

Francesco Cattaneo*

Sul pathos della conoscenza. Nietzsche e la saggezza tragica

Peer-reviewed article. Received: May 01, 2023. Accepted: July, 08, 2023.

Abstract: In Nietzsche knowledge is conceived as embodied, as inseparable from the needs of life. If such embodiment, on one side, builds the basis for a critique of metaphysical truth, on the other side it runs the risk of completely dissolving the question of truth, thus pointing to a radical relativism (or perspectivism), with all the paradoxes it entails. But Nietzsche's thinking offers other resources. The fact that the true world becomes a fable opens up the possibility for a different experience of truth, a tragic experience, in which truth identifies with the negative and the excess, in a way that recalls the *ton pathei mathos* of Aeschylus' *Agamemnon*. *Pathos* brings knowledge because through it we discover our *exposure*: the overabundance of the phenomena urges human beings, undermining all their conciliatory or conclusive representations.

In Nietzsche la conoscenza viene intesa come incorporata, pertanto in relazione ai bisogni della vita. Se tale incorporazione costituisce da una parte la base per una critica della verità in senso metafisico, dall'altra rischia di dissolvere la questione della verità *tout court*, traducendosi in un relativismo (o prospettivismo) radicale, con tutti i paradossi che esso racchiude. Ma il pensiero di Nietzsche sembra offrire ulteriori risorse. Il divenire favola del mondo vero apre la strada per una diversa esperienza della verità, un'esperienza tragica in cui la verità si identifica con l'eccedente e con il negativo, all'insegna del *ton pathei mathos* dell'*Agamemnone* di Eschilo. Il *pathos* apporta sapere perché in esso scopriamo il nostro *essere-esposti*: la sovrabbondanza dei fenomeni ci incalza, incrina ogni nostra conciliante o conclusiva rappresentazione.

Keywords: *Nietzsche, Tragic Wisdom, Pathos, Embodiment, Truth.*

Parole chiave: *Nietzsche, saggezza tragica, pathos, incorporazione, verità.*

Lavoriamo su noi stessi per costringerci a scuoiare le cose in modo sempre più acuto¹.
Francis Bacon

Solo ciò che doni rimane tuo.
Ciò che conservi, andrà subito perduto
Martin Heidegger

1. *Pathos* e corporeità

La conoscenza può essere un *pathos*? Seguendo il filo della critica alla metafisica di Nietzsche, è dato non solo rispondere affermativamente, ma arrivare, per certi versi, a una conclusione ancora più radicale: la conoscenza *deve* essere un *pathos*. Si tratta di un tema che Nietzsche sviluppa precocemente, a partire dalla riflessione sul nesso tra corporeità e volontà illustrato da Schopenhauer nel secondo libro del *Mondo come volontà e rappresentazione*, e che da lì ha attraversato il suo intero itinerario di pensiero secondo mutevoli configurazioni. «La forza delle conoscenze – scrive emblematicamente Nietzsche nell'af. 110 della *Gaia scienza* – non consiste nel loro grado di verità, ma nella loro età, nel loro essere incorporate [*Einverleibtheit*], nel loro carattere di condizioni per la vita [*Lebensbedingung*]»². In una mossa tipicamente nietzscheana, le conoscenze vengono considerate non in base a un astratto «grado di verità», cioè in base a come le cose sarebbero *in sé*, ma sul piano della *forza*, e la forza viene fatta derivare dall'«età» delle

* Unibo, Prof. Associato.

¹ D. Brancale, *Duras-Bacon, le macchie dell'apparenza*, "il manifesto", 11 gennaio 2020.

² FW, § 110, KSA 3, p. 469. Sul punto, cfr. anche FW, § 11, KSA, pp. 42-43.

conoscenze, dal loro «essere incorporate» nonché dal loro «carattere di condizioni per la vita».

Pur essendo un aspetto ampiamente frequentato dagli studiosi³, ai fini dell'argomentazione qui proposta è utile evidenziarne e fissarne alcuni snodi fondamentali. Per farlo è sufficiente ripercorrere una tarda e cristallina formulazione della questione, segnatamente quella offerta da Nietzsche nel capitolo «La 'ragione' nella filosofia» del *Crepuscolo degli idoli*. La parola 'ragione' viene subito messa tra virgolette, con un distacco ironico che ne segnala la sostanziale irragionevolezza. La 'ragione' della filosofia è irragionevole perché qui filosofia coincide con metafisica. L'irragionevolezza di una simile ragione viene attribuita da Nietzsche a due «idiosincrasie» dei filosofi, cioè dei metafisici. La loro prima idiosincrasia è la «mancanza di senso storico [*Mangel an historischem Sinn*]», l'odio «contro la rappresentazione stessa del divenire»⁴. I filosofi mirano a *destoricizzare* ogni cosa, a concepirla *sub specie aeterni*, e così pensano di elevarla, di «tributar[le] un onore»⁵. Ma destoricizzare, e quindi scindere dalla storia, dal flusso del tempo, cioè dalla dimensione della nascita, del cambiamento, dell'invecchiamento, della morte, significa produrre una copia pietrificata della vita, significa *mummificare*. Nella sua pretesa di procedere *meta ta physika*, «oltre le cose fisiche», il meta-fisico fissa queste ultime in un'immagine (essenza) eterna, atemporale, il cui paradigma è l'idea platonica. La de-storicizzazione porta dunque con sé una de-vitalizzazione, e di conseguenza anche una de-realizzazione. Dalle mani dei filosofi, cioè dei metafisici, «non sortì vivo nulla di reale», scrive Nietzsche⁶. I filosofi producono delle astrazioni, delle proiezioni esangui, compongono uno sterile e malinconico erbario di forme viventi pressate ed essiccate su quel supporto etereo che sono i concetti generalizzanti. Prosegue Nietzsche: «Quando adorano, questi signori che idolatrano il concetto, uccidono, impagliano – quando adorano, essi diventano un pericolo mortale per ogni cosa»⁷. I metafisici costituiscono un pericolo mortale in un modo non privo di paradosso: essi, infatti, pretendono di eliminare la morte, ma con tale pretesa eliminano l'intreccio di sorgere e perire a partire da cui si dà la vita stessa – fanno della vita un doppio speculare della fissità della morte. Se pretendono di eliminare la morte, è perché essi, sulla scorta dell'argomento eleatico, rifiutano il divenire *tout court*: infatti, «quel che diviene, non è»⁸. Qui emerge inequivocabilmente come il modello del metafisico sia Parmenide, con il suo radicale monismo.

Il metafisico anela a *ciò che è*, ma si trova immerso nel divenire, di cui non può che riscontrare con rassegnazione e persino disperazione l'ostinato imporsi. Il metafisico, pertanto, non potendo davvero partecipare dell'essere e dell'eterno, si sente secondo Nietzsche defraudato. Ha bisogno di trovare un «colpevole» e lo individua nella «sensibilità». Assumendone le vesti, Nietzsche illustra così l'argomentazione del metafisico:

Questi sensi [*Sinne*], i quali peraltro sono anche così immorali, ci ingannano sul mondo vero [*die wahre Welt*]. Morale: liberiamoci dall'inganno dei sensi [*Sinnentrug*], dal divenire [*Werden*], dalla storia [*Historie*], dalla menzogna [*von der Lüge*] – la storia non è altro che fede nei sensi, fede nella menzogna. Morale: negare tutto ciò che presta fede ai sensi, negare tutto il resto dell'umanità: è tutto 'popolo'. Essere filosofi, essere mummie, rappresentare il monotono-teismo con una mimica da becchini! – E soprattutto

³ Si vedano, per esempio, limitandoci alla bibliografia in lingua italiana, C. Gentili, *Introduzione a Nietzsche*, Il Mulino, Bologna 2017; S. Mati, *Friedrich Nietzsche. Tentativo di labirinto*, Feltrinelli, Milano 2017; M. Voza, *Nietzsche e il mondo degli affetti*, Ananke, Torino 2006.

⁴ GD, KSA 6, p. 74. Cfr. anche *Umano, troppo umano I*, § 2.

⁵ GD, KSA 6, p. 74.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*

via dal *corpo*, da questa miserevole *idée fixe* dei sensi! affetto da tutti i possibili errori della logica, confutato, persino impossibile, benché sia tanto sfrontato da atteggiarsi come reale!⁹

Il perno del brano citato è l'uso strategico della parola «morale», che assume due significati interrelati. Essa viene impiegata, innanzitutto, per designare l'insegnamento ricavabile da un racconto o da un evento; qui, più specificamente, indica le conclusioni che si possono trarre da determinate premesse (i sensi ci ingannano sul mondo vero, *dunque* bisogna liberarsi dall'inganno dei sensi). Ma con «morale» Nietzsche vuole soprattutto rimandare al fondamento della metafisica. L'assolutizzazione della verità ha basi morali, discende dalla distinzione radicale tra un bene che va in ogni caso perseguito e un male che va in ogni caso evitato. Già nel 1873 Nietzsche aveva dettato all'amico Carl von Gersdorff un breve promemoria personale dal titolo emblematico *Su verità e menzogna in senso extra-morale*. Visto al di fuori della cornice morale, il dualismo tra verità e menzogna si rivela come uno strumento indispensabile per la costituzione di una *società*. Secondo Nietzsche, però, l'uso di denominazioni e di concetti condivisi e stabili porta, in forza dell'abitudine e dell'oblio, a scambiare le convenzioni per qualcosa di 'naturale', per qualcosa di *sussistente di per sé e di per sé vincolante*. Il dualismo tra verità e menzogna si impone come un imperativo, un obbligo inderogabile che affonda le proprie radici in una dimensione superiore, *metafisica*; detto altrimenti, il dualismo tra verità e menzogna viene tradotto *in termini morali*. La morale è la menzogna più grande perché occulta non una diversa e alternativa verità ultima (verità ultima il cui fondamento sarebbe sempre in qualche modo *morale*¹⁰), quanto piuttosto il carattere menzognero stesso di ogni pretesa umana alla verità. Non resta per Nietzsche che condurre una *critica della morale*, che è consustanziale alla sua *critica della metafisica*. Metafisica e morale sono interdipendenti¹¹.

Torniamo al passo del *Crepuscolo degli idoli*. Appare evidente, a questo punto, che il primo significato di «morale» dipende dal secondo: la morale come *conclusione* discende dalla morale come *fondamento*. È su tale *fondamento* che si può giungere alla *conclusione* secondo cui è necessario liberarsi dall'*immoralità* dell'inganno dei sensi (dalla loro *infondatezza*). Ma liberarsi dall'inganno dei sensi vuol dire anche liberarsi dalla percezione del divenire e del fluire, quindi dalla storia; vuole dire ancor prima liberarsi dal corpo: quale sede della sensibilità, esso è fonte di ogni distorsione e deformazione del *mondo vero*. La de-sensibilizzazione porta con sé una de-storicizzazione e una dis-incarnazione, uno s-corporamento. Per Nietzsche la volontà di verità (in senso metafisico) nasconde una volontà di morte, e la filosofia si conferma essere, nei termini gnostici del *Fedone* platonico, un'*anticipazione della morte*, una *mimesi della morte* (il filosofo è colui che nella vita è in grado di operare ciò che solo nella morte si compie: la separazione dello spirito immortale dal corpo mortale). Se la vita è corpo, è sensibilità, è divenire, è storia, allora aspirare al *mondo vero* (il mondo metafisico dell'eterno, dell'assoluto,

⁹ GD, KSA 6, pp. 74-75.

¹⁰ Sul punto, cfr. *Gaia scienza*, § 344.

¹¹ Come diverrà sempre più chiaro nelle riflessioni di Nietzsche, tale critica non comporta una mera liquidazione della morale, bensì una sua ridefinizione nei termini dell'*utilità per la vita* (cfr., per esempio, *Aurora*, § 103). Se la morale cristiana può, in tale prospettiva, riacquisire una sua legittimità, la riacquisisce però *funzionalmente*: essa si trova deprivata della sua validità *intrinseca* – una prospettiva che per una morale metafisicamente orientata appare del tutto *immorale*. Nietzsche può così adottare un *ateismo storico-genealogico*: il Dio cristiano ha avuto una sua importanza e legittimità, ma essa si è ormai esaurita e svuotata (cfr. F. Nietzsche, *Il nichilismo europeo. Frammento di Lenzerheide*, a cura di G. Campioni, tr. it. di S. Giametta, Adelphi, Milano 2006; I. Bertolotti, *Idealtipi dell'ateismo. Saggio di filosofia della religione*, ETS, Pisa 2016). Nel reinterpretare la morale cristiana alla luce del criterio dell'*utilità per la vita* di fatto se ne assume il crollo, perché si sta già guardando oltre essa. Le antiche tavole della legge vanno distrutte in vista della creazione di nuove tavole. Come Zarathustra spiega, nelle nuove tavole della legge il baricentro è proprio *l'esperienza della creazione* – elemento che le pone su un piano diverso rispetto alle antiche (cfr. il capitolo *Di antiche tavole e nuove* in *Così parlò Zarathustra*).

dell'immutabile) significa aspirare alla negazione del *mondo reale*; coltivare «sovraterrene speranze»¹² significa perdere la *terrestrità*. Il ritratto di Parmenide proposto nella *Filosofia nell'epoca tragica dei greci* è emblematico. Parmenide, ad avviso di Nietzsche, è all'origine del divorzio tra i sensi e l'intelletto, e ha così incoraggiato la «separazione [*Scheidung*] del tutto erronea fra 'spirito' e 'corpo', la quale, soprattutto dopo Platone, grava come una maledizione [*Fluch*] sulla filosofia»¹³. La pluralità e policromia del mondo viene gettata da parte spietatamente «come semplice illusione e follia» del corpo¹⁴, e sostituita dalla monodimensionalità e monocromia di astrazioni e generalizzazioni. Parmenide cessa così di essere un *fisiologo*, uno studioso della *physis*: «Il suo interesse per i fenomeni si inaridisce e interviene persino un odio, nel non poter liberarsi da questo eterno inganno dei sensi [*diesen ewigen Trug der Sinne*]»¹⁵. La filosofia di Parmenide appare come una ragnatela di concetti universali al cui centro c'è il filosofo-ragno, che tenta di catturare il vivente e succhiargli il sangue:

La verità deve ormai ritrovarsi soltanto negli universali [*Allgemeinheiten*] più sbiaditi e più astratti, nei vuoti gusci delle parole più indeterminate, dimorando come in un ricettacolo fatto di ragnatele. E accanto a una tale 'verità' siede ora il filosofo, del pari esangue [*blutlos*] come un'astrazione e avvolto tutto all'intorno da una ragnatela di formule. Ma il ragno vuole il sangue delle sue vittime, mentre il filosofo parmenideo odia appunto il sangue della sua vittima, il sangue della conoscenza empirica da lui sacrificata¹⁶.

L'odio per il sangue della vittima distingue il filosofo (Parmenide) dal ragno, e suggerisce di nuovo la succitata convergenza tra *volontà di verità* e *volontà di morte*. Il livellamento e appiattimento dei fenomeni prodotto dal discorso metafisico viene discusso da Nietzsche proprio nei termini della seconda «idiosincrasia» dei filosofi menzionata nel *Crepuscolo degli idoli*: «Essa – scrive Nietzsche – consiste nello scambiare l'ultima cosa con la prima»¹⁷. Per Nietzsche i concetti più universali sono ciò che viene per ultimo, perché sono il risultato di un processo di astrazione dalla sensibilità e di suo svuotamento. Tali concetti, pertanto, costituiscono «l'ultimo fumo [*Rauch*] della svaporante realtà»¹⁸. Ma proprio quest'ultimo «fumo», quest'ultima rarefatta esalazione *spirituale* della realtà, cioè del corpo, viene collocata per prima, in una sorta di perverso *hysteron proteron* esperienziale. I «concetti sommi»¹⁹ – così si suppone – non possono essere ricavati dall'inferiore, anzi, non possono affatto essere soggetti a sviluppo. Il commento di Nietzsche segue lo schema già evidenziato: «Morale: tutto ciò che è di primo grado deve essere *causa sui*»²⁰. I concetti sommi sono dei *principi*, sono l'*ens realissimum*, «Dio»²¹. E così prende piede un profondo sovvertimento: i concetti che giungono per ultimi, quelli più pallidi ed anemici, che non hanno ormai se non un tenue contatto con la vita, vengono posti a fondamento della vita medesima. Questa è la radice del *monotono-teismo* dei filosofi-mummie. A conclusione del suo ragionamento Nietzsche riprende l'immagine impiegata per Parmenide nel 1873: «Quanto l'umanità ha dovuto prendere sul serio le cerebrali sofferenze di questi malati tessitori di ragnatele! – E l'ha pagato caro!...»²².

¹² Z, KSA 4, p. 15.

¹³ PHG, KSA 1, p. 843.

¹⁴ PHG, KSA 1, p. 844.

¹⁵ PHG, KSA 1, p. 844.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ GD, KSA 6, p. 76.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*

2. Prospettivismo, nichilismo e «ultimo uomo»

Abbiamo adesso una traccia che ci può aiutare a comprendere la conoscenza come *pathos*. La conoscenza di cui parla Nietzsche non è la conoscenza metafisica, ma la conoscenza del corpo, della sensibilità, del divenire, della storia. Lungi dal pretendere a una qualche universalità, tale conoscenza è costitutivamente *singolare*, si dà sempre e solo a partire da determinate condizioni – detto altrimenti, è situazionale e contestuale, oppure *biografica*²³. L'interesse di Nietzsche per la propria biografia intellettuale, di cui *Ecce homo* rappresenta il culmine, può discendere proprio dalla consapevolezza che il pensiero è sempre legato al percorso esistenziale del pensatore, alla sua vicenda – la consapevolezza, cioè, che il pensiero è sempre *incarnato*²⁴. Le opere di Nietzsche, del resto, possono essere intese come una costante messa in scena di sé da parte del pensatore, come un continuo dar forma e dar conto della propria esperienza mediante un vertiginoso gioco di maschere («Tutto ciò che è profondo ama la maschera»²⁵).

C'è un concetto di Nietzsche che sembra calzare a pennello per descrivere quanto intravisto: il *prospettivismo*. Prospettivismo significa che ogni conoscenza dipende dalla prospettiva di chi guarda. Ma se chi guarda è il *soggetto* e la conoscenza è *relativa* al modo in cui il soggetto procede a rappresentare l'oggetto, allora ne deriva che il prospettivismo è anche un soggettivismo e un relativismo (una *valorizzazione*). Interpretato secondo questa cornice, il *pathos* non sarebbe altro che la peculiarità idiosincratica del sentire (del vissuto, dell'*Erlebnis*) di un individuo. Non esiste *il mondo in sé*, ma solo il mondo come oggetto di un soggetto senziente. Non esiste *la verità in sé*, ma solo ciò che ciascuno tiene per vero, o meglio, ciò che a ciascuno appare vero secondo il suo angolo visuale. Si perviene così – verrebbe da dire – all'estrema salvaguardia della pluralità e policromia irriducibili dei fenomeni, all'estrema resistenza a ogni *reductio ad unum*, a ogni astrazione concettuale uniformante (il *monoto-teismo* di cui sopra). In un certo senso, giocando l'*homo mensura rerum* di Protagora contro l'ontologia eleatica, si riconquista la terrestrità liquidando il concetto di verità. Per parafrasare un altro capitolo decisivo del *Crepuscolo degli idoli*, potremmo affermare che il mondo vero finisce per diventare favola: la verità si dissolve in apparenza, in inganno, in menzogna.

La partita, tuttavia, è solo apparentemente chiusa. Se la verità va abbandonata in favore dell'apparenza, dell'inganno, della menzogna, ciò non implica forse che l'apparenza, l'inganno e la menzogna siano in qualche modo *più vere del vero*?²⁶ La questione della verità è ostinata: ci si libera della verità in nome e in forza della verità²⁷. Precipitiamo in un'aporia, in un vicolo cieco. Forse può aiutarci ad aprire un varco la considerazione che la verità metafisica non coincide con la verità *tout court*. E allora: ci si libera della verità

²³ Sul punto, cfr. F. Cattaneo, *La presenza degli dèi. Filosofia e mito in Friedrich Nietzsche e Walter F. Otto tra verità e bellezza*, Orthotes, Napoli-Salerno 2019, pp. 25 ss.; A. Giacomelli, *Tipi umani e figure dell'esistenza. Goethe, Nietzsche e Simmel per una filosofia delle forme di vita*, Mimesis, Milano-Udine 2021, pp. 103 ss.

²⁴ La filosofia stessa, come appare esemplarmente nelle grandi personalità dei filosofi greci (cfr. *La filosofia nell'epoca tragica dei greci*), è una pratica di vita, una forma di *cura sui*, di ascesi, di perfezionamento di sé. Per una lettura dell'opera di Nietzsche secondo tale chiave, cfr. B. Zavatta, *Individuality and Beyond. Nietzsche Reads Emerson*, transl. by A. Reynolds, Oxford University Press, Oxford 2019. Sul tema della filosofia come *cura sui*, cfr. il classico P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, a cura e con una prefazione di A.I. Davidson, tr. it. di A. Taglia, Einaudi, Torino 2005.

²⁵ JGB, § 40, KGA 5, p. 57. Sul punto, cfr. G. Vattimo, *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Bompiani, Milano 1974.

²⁶ Heidegger si è cimentato lungamente con la questione commentando il passo in cui Nietzsche evoca la «discrepanza che suscita sgomento tra arte e verità»: Nietzsche, HGA 6.1, pp. 143 ss. (tr. it. a cura di F. Volpi, Nietzsche, Adelphi, Milano 1995, pp. 146 ss.).

²⁷ Sul punto, cfr. S. Givone, *Il bibliotecario di Leibniz. Filosofia e romanzo*, Einaudi Torino, 2005, in particolare il cap. IV («La storia dell'errore»).

metafisica in nome e in forza di un'altra verità. Ma come pensare questa verità extra- o ultra-metafisica? Il prospettivismo soggettivistico e relativistico può fornirci la chiave? O non rischia di imporsi, in una riproposizione del paradosso dello scettico, come un'ulteriore verità ultima – al punto da giustificare l'esistente in quanto tale? Quella piena presenza che nella visione metafisica è trascendente, diviene nel prospettivismo soggettivistico e relativistico del tutto immanente – ma rimane pur sempre una *piena presenza*²⁸.

La figura nietzscheana che incarna questa condizione è con ogni probabilità l'ultimo uomo. Nel Prologo di *Così parlò Zarathustra* il protagonista afferma: «Si avvicinano i tempi dell'uomo più spregevole [*der verächtlichste Mensch*], quegli che non sa disprezzare se stesso»²⁹. Il carattere distintivo dell'ultimo uomo è la sua incapacità di disprezzarsi, vale a dire, rovesciando in positivo la locuzione, il suo appagamento di sé. Tale appagamento fa sì che egli avverta come totalmente estranee – e in fondo stravaganti – le possibilità del superamento di cui parla Zarathustra. E quindi chiede: «Che cos'è amore [*Liebe*]? E creazione [*Schöpfung*]? E anelito [*Sehnsucht*]? E stella (*Stern*)?»³⁰. Mentre domanda – aggiunge Nietzsche – egli «strizza l'occhio [*blinzelt*]»³¹.

Dal momento che l'ultimo uomo riconduce tutto alla propria atrofica ristrettezza, determina un impoverimento dell'esperienza: «In tal modo la terra viene resa piccola [*klein*] e su di essa saltella l'ultimo uomo, quegli che tutto rimpicciolisce [*klein macht*]. La sua genia è indistruttibile [*unaustilgbar*], come la pulce di terra; l'ultimo uomo campa più a lungo di tutti [*lebt am längsten*]»³². La fiacchezza tronfia dell'ultimo uomo, non consentendogli di disprezzarsi e dunque di superarsi, fa sì che egli rimanga sempre lo stesso e che si conservi per un tempo indeterminato. L'uomo capace, in virtù della sua forza, di tendere al di là di sé è invece quello che *perdura* meno.

L'ultimo uomo si crede «intelligente [*klug*]» e a conoscenza «di tutto ciò che è successo [*Alles, was geschehn ist*]»³³. Un simile uomo non ha bisogno di domandare alcunché. Poiché non ha domande, non può disprezzarsi e superarsi. Cosa caratterizza la saccenteria dell'ultimo uomo? Ascoltiamo Nietzsche. Attraverso la bocca di Zarathustra, l'ultimo uomo afferma: «Una vogliuzza [*Lüstchen*] per il giorno e una vogliuzza per la notte: salva restando la salute»³⁴. E ancora: «Si continua a lavorare, perché il lavoro è una forma di intrattenimento [*Unterhaltung*]. Ma ci si dà cura che l'intrattenimento non sia troppo impegnativo»³⁵. In breve, l'esperienza dell'ultimo uomo si riduce a *vogliuzza* e *intrattenimento*. «Noi abbiamo inventato [*erfinden*] la felicità – dicono gli ultimi uomini e strizzano l'occhio»³⁶. La felicità così intesa comprende il molteplice delle più variegate esperienze vissute, delle più variegate *differenze*, ma di modo che il consumo delle esperienze vissute *non faccia mai davvero la differenza* – non sia altro, appunto, che un consumo di un soggetto in fondo sempre identico a se stesso. Quindi, la molteplicità delle esperienze vissute comporta in realtà un appiattimento, un'uniformazione. Tale livellamento fa sì che, nonostante le apparenze, l'ultimo uomo percepisca secondo un unico tono (dunque in modo mono-tono) e secondo un'unica corda (dunque in modo mono-

²⁸ Sul punto, cfr. F. Cattaneo, *Dal nichilismo alla storia del nulla*, "Chora", 15, 2008 (numero monografico dedicato a *Il nichilismo e il problema del nulla*, a cura di F. Cattaneo e N. Spinelli), pp. 3-4.

²⁹ Z, KSA 4, p. 19.

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*

³³ Z, KSA 4, p. 20.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Z, KSA 4, p. 19.

corde)³⁷. «Tutti vogliono cose uguali [*das Gleiche*], tutti sono uguali [*gleich*]: chi sente diversamente [*anders*] va spontaneamente al manicomio»³⁸.

Nel vortice caleidoscopico del consumo di esperienze vissute, l'ultimo uomo non fa mai davvero esperienza, non cambia mai: la sua felicità è, al fondo, un'in-differenza nichilistica. Alla felicità dell'ultimo uomo corrisponde un presente prolungato. In un'annotazione di Nietzsche dell'autunno del 1883 – il periodo della pubblicazione delle prime due parti di *Così parlò Zarathustra* – si legge: «Avete una formula per la felicità e intanto dimenticate tutti i venturi (*die Zukünftigen*) / Calcolo errato riguardo alla felicità – si deve *volere* l'infelicità. / Sacrificare la felicità degli uomini del presente in favore degli *uomini del futuro* / Lo si chieda alle donne: non si partorisce per divertimento»³⁹. La felicità dell'ultimo uomo non ha passato e non ha futuro: è tutta implosa nel presente, è segnata dal *presentismo*. La saccenteria, l'estraneità al domandare, l'appagamento di sé, l'incapacità di disprezzarsi, l'appartenenza a un qui e ora dilatato, la felicità stolido e rassicurante costituiscono una costellazione unitaria che discende dall'*apatia* dell'ultimo uomo, dall'ottundimento del suo sentire, dal suo vivere al risparmio, senza generosità, senza disponibilità al *tramonto*. La *virtù che dona* di Zarathustra è, al contrario, sempre tramontante⁴⁰.

3. Negatività, apertura, esperienza

Molti cercarono invano di dire con gioia ciò che è più gioioso
Qui finalmente mi parla, qui si rivela nel lutto.
Hölderlin, *Sophokles*

Se la conoscenza come *pathos* vuole essere anti-metafisica, bisognerà procedere in una direzione diversa, in cui a venire messa in discussione e accantonata è innanzitutto la verità come piena presenza. Per l'ultimo uomo la salute consiste nella felicità, e la felicità coincide con l'assenza di dolore, quindi con la comodità e con la sicurezza. C'è un nesso costitutivo tra la felicità dell'ultimo uomo e l'assenza del dolore. In cosa consiste questo nesso? Perché Nietzsche, nel brano citato più sopra, scrive: «Si deve *volere* l'infelicità»? Perché aggiunge: «Non si partorisce per divertimento»? I travagli del parto, i travagli legati alla nascita di una nuova vita, sfuggono all'idea di felicità come assenza di dolore. Non a caso nel *Crepuscolo degli idoli* Nietzsche ribadisce: «Le 'sofferenze della partoriente' santificano il dolore in generale – ogni divenire, ogni crescere, tutto ciò che sia garanzia d'avvenire *implica* il dolore»⁴¹. Le sofferenze della partoriente divengono per Nietzsche il simbolo fondamentale del dionisiaco. Queste sofferenze *sfondano* la felicità dell'ultimo uomo. Ma in che modo? In che senso?

Prendiamo ancora lo *Zarathustra*, dove nel capitolo «Dei saggi illustri» si legge: «Spirito è la vita che taglia nella propria carne: nel suo patire [*Qual*] essa accresce il suo sapere – lo sapevate? / E la felicità dello spirito è questa: essere unto e consacrato dalle lacrime come vittima del sacrificio – lo sapevate?»⁴². Nietzsche riprende con tutta evidenza una celebre formula del parodo dell'*Agamennone* di Eschilo (v. 177): *ton pathei mathos*, «attraverso il dolore la conoscenza». *Pathos* in greco deriva da *pascho*, «io soffro». Il *pathos* apporta sapere perché in esso scopriamo il nostro radicale *essere-esposti*: la

³⁷ L'aggettivo «monocorde» deriva da *monocordo*, «antico strumento formato da una sola corda».

³⁸ Z, KSA 4, p. 20.

³⁹ NL 1883, KSA 10, 17[78], pp. 561-562. Cfr. anche NL 1883, KSA 10, 22[1], p. 616.

⁴⁰ «Della virtù che dona» è il titolo dell'ultimo capito della prima parte di *Così parlò Zarathustra* («I discorsi di Zarathustra»). A porre la vicenda di Zarathustra nel segno del tramonto sono l'af. 342 della *Gaia scienza* (l'ultimo del quarto libro, intitolato «*Incipit tragœdia*») nonché il «Prologo di Zarathustra» di *Così parlò Zarathustra*.

⁴¹ GD, KSA 6, p. 159.

⁴² Z, KSA 4, p. 134.

sovraabbondanza, l'eccesso dei fenomeni ci incalza, incrina ogni nostra conciliante o conclusiva rappresentazione. Il *pathos*, dunque, è il contrassegno della nostra essenziale apertura al mondo e a noi stessi, e costituisce la radice da cui si alimenta lo spirito come vita che taglia nella propria carne. Lo spirito genera squarci proprio laddove assume su di sé fino in fondo l'essere-esposto dell'uomo: le fessure, gli spiragli, le ferite, le feritoie che esso produce non sono altro che un richiamo del *pathos* originario. L'esperienza del *pathos* è fondamentale per la conoscenza perché, letteralmente parlando, non esiste esperienza – e dunque reale conoscenza – senza *pathos*. Il *pathos* non ha nulla di *passivo* nel senso dell'immobilità o dell'inazione; anzi, esso coincide con la più intensa disponibilità, attenzione, ricettività. Il tempo rivelativo (forse persino cairologico) del *pathos* è il tempo dell'incontro con l'alterità. Senza *pathos* non c'è che la reiterazione dell'identico. Il presentismo dell'ultimo uomo discende proprio dalla sua *felicità* – quella felicità che esclude la sofferenza, il patire, e che perciò impedisce di fare esperienza (la sua paradossale esperienza è l'esperienza della chiusura all'esperienza, della privazione dell'esperienza). La rimozione o esclusione del *pathos* sta alla base di quella che il filosofo Byung-Chul Han chiama la *società palliativa* (una società che tenta di eliminare ogni opacità, e che è dunque una *società della trasparenza*)⁴³. La società palliativa è tale perché ha un carattere *analgesico*: per tradurre tutto in una rassicurante *positività*, tenta di azzerare l'esperienza nel suo tratto inquietante e destabilizzante. E se questo tratto inquietante e destabilizzante dell'esperienza è il *pathos*, allora la società palliativa è *apatica* (nonché *anestetica*, procede a un'anestetizzazione del sentire, nella direzione del sentire mono-tono e mono-corde dell'ultimo uomo). Han osserva: «Se le sofferenze vengono lasciate solo alla medicina, ci sfugge il loro carattere di segni»⁴⁴. E aggiunge: «La vita priva di dolore e munita di costante felicità non sarà più una vita umana. La vita che perseguita e scaccia la propria negatività elimina se stessa. La morte e il dolore sono fatti l'uno per l'altra. Nel dolore, la morte viene anticipata. Chi vuole sconfiggere ogni dolore dovrà anche abolire la morte. Ma una vita senza morte né dolore non è umana, bensì non morta. L'essere umano si fa fuori per sopravvivere. Potrà forse raggiungere l'immortalità, ma *al prezzo della vita*»⁴⁵. Si tratta di una riflessione che chiama in causa il nostro rapporto con la finitezza, il nostro essere, come dicevano i greci, «i mortali»⁴⁶ – una determinazione di cui le utopie trans- e post-umaniste sembrano voler decretare il superamento.

Se l'ultimo uomo è l'uomo del comfort, è l'uomo che sta confitto nell'eterno presente dell'*Erlebnis* (l'esperienza nel senso di un vitalismo autoreferenziale), il super-uomo è l'uomo che nell'innocenza del divenire si apre al negativo e al dolore e perciò risulta capace di *Erfahrung* (l'esperienza nel senso del *fahren*, del «viaggiare», dell'in-quietudine). Il super-uomo è l'uomo del *pathos*, l'uomo che proprio nel *pathos* attua l'auto-superamento. Il super-uomo non è tipo d'uomo potenziato, ma è l'uomo che realizza la sua più intima essenza nell'esperienza dell'autosuperamento e nell'autosuperamento come radice stessa dell'esperienza. Apertura, esperienza, negatività e auto-superamento formano, nella figura del super-uomo, un tutt'uno, una costellazione concettuale unitaria, fortemente contrapposta a quella emersa in riferimento all'ultimo uomo. Qui si riesce a scorgere in modo nitido il limite del prospettivismo soggettivistico sopra menzionato. Il soggetto alla base di tale prospettivismo è senz'altro un soggetto incarnato, un soggetto *patito*, ma il suo *pathos* consiste in una passione intesa come un ribollire interiore e idiosincratico, come un'affermazione (relativistica) del *proprio modo di rappresentare* – in definitiva, come

⁴³ B.-C. Han, *La società della trasparenza*, tr. it. di F. Buongiorno, nottetempo, Milano 2014.

⁴⁴ B.-C. Han, *La società del dolore*, tr. it. di S. Aglan-Buttazzi, Einaudi, Torino 2021, p. 5.

⁴⁵ Ivi, p. 79.

⁴⁶ Per una riflessione sul punto, cfr. M. Bonazzi, *Creature di un sol giorno. I greci e il mistero dell'esistenza*, Einaudi, Torino 2020.

una chiusura su di sé. Il super-uomo, al contrario, è *patico* nel senso dell'autosuperamento come apertura, e quindi nel senso dell'esperienza di uno scacco insuperabile a fronte della sovrabbondanza della manifestazione, cioè dell'inesauribilità del darsi del fenomeno. Il super-uomo è l'uomo che soprattutto nel fallimento assume su di sé la profondità dell'esperienza. Il super-uomo, in quanto uomo della ferita, sancisce l'impossibilità dell'auto-centratura del soggetto, anche nella sua versione prospettivistica. Il soggetto costituisce un'entità metafisica, una presenza compiuta rispetto a cui il super-uomo si dà sempre in un incolmabile scarto. Per questo il superuomo può essere anche accostato agli uomini «più forti» del *Frammento di Lenzerheide*, quegli uomini la cui forza consiste nella moderazione, nel non aver bisogno di «articoli di fede estremi», nel rifuggire ogni determinazione unilaterale e conclusiva, nell'amare «una buona parte di caso, di assurdità», nel saper pensare «all'uomo con una notevole riduzione del suo valore, senza per questo diventare piccoli e deboli»⁴⁷. Gli uomini più forti sono quelli *pazienti*, in grado di misurarsi con il diverso, con l'altro, di farlo risuonare in sé e così di ampliare quanto più possibile il diametro della propria anima⁴⁸, di coltivare la distanza dalla parzialità come la forma più elevata di comprensione, come la vera festa dello spirito e della conoscenza. Distanza dalla parzialità non significa acquisizione di una posizione imparziale – una sorta di indisponibile *non posizione* – quanto piuttosto l'esercizio costante, irriducibile, dell'allargamento del proprio sguardo⁴⁹. Per dirla con Gadamer, la distanza dalla parzialità è propria dell'*esperto*: di nuovo, non di colui che pensa di aver esaurito l'esperienza in una sintesi definitiva, ma di colui che, avendo fatto molta esperienza, si trova a essere particolarmente *disponibile a farne di nuova*, particolarmente *aperto ad essa*⁵⁰. Degli uomini più forti Nietzsche trova, nelle ultime battute delle «Scorribande di un inattuale», un modello in Goethe:

Goethe concepì un uomo forte, di elevata cultura, esperto in ogni faccenda di questo mondo, che tiene in freno se stesso [*paziente*, N.d.A.] e ha il rispetto di sé, un uomo che può osare di concedersi tutto l'orizzonte e tutta la ricchezza della naturalità, che per questa libertà è forte abbastanza; l'uomo tollerante non per la debolezza ma per la forza, perché sa usare a suo vantaggio ciò di cui perirebbe una natura media; l'uomo per cui non esiste più nulla di proibito, salvo la *debolezza*, si chiami essa vizio o virtù... Un tale spirito *divenuto libero* sta al centro del tutto con un fatalismo gioioso e fiducioso, nella *fede* che soltanto sia biasimevole quel che sta separato, che ogni cosa si redima e si affermi nel tutto – *egli non nega più...* Ma una fede siffatta è la più alta di tutte le fedi possibili: io l'ho battezza con il nome di *Dioniso*⁵¹.

Proprio quel Goethe incapace di attribuire ai greci una dimensione dionisiaco-orgiastica, proprio quel Goethe, dunque, incapace di intenderli, è qui proposto come l'incarnazione più compiuta del dionisismo e dell'*amor fati*, in cui tutte le cose sono «incatenat[e], intrecciat[e], innamorat[e]»⁵². L'autentica forza (o potenza) dell'«uomo forte» sta nella sua «elevata cultura», dove «cultura» va intesa come l'attitudine a «correre

⁴⁷ F. Nietzsche, *Il nichilismo europeo...*, cit., p. 19.

⁴⁸ Z, KSA 4, p. 261. Nietzsche parla dell'«anima dall'estensione più ampia», in grado di immergersi nel divenire e di accogliere la causalità e la follia. Sul punto, cfr. F. Cattaneo, *Luogotenente del nulla. Heidegger, Nietzsche e la questione della singolarità*, Pendragon, Bologna 2009, pp. 170 ss.

⁴⁹ L'allargamento del proprio sguardo può essere accostato al «buon gusto» di cui parla Nietzsche in *Gaia scienza*, § 373.

⁵⁰ Cfr. F. Cattaneo, *La produttività del negativo. Saggi intorno alla storicità dell'esperienza*, Pendragon, Bologna 2010, in particolare il cap. I («Libertà dell'esperienza, esperienza della libertà. Tra Gadamer, Heidegger e Hegel»).

⁵¹ GD, KSA 6, pp. 151-152.

⁵² Z, KSA 4, p. 402. Si consideri anche il modo in cui nella *Nascita della tragedia*, con riferimento alla «duplice natura» del Prometeo di Eschilo, è concepito un vero mondo: «'Tutto quello che esiste è giusto e ingiusto e, in ambedue i casi, egualmente giustificato'. Questo è il tuo mondo! Questo è quel che si dice un mondo!» (GT, KSA 1, p. 71).

ed errare e vagare nelle più vaste lontananze», a «fugg[ire] se stess[i], raggiungendosi nell'orbita più vasta»⁵³.

La «grande ragione del corpo» di cui Nietzsche parla nel capitolo intitolato «Dei dispregiatori del corpo» di *Così parlò Zarathustra* non trova la propria realizzazione nella fagocitazione prospettico-soggettivistica della «piccola ragione dello spirito» – non fa precipitare la «piccola ragione» dello spirito in un irrazionalismo. La «grande ragione» del corpo è appunto una *grande ragione*, una ragione più ampia, più vasta della «piccola ragione» dello spirito – e tale ampiezza e vastità deriva dall'apertura patica del corpo, dalla sua «situazionalità emotiva», avrebbe detto Heidegger qualche decennio dopo. La «grande ragione» del corpo non «dice 'io'» ma «fa 'io'»⁵⁴; detto altrimenti, non definisce l'io, non lo *essenzializza*, ma lo *realizza*. Proprio lo spirito capace di corrispondere alla grande ragione dell'apertura patica del corpo diviene «vita che taglia nella propria carne» e che «nel suo patire [...] accresce il suo sapere». In perfetta consonanza con quanto detto, la stessa volontà di potenza viene significativamente presentata da Nietzsche in un frammento postumo della primavera del 1888 *come un pathos*⁵⁵. Si tratta di una caratterizzazione interessante, che non risolve certo il dibattito intorno a tale concetto chiave, ma che vi aggiunge perlomeno uno strato. La volontà di potenza si estrinseca come un *pathos* perché essa richiede conflitto e opposizione: porta costitutivamente dentro di sé la *negatività* di cui parlavamo poc'anzi.

