

Luca Lupo

Dalla patobiografia alla genealogia. Salute e malattia nelle *Vorreden* nietzscheane del 1886

Abstract

In 1886, Nietzsche felt the need to exercise a retrospective look at the works he had written up to that point. Hence, the writing of a series of prefaces (Vorreden). They can be considered and read as a thematically unified textual body. Rereading them as a unified work allows us to recognise their value as an “auto-pathobiography”. In it, the concepts of health and illness occupy a central position that Nietzschean research has long been questioning. Nevertheless, in reflecting on health and illness, in the Vorreden, Nietzsche also prepares the fundamental epistemological move that will enable him to gradually and increasingly shift his speculative focus from the autoanalytical and biographical to the genealogical plane and authorise him to look at his main object of research, the moral phenomenon, as no other thinker had done before.

Keywords

Health, Sickness, Genealogy

Received: 02/09/2023

Approved: 22/10/2023

Editing by: Fabrizia Bandi

© 2023 The Author. Open Access published under the terms of the CC-BY-4.0.

luca.lupo@unical.it (Università della Calabria)

1. *Nachträglichkeit*

Nel 1886 Nietzsche avverte il bisogno di esercitare uno sguardo retrospettivo¹ sulle opere che aveva scritto fino a quel momento. Di qui la preparazione di una serie di prefazioni (*Vorreden*) che possono essere considerate e lette come un corpo testuale unitario dal punto di vista tematico². L'esercizio di tale sguardo costituisce una delle tappe fondamentali dell'evoluzione spirituale e del percorso filosofico di Nietzsche.

Nelle *Vorreden* del 1886, il lettore può osservare le fasi del processo, che si concluderà con *Ecce homo*, opera con la quale Nietzsche mostra di raggiungere una piena consapevolezza della sua posizione e della sua funzione nella storia del pensiero e della cultura occidentali e individua con chiarezza il punto di confluenza e giunzione tra la sua vicenda personale, il suo percorso biografico e intellettuale e la più vasta dimensione storica e genealogica in cui tale percorso si inscrive.

Questa consapevolezza è, di per sé, una circostanza eccezionale. Capita di rado infatti che nella storia del pensiero un filosofo la consegua e la esprima in maniera così esplicita e chiara. È raro, altresì, che tale consapevolezza circa la propria posizione nella storia del pensiero e, più in generale, della cultura, sia maturata ed espressa dallo stesso autore che la occupa e che a sancirla non sia una presa d'atto postuma da parte della tradizione interpretativa.

Il titolo della prima prefazione dedicata alla *Nascita della tragedia*, indica il taglio dello sguardo retrospettivo che caratterizzerà anche tutte le altre: "Tentativo di un'autocritica" (*Versuch einer Selbtskritik*); detto altresì, tentativo di una critica del Sé. Alla luce del contenuto delle prefazioni, la traduzione del termine *Versuch* con l'italiano "tentativo" forse non basta a dare conto in maniera adeguata dell'intenzione semantica di Nietzsche. *Versuch* rinvia infatti alla dimensione sperimentale. Si tratta di una sperimentazione definita come "critica", con tutte le implicazioni filosofiche e il carico simbolico di questo aggettivo che rinvia all'impegno di

¹ Per un'analisi esauriente di questo specifico atteggiamento epistemologico nietzscheano si rinvia a Brusotti 1992.

² Sulle prefazioni del 1886 si vedano, oltre a Brusotti, già menzionato, Mitchell 2013; Gillespie 2017; Silenzi 2020. Silenzi in particolare dedica il suo contributo specificamente a un'analisi psicofisiologica delle *Vorreden* e a genesi e significato di salute e malattia nell'ultima filosofia di Nietzsche. Rimando alla esaustività di questo testo per l'ampia contestualizzazione storiografica e la ricognizione della letteratura secondaria sul tema. M. Faustino ha dedicato un'analisi dettagliata alle *Vorreden* a MA I e MA II (Faustino 2017).

una riflessione radicale sull’oggetto della sperimentazione, in questo caso il Sé (*Selbst*) di Nietzsche attraverso le sue opere.

Sarebbe del tutto fuorviante ritenere che qui la preoccupazione di Nietzsche riguardi la sua angusta dimensione biografica, come Nietzsche chiarisce motteggiando su sé stesso: “— Ma lasciamolo andare, il signor Nietzsche: che ce ne importa se il signor Nietzsche è tornato in buona salute” (Vorrede-FW-§2)³. Qui Nietzsche ironizza sull’aspetto contingente di sé, il punto e lo snodo, l’effetto e la risultante dei movimenti e dei processi che egli stesso, in quanto osservatore, esplora e scandaglia e che sono il vero nucleo del suo interesse. Nietzsche riconosce sé stesso come parte di questi movimenti e processi e nel momento in cui realizza questo riconoscimento, la sua soggettività biografica dileguia; cade come un elemento puramente accidentale.

Il pathos della distanza⁴ che Nietzsche esercita su sé stesso si traduce nell’uso della terza persona con cui apre la prima prefazione dedicata alla *Nascita della tragedia*. Qui Nietzsche si descrive come “almanaccatore e amante di enigmi” (GT-Selbstkritik-1) al quale “è conferita” (zu *Theil ward*) “la paternità del libro” (GT-Selbstkritik-1), come se questo fatto non lo riguardasse personalmente; nonostante la domanda da cui il libro nasce sia “una domanda profondamente personale” (GT-Selbstkritik-1). Nietzsche percepisce e descrive sé stesso soltanto come veicolo attraverso il quale l’opera viene alla luce quale entità del tutto autonoma e separata dal suo autore. Si avverte come una tensione tra l’affermazione di un punto di vista soggettivo dell’osservazione e l’aspirazione all’oggettività espressa dall’uso della terza persona.

L’inizio della prefazione contiene e condensa in sé la specificità dello spazio speculativo in cui Nietzsche si muove, al crocevia tra biografia e storia, tra temporalità soggettiva e inscrizione di tale temporalità in un

³ Ove non diversamente specificato, per indicare i passi tratti dagli scritti di Nietzsche si farà qui riferimento alla versione digitale dell’edizione Colli-Montinari: F. Nietzsche, *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe* (e-KGWB), a cura di Paolo D’Iorio, Nietzsche Source, Paris 2009, www.nietzschesource.org/eKGWB. Le abbreviazioni utilizzate (ad esempio JGB-1; NF-1884, 27 [59]; BVN-1876, 565) si riferiscono a tutti gli scritti di Nietzsche pubblicati in questa edizione. Tali abbreviazioni combinate all’indirizzo Web permettono di consultare direttamente il testo tedesco corrispondente, ad esempio: www.nietzschesource.org/eKGWB/JGB-1. Tranne in casi – che verranno segnalati – in cui risulti modificata, la traduzione italiana dei testi è quella delle *Opere* di Friedrich Nietzsche (d’ora in avanti segnalata nel testo con la sigla OFN), Edizione italiana condotta sul testo critico originale stabilito da Giorgio Colli e Mazzino Montinari, 8 voll., Adelphi, Milano 1965.

⁴ Su questo peculiare e centrale filosofema nietzscheano si veda Piazzesi 2007.

divenire di cui è parte e che, allo stesso tempo, la eccede. Nietzsche descrive questo spazio in maniera quasi cinematografica, passando dal campo lungo al primo piano. A testimoniare della straordinarietà dell’ispirazione del libro e della sua importanza, Nietzsche chiama “il tempo in cui esso nacque” e “nonostante il quale esso nacque, il tempo emozionante della guerra franco-tedesca del 1871” (GT-Selbstkritik-1). L’orizzonte storico in cui nasce la sua opera appare distante dalla sua esperienza personale. Infatti, mentre la guerra infuria, l’autore del libro “se ne stava da qualche parte in un angolo delle Alpi, sprofondato nei pensieri e negli enigmi, per conseguenza molto preoccupato e insieme libero da preoccupazioni, e metteva in iscritto i suoi pensieri sui Greci [...]” (GT-Selbstkritik-1), finché, poco tempo dopo, la storia stessa non irrompe in questa serenità e Nietzsche si trova in prima persona nel cuore della guerra “sotto le mura di Metz” (GT-Selbstkritik-1). Quando poi “a Versailles si discuteva la pace” anche Nietzsche “riacquistò la pace con sé stesso” (GT-Selbstkritik-1).

2. *Ex tragoedia salus*

Da questa pace interiore scaturisce il momento creativo in cui l’autore “fissò in sé definitivamente la ‘nascita’ della tragedia dallo spirito della *musica*” (GT-Selbstkritik-1). Si tratta di una pace che matura mentre Nietzsche guarisce “lentamente da una malattia portata a casa dal campo” (GT-Selbstkritik-1).

La malattia precede il momento creativo che rappresenta la tappa di una convalescenza e il ritorno della salute. La malattia lo precede e ne è in qualche modo la condizione di possibilità, come la gravidanza e le doglie del parto lo sono per la nascita, secondo un’immagine che rappresