell’autore della *Fenomenologia*.

In che senso, allora, l’individuo sovrano è il “signore della volontà libera” (Nietzsche 1972 256-258)? In realtà questa “volontà libera” non è la libertà della volontà che viene messa radicalmente in questione nel

29. Hartmann respinge decisamente “il falso pregiudizio che la responsabilità sia basata sulla volontà libera indeterministica [das falsche Vorurtheil, dass die Verantwortlichkeit sich auf die indeterministische Willensfreiheit gründe]” (Hartmann 1879, 408). Egli reinterpreta i termini “autonomia” e “responsabilità” dissociandoli dall’indifendibile postulato della libertà e della spontaneità assolute. Egli ridefinisce anche la spontaneità: la “spontaneità” non è “una libertà indeterministica [...] ma solo una libertà *relativa* dal dominio della *controparte* [eine indeterministische Freiheit [...], sondern nur eine relative Freiheit von der Herrschaft der andern Seite]” (Ivi 418). Hartmann preferisce quindi l’espressione “attività cosciente [bewusste Activität]” (Ivi, 418, 419). Per Nietzsche, in realtà, questo non apporta granché di nuovo. Sul suo concetto di “spontaneità” cfr. Brusotti 2017.

primo trattato della *Genealogia* (cfr. *ivi*, 243-245). Come ho mostrato altrove, la descrizione nietzscheana dell'individuo sovrano è compatibile con la tesi sostenuta in *Al di là del bene e del male* secondo cui non esiste né una volontà libera né una non libera.³⁰ Analogamente a Kant, anche Nietzsche nega che il problema della libertà del volere abbia una soluzione teoretica. La differenza, tuttavia, è sostanziale. Secondo Kant, la “libertà” (come la “responsabilità”), postulato della ragion pratica, è una componente necessaria della nostra identità di agenti morali. Inoltre, per lui causalità meccanica e “causalità mediante libertà” non sono incompatibili; determinismo e libertà, pur non essendo teorie filosofiche dimostrabili, sono in sé idee coerenti. Proprio questo è quello che Nietzsche non concede: non sono semplicemente indimostrabili, bensì miti privi di senso. Nietzsche nega il senso di questa alternativa, dissolvendo così l'intero problema.³¹

5. Pathos della distanza

L'individuo sovrano della *Genealogia* si contraddistingue per il suo “senso di libertà” e designa proprio tale consapevolezza della propria potenza come “coscienza” [Gewissen]. A quanto pare l'individuo sovrano qui non sbaglia: la *Genealogia* sottolinea che egli *sa* della propria “responsabilità” ed è *consapevole* della propria “libertà”. Ciò naturalmente non va inteso nel senso che l'individuo sovrano abbia un'intuizione immediata della propria assoluta spontaneità, ma che non giudica erroneamente se stesso e la propria capacità di fare promesse e mantenerle; come questo individuo intenda tale sua “libertà” e “responsabilità” resta comunque aperto. Qui ancora una volta la conclusione è:

La fiera cognizione dello straordinario privilegio della *responsabilità*, la consapevolezza di questa rara libertà, di questa potenza sovrana se stesso e sul destino è discesa in lui sino al suo infimo fondo ed è divenuta istinto, istinto dominante — quale nome darà a questo

30. Cfr. Brusotti 2019. Secondo Hartmann questo vale solo per la libertà del volere indeterministica.

31. Su questo aspetto nella sua rilevanza per la concezione nietzscheana dell'individuo sovrano mi sono soffermato in Brusotti 2019. Wolfgang Müller-Lauter individua il risultato filosofico di Nietzsche in una “dissoluzione” del problema della libertà del volere. Cfr. Müller-Lauter 1999, 25-129.

istinto dominante, ammesso che senta in sé il bisogno di una parola per esso? Ma non v'è dubbio: questo uomo sovrano lo chiama la sua *coscienza*... (Nietzsche 1972 258).³²

Che cos'è esattamente a essere diventato l'“istinto dominante” dell'individuo sovrano? Cos'è esattamente che costui chiama la propria “coscienza”? Letteralmente, non è tanto la sua “libertà” e “responsabilità” in sé, bensì la propria “cognizione” di esse, la propria “consapevolezza” di essere “libero” e “responsabile”. Significa questo che l'istinto dominante non è esso stesso la “volontà libera”? Nietzsche intende piuttosto sottolineare che alla sovranità appartiene la fierezza: la “coscienza [Gewissen]” dell'individuo sovrano è una “fiera cognizione”, una “fiera consapevolezza” che è diventata “istinto”; avere una tale “coscienza” significa “poter farsi malleadori di se stessi e con fierezza, dunque

32. Anche durante la stesura del manoscritto per la stampa furono necessarie diverse fasi di lavoro prima che la seconda dissertazione della *Genealogia* assumesse la forma definitiva a noi nota. Le informazioni che seguono, di cui sono l'unico responsabile, si basano sulle ben più dettagliate e complete „Provisorische Anmerkungen zum Druckmanuskript der *Genealogie der Moral*” [Note provvisorie sul manoscritto per la stampa della *Genealogia della morale*] che Beat Röllin mi ha gentilmente messo a disposizione. Semplificando alquanto, nel manoscritto per la stampa delle prime due dissertazioni si può distinguere uno strato di base precedente (in inchiostro “nero”) da uno successivo (in inchiostro “marrone”). Del manoscritto per la stampa delle prime due sezioni della seconda dissertazione sono esistite due versioni. La prima, che è stata sostituita con quella ancora conservata, è andata perduta, ad eccezione dell'inizio di II 1 e della conclusione di II 2. Nel ritaglio a noi pervenuto di questo finale, che presenta forti tracce di editing, Nietzsche ha aggiunto le parole „dieser souveraine Mensch” [“questo uomo sovrano”] solo in fase di correzione. Sorge quindi la questione: questa figura si chiamava così già in precedenza? Oppure ha ricevuto questo nome solo nella fase molto avanzata del processo di scrittura alla quale ci stiamo riferendo? In realtà è difficile rispondere a questa domanda, giacché il resto della prima versione del manoscritto per la stampa di II 2 è andato perduto. La questione concerne tuttavia solo la *denominazione* (“individuo sovrano” („souveraines Individuum” ovvero „souveräner Mensch”). La *figura*, che si chiama così al più tardi nella seconda versione del passo, probabilmente non ha fatto la sua prima comparsa solo quando è stata integrata e corretta la prima versione ma già prima. Comunque Nietzsche ha continuato a lavorare alla descrizione dell'individuo sovrano ancora in una fase assai avanzata del processo di scrittura; ed è probabile che la seconda versione di II 2 nel manoscritto per la stampa, a noi pervenuta, contenga anche qualcosa di sostanzialmente nuovo rispetto alla prima, in gran parte perduta. Tuttavia non è possibile dimostrarlo.

anche *poter dire sì a se stessi*” (*Ibidem*).³³ In questo modo, Nietzsche dissolve un legame importante nella *Phänomenologie* e ispirato da Schopenhauer. Secondo Hartmann, l'autonomia *morale* (non l'autonomia in generale) richiede infatti abnegazione. Al contrario, l'autonomia *sovramorale* dell'individuo sovrano nietzscheano comporta una fiera autoaffermazione.³⁴ Questa ferezza dell'individuo che dice di sì a se stesso e alla propria sovranità non è altro che il “pathos della distanza” della prima dissertazione.³⁵

6. Considerazione conclusiva

Dal punto di vista tematico la seconda e la penultima sezione della seconda dissertazione sono strettamente collegate: con la descrizione dell'individuo sovrano nella seconda sezione, Nietzsche salta direttamente alla conclusione della storia dell'evoluzione della coscienza, prima ancora di averla ricostruita; dopo tale ricostruzione la penultima sezione preannuncia l'“uomo dell'avvenire”, “il quale rende nuovamente libera la volontà” (Nietzsche 1972, 296). Entrambe le figure – l'individuo sovrano e questo “uomo *redentore*” (*Ibidem*) – rappresentano una conclusione della storia dell'origine e dell'evoluzione della coscienza e costituiscono, per così dire, la cornice testuale all'interno della quale viene collocata la genealogia di quest'ultima. Mentre l'individuo sovrano non viene situato storicamente e non si presenta esplicitamente come un'auspicabile figura ancora riservata al futuro, il “vincitore di Dio e del nulla” è invece dichiaratamente un “uomo dell'avvenire” (Ivi, 297). Nonostante questo, non si tratta forse entrambe

33. La postilla “dunque anche *poter dire sì a se stessi* [also auch zu sich Ja sagen dürfen]” è stata inserita da Nietzsche solo all'ultimo momento nel manoscritto per la stampa.

34. Sul concetto di ferezza in Kant, Schopenhauer e Nietzsche cfr. Müller-Lauter 1999a, 141-172. Sul concetto di ferezza cfr. anche Brusotti 1994, 435-460.

35. Questo pathos della distanza – nella forma che assume nell'individuo sovrano – costituisce l'ultima evoluzione della storia del *Gewissen*. Tuttavia, qui si dice solo che l'individuo sovrano *può* usare il concetto di coscienza, non che deve farlo. È quindi lui stesso a chiamare “coscienza [Gewissen]” la ferezza con cui dice di sì a se stesso, “ammesso che senta in sé il bisogno di una parola per essa” (Nietzsche 1972, 256-258). Su questo punto cfr. più estesamente il mio saggio Brusotti 2019.

le volte proprio dello stesso tipo, seppure con nome diverso? Il lettore lo può supporre. Ma la seconda dissertazione non si sbilancia.

Nel corso del processo di scrittura, Nietzsche dà sempre più peso alle due figure che costituiscono la cornice della dissertazione, l'individuo sovrano e l'uomo redentore. Quando corregge il manoscritto a stampa, amplia la descrizione dell'individuo sovrano e poi, quando quest'ultima è già presente nel manoscritto a stampa, anche quella dell'uomo redentore. Nella frase che originariamente chiudeva la dissertazione, l'"uomo dell'avvenire che ci redime dagli ideali precedenti" veniva preannunciato semplicemente come "il vincitore di Dio". Nietzsche ha tuttavia cancellato questa frase per conferire alla celebrazione del futuro uomo redentore ancora di più il carattere di un inno.³⁶ In un'ultima fase poi, invia separatamente al tipografo il passo con cui si conclude la dissertazione nella versione definitiva. Pur senza costituire una ritrattazione, questo finale sminuisce retoricamente il significato della descrizione dell'uomo superiore che Nietzsche aveva appena ampliato. In realtà, si dice adesso, la *Genealogia della morale* non dovrebbe nemmeno parlare del futuro uomo redentore. A differenza che in *Così parlò Zarathustra*, non è il vero tema di questo scritto polemico. "Ma che cosa sto dicendo ora? Basta! Basta! A questo punto una cosa sola a me si conviene, il silenzio: altrimenti mi arrogherei ciò che unicamente a chi è più giovane è consentito, a un 'venturo', a uno più forte di quanto sia io – ciò che unicamente è consentito a *Zarathustra*, a *Zarathustra* *il senza Dio...*"³⁷ Ma ciò non vale già per l'individuo sovrano? Il fatto che quest'ultimo non sia realmente al centro della dissertazione non viene affermato esplicitamente, ma risulta chiaramente dal contesto: sebbene l'individuo sovrano costituisca la conclusione del processo storico ricostruito, egli viene introdotto già all'inizio del testo e non

36. In fondo al foglio del manoscritto per la stampa che contiene la frase conclusiva originaria, la quale è stata cancellata, si leggono le prime parole del nuovo finale, che si trova su un foglio separato.

37. „Aber was rede ich da? Genug! Genug! An dieser Stelle geziemt mir nur Eins, zu schweigen: ich vergriffe mich sonst an dem, was einem Jüngerem allein freisteht, einem ‚Zukünftigeren‘, einem Stärkeren, als ich bin, – was allein Zarathustra freisteht, Zarathustra dem Gottlosen..." (Nietzsche 1972, 297) Si tratta della versione definitiva alla quale l'addendum al manoscritto per la stampa inviato alla tipografia non era ancora del tutto identico. Inoltre esso non costituiva ancora una sezione conclusiva indipendente (la numero 25).

ricompare più con questo nome. A quanto pare, Nietzsche non voleva che nessuna delle due figure, a cui nel corso della stesura aveva conferito un peso sempre maggiore, finisse col diventare il soggetto principale della dissertazione, e quindi nemmeno l'individuo sovrano. Ma è solo quando l'annuncio del futuro uomo redentore riprende la descrizione introduttiva dell'individuo sovrano che Nietzsche sottolinea esplicitamente che non è questo l'argomento della dissertazione.

Per concludere possiamo tornare sulle letture contrapposte che dominano il dibattito sull'individuo sovrano. Entrambe si sono rivelate discutibili. L'individuo sovrano non è una parodia della soggettività moderna decostruita da Nietzsche, né la incarna in modo affermativo.

Quindi la lettura a prima vista più naturale è anche quella giusta? Descrivendo questo essere umano “libero”, “autonomo” e “responsabile” Nietzsche formula anche il proprio “ideale”? Qui inviterei alla cautela: giacché non è lecito partire dal semplice presupposto che esista un unico ideale nietzschiano. Senza dubbio le figure “ideali” che incontriamo nei suoi testi tardi, compreso l'individuo sovrano, sono in molteplice relazione tra loro; tuttavia, non si possono considerare identiche.³⁸ Già per questa ragione non si deve semplicemente desumere le altre figure dalla descrizione dell'individuo sovrano.

Inoltre chiunque si lasci fuorviare della terminologia filosofica qui impiegata e creda di cogliere in questo passo un'affinità coi punti di vista tradizionali che Nietzsche intende al contrario lasciarsi alle spalle non rende giustizia alla figura dell'individuo sovrano. La descrizione enfaticamente affermativa, anzi quasi inneggiante va senz'altro presa sul serio. Nietzsche intende proporre un'alternativa alle concezioni riduttive di sovranità che suscitano la sua ostilità (quelle di Hartmann, di Stirner e forse anche di Mill). Già la scelta del termine “individuo sovrano” risale a questo particolare contesto polemico. Il termine è tratto da Hartmann – anzi: gli viene strappato per venire trasvalutato. L'individuo sovrano di Nietzsche è un progetto antitetico alla concezione (affermativa) di sovranità individuale di Stirner e a quella (negativa) di Hartmann. Nella *Fenomenologia* hartmanniana (come a modo suo

38. Né l'individuo sovrano della *Genealogia della morale* né i “nuovi filosofi” di *Al di là del bene e del male* sono “superuomini”; e l'“Übermensch” di *Così parlò Zarathustra* non coincide con la figura così denominata che compare sporadicamente negli ultimi scritti di Nietzsche.

anche in Stirner), questa sovranità concepita in maniera riduttiva costituisce la semplice antitesi della “moralità”. Invece l’individuo sovrano di Nietzsche non è semplicemente estraneo alla morale in questo senso. Piuttosto, questo individuo sovramorale, che si dà una propria morale ed è quindi autonomo, è un’antitesi della concezione riduttiva della sovranità individuale di Hartmann. È proprio per questo motivo che Nietzsche utilizza (reinterprestandolo) un vocabolario filosofico-morale per caratterizzare l’individuo sovrano: come ‘libero’, ‘autonomo’ e ‘responsabile’ detentore di una ‘coscienza’, e quindi non semplicemente come ‘immorale’, ma – utilizzando un aggettivo che nella metafisica della *Fenomenologia* pertiene solo all’Assoluto – come ‘sovramorale’. La descrizione nietzscheana dell’individuo sovrano segue quindi una strategia testuale specifica. Il rapporto ironico con la *Fenomenologia* di Hartmann fa luce sulle idiosincrasie del passo dedicato all’individuo sovrano e, in particolare, sull’uso di termini, per lo più risalenti a Kant, che, seppur con segni invertiti, sono già centrali nella contrapposizione hartmanniana tra sovranità individuale e moralità autonoma ovvero autonomia morale. In questa sezione della *Genealogia* si coltiva sistematicamente l’arte di “prendere una formula morale in senso sovramorale” (Nietzsche 1972, 175).

Riferimenti bibliografici

Opere di F. Nietzsche

Nietzsche, F. 1980, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (a cura di G. Colli e M. Montinari), 15 voll., München/Berlin, dtv/de Gruyter.

Id. 1972 *Al di là del bene del male, Genealogia della morale* in *Opere* (a c. di G. Colli e M. Montinari), vol. VI tomo II, Milano, Adelphi.

Id., 1975, *Frammenti postumi 1884-1885* in *Opere* (a c. di G. Colli e M. Montinari), vol. VII tomo III, Milano, Adelphi.

Id., 1982, *Frammenti postumi 1882-1884* in *Opere* (a c. di G. Colli e Montinari), vol VII tomo I parte prima, Milano, Adelphi.

Id., 1995, *Epistolario 1875-1879* in *Epistolario* (a c. di G. Colli e M. Montinari), vol. III, Milano, Adelphi.

Id. 1991, *La gaia scienza, Frammenti postumi 1881-1882* in *Opere* (a c. di G. Colli e M. Montinari), vol. V tomo II, Milano, Adelphi.

Altre opere

Acampora, C. 2004, «On Sovereignty and Overhumanity. Why it Matters How We Read Nietzsche's Genealogy II:2» in *International Studies in Philosophy* 36:3, 127-145.

Bailey, T. 2013, «Nietzsche the Kantian» in Gemes, K., Richardson J., *The Oxford Handbook to Nietzsche*, Oxford, Oxford University Press 134-159

Brobjer, T.H 2003, «A Possible Solution to the Stirner-Nietzsche Question» in *The Journal of Nietzsche Studies* 25 109-114.

Brusotti, M. 1992, «Die 'Selbstverkleinerung des Menschen' in der Moderne. Studie zu Nietzsches 'Zur Genealogie der Moral'» in *Nietzsche-Studien* 21 81-136

Id. 1994 «Verkehrte Welt und Redlichkeit gegen sich. Rückblicke Nietzsches auf seine frühere Wagneranhängerschaft in den Aufzeichnungen 1880-1881» in Borsche T., Gerratana F., Venturelli A., 'Centauren-Geburten'. *Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*, Berlin/New York de Gruyter, 435-460.

Id. 1997 *Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also sprach Zarathustra* [La passione della conoscenza. Filosofia e formazione estetica della vita in Nietzsche da *Aurora* a *Così parlò Zarathustra*], Berlino - New York de Gruyter.

Id. 2017, «Spontaneity and Sovereignty. Nietzsche's Concepts and Kant's Philosophy», in *Nietzsche and Kantian Ethics*, a cura di Bailey, T., Constancio J. [secondo volume della serie di tre *Nietzsche's Engagements with Kant and the Kantian Legacy*, a cura di Marco Brusotti, Herman Siemens, Joan Constancio, Tom Bailey], London / New York, Bloomsbury, 219-256.

Id. 2019 «Die Autonomie des ‚soveränen Individuums' in Nietzsches *Genealogie der Moral*» in *Nietzsche-Studien* 48, 26-48.

Campioni G., D'Iorio P., Fornari M.C., Fronterotta F., Orsucci A., 2003, *Nietzsches persönliche Bibliothek*, Berlin / New York, de Gruyter.

Crawford, C. 1988, *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*, Berlin / New York, der Gruyter.

Fazio, D. 2008 «Per la storia della Schopenhauer-Schule. Una controversia sull'eredità di Schopenhauer: Friedrich Nietzsche e Eduard von Hartmann» in *Filosofia e storiografia. Studi in onore di Giovanni*

Papuli, a c. di. M. Castellana, F. Ciraci, D. M. Fazio, D. Ria, D. Ruggieri, vol. 3.1, Galatina, Congedo, 313-336.

Gemes, K., May, S. (eds.) 2009, *Nietzsche on Freedom and Autonomy*, Oxford, Oxford University Press.

Gerratana, F. 1988 «Der Wahn jenseits des Menschen. Zur frühen E. v. Hartmann-Rezeption Nietzsches (1869-1874)» in *Nietzsche-Studien* 17 391-433.

Glassford J. 1999, «Did Friedrich Nietzsche (1844-1900) Plagiarise from Max Stirner (1806-56)? » in *Journal of Nietzsche Studies* 18 73-79.

Hartmann, E. von 1879 *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins. Prolegomena zu jeder künftigen Ethik*, Berlin, Carl Duncker.

Id., 1869 *Philosophie des Unbewussten. Versuch einer Weltanschauung*, Berlin, Carl Duncker.

Id., 1898 «Nietzsches ‚Neue Moral‘», in *Ethische Studien*, Leipzig, Hermann Haacke, 34-69

Hatab, L. 2008, «Breaking the Contract Theory: The Individual and the Law in Nietzsche's Genealogy», in Herman Siemens (ed.), *Nietzsche, Power and Politics. Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*, Berlin / New York: de Gruyter, 169-188.

Jensen, A.K. 2006 «The Rogue of All Rogues: Nietzsche's Presentation of Eduard von Hartmann's Philosophy of the Unconscious and Hartmann's Response to Nietzsche» in *The Journal of Nietzsche Studies* 32 41-61

Leiter, B. 2011, «'Who is the 'Sovereign Individual'? Nietzsche on Freedom» in Simon May (ed.) *Cambridge Critical Guide to Nietzsche's On the Genealogy of Morality*, Cambridge, Cambridge University Press. 101-119.

Müller-Lauter, W. 1999 «Freiheit und Wille bei Nietzsche» in *Über Freiheit und Chaos. Nietzsche-Interpretationen II*, Berlin / New York de Gruyter 25-129.

Id., 1999a «Über Stolz und Eitelkeit bei Kant, Schopenhauer und Nietzsche» in *Über Werden und Wille zur Macht. Nietzsche-Interpretationen I*, Berlin / New York de Gruyter, 141-172.

Rahden, W. v. 1984, «Eduard von Hartmann 'und' Nietzsche. Zur Strategie der verzögerten Konterkritik Hartmanns an Nietzsche» in *Nietzsche-Studien* 13, 481-502.

Salaquarda, J. 1984 «Studien zur zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung» in *Nietzsche-Studien* 13 1-45.

Siemens, H. 2017, «Kant's 'Respect for the Law' as the 'Feeling of Power': On (the Illusion of) Sovereignty» in Bailey T., Constancio, J. *Nietzsche and Kantian Ethics*, London / New York, Bloomsbury, 109-136.

Wolf, J.C. 2006 (ed.) *Eduard von Hartmann. Zeitgenosse und Gegenspieler Nietzsches*, Würzburg, Königshausen & Neumann.