Riprendiamo, per finire, la questione della verità. Nietzsche racconta di come il mondo vero finisca per diventare favola. Nella tappa finale della traiettoria storica che delinea si legge: «Abbiamo tolto di mezzo il mondo vero: quale mondo ci è rimasto? forse quello apparente?... Ma no! *col mondo vero abbiamo eliminato anche quello apparente!* (Mezzogiorno; momento dell'ombra più corta; fine del lunghissimo errore; apogeo dell'umanità; INCIPIT ZARATHUSTRA)»⁵⁶. Togliendo di mezzo il mondo metafisico, non rimane neppure quel mondo apparente che si definiva in contrapposizione a esso. È la coppia verità/apparenza nel suo complesso a venire meno. Ma in nome di cosa? Di quale *altra verità*? Quest'altra verità non è più la verità che si dà al culmine della presenza (metafisica ma anche soggettivistico-relativistica); piuttosto, è la verità che si dà – tragicamente – in sottrazione. E il sottrarsi della verità può essere autenticamente colto solo a ridosso del fenomeno, *in superficie*, laddove gli opposti si toccano. Nel libero scaturire del fenomeno, infatti, si intrecciano luce e ombra, gioia e dolore, nascita e morte, creazione e distruzione. Tale libero scaturire, refrattario a ogni riduzionismo, costituisce l'autentica *profondità della superficie*⁵⁷ ed esso viene pensato da Nietzsche, sin dai tempi della *cosmodicea estetica della Nascita della tragedia*, alla stregua di un *gioco artistico*⁵⁸. Da questo punto di vista la fedeltà alla terra coincide con una fedeltà al fenomeno⁵⁹.

Se Zarathustra è l'avvocato dell'auto-superamento, se quindi la sua esperienza accade sotto il segno del conflitto, dell'incrinatura, della lacerazione, allora l'*incipit Zarathustra* del *Crepuscolo degli idoli* finisce per coincidere con l'*incipit tragoedia* dell'af. 342 della *Gaia scienza*, l'aforisma conclusivo del quarto libro, che riconosce la cifra fondamentale

⁵³ Z, KSA 4, p. 261.

⁵⁴ Z, KSA 4, p. 39.

⁵⁵ «La volontà di potenza non è un essere, non un divenire, ma un *pathos*, è il fatto elementarissimo da cui soltanto risulta un divenire, un agire» (NL 1888, KSA 13, 14[79], p. 259). Cfr. C. Gentili, *Introduzione a Nietzsche*, cit., p. 144.

⁵⁶ GD, KSA 6, p. 81.

⁵⁷ Nel *Viandante e la sua ombra* (§ 16) Nietzsche sottolinea il carattere anti-metafisico della vicinanza alle cose prossime.

⁵⁸ Nella *Nascita della tragedia*, per inciso, si tratta del gioco artistico della volontà con se stessa, da cui scaturisce il mondo.

⁵⁹ Cfr. l'annotazione che inizia con le parole «Contro il positivismo...»: NL 1887, KSA 12, 7[60], p. 315. Da tale annotazione si può ricavare che i fatti del positivismo (come in generale ogni altro presupposto metafisico, compreso il soggetto) coprono il fenomeno nel suo libero scaturire.

della vicenda di Zarathustra nel tramonto. «Io ho il diritto», scrive Nietzsche in *Ecce homo*, spendendo qualche considerazione retrospettiva sulla *Nascita della tragedia*, «di considerarmi il primo *filosofo tragico* – e cioè l'estrema antitesi e l'antipodo di un filosofo pessimista. Prima di me non esisteva questa trasposizione dell'elemento dionisiaco in *pathos* filosofico: mancava la *saggezza tragica*»⁶⁰. Quello che ora possiamo definire il *pathos* della terrestrità, e quindi il *pathos* del fenomeno, si concretizza filosoficamente nella *saggezza tragica* di cui Nietzsche si sente il grande iniziatore e in riferimento alla quale riconosce un solo autentico precursore nell'antichità, Eraclito, indicato nel *Crepuscolo degli idoli* e in *Ecce homo* come una sorta di fratello spirituale⁶¹. La *saggezza tragica* è la visione che assume integralmente la verità nel suo darsi in sottrazione, come scarto e scacco, nella piena consapevolezza che ogni conclusione è una consolazione⁶². La *saggezza tragica*, in fondo, si esplica proprio nel *pathos* della conoscenza: quella conoscenza inquieta, irrisolta, sempre incline a mettere in discussione, a dissolvere criticamente, a ricominciare, di cui Nietzsche è stato maestro; quella conoscenza vissuta come una ricerca inesausta all'ombra di un destino infrangibile, di cui Nietzsche è stato la magnifica, gloriosa *vittima*. Il *pathos* della conoscenza coincide con la filosofia sperimentale di Nietzsche, la filosofia che fa un esperimento con la verità, o meglio, che fa della verità esperienza e dell'esperienza verità. Lo scetticismo di Nietzsche si comprende davvero solo in coppia con questo *sperimentalismo*⁶³. Proprio sullo sfondo di tutto ciò Nietzsche nella *Gaia scienza* può affermare che la vita non l'ha deluso: «Di anno in anno la trovo piuttosto più vera, più desiderabile e più misteriosa, – da quel giorno in cui giunse a me il grande liberatore, quel pensiero che la vita possa essere un esperimento dell'uomo della conoscenza – e non un obbligo, non una sventura, non una truffa!»⁶⁴. La *saggezza tragica* è la massima realizzazione dello spirito come vita che taglia nella propria carne, della conoscenza come navigazione in mare aperto. Lungi dal costituire un'obiezione contro la vita, il *pathos* garantisce la struggente, sconcertante, entusiasmante sconfinatazza e profusione dell'esperienza. Nei dodici rintocchi della mezzanotte scanditi nel capitolo «Seconda canzone di danza» di *Così parlò Zarathustra* Nietzsche non si nasconde che il dolore del mondo è profondo; ma subito aggiunge: «Piacere – più profondo ancora di sofferenza»⁶⁵. E tale piacere «vuole profonda, profonda eternità!»⁶⁶.

⁶⁰ EH, KSA 6, p. 312.

⁶¹ GD, KSA 6, p. 75; EH, KSA 6, pp. 312-313.

⁶² «Le conclusioni sono pur consolazioni [*Folgerungen sind Tröstungen*]», scrive Nietzsche nella «Prefazione alla seconda edizione» della *Gaia scienza* (FW, KSA 3, p. 346).

⁶³ Sullo scetticismo in Nietzsche, cfr. L. Lupo, *Le colombe dello scettico. Riflessioni di Nietzsche sulla coscienza negli anni 1880-1888*, ETS, Pisa 2006; S. Busellato, *Nietzsche e lo scetticismo*, EUM, Macerata 2012.

⁶⁴ FW, § 324, KSA 3, pp. 552-553.

⁶⁵ Z, KSA 4, p. 286.

⁶⁶ *Ibid.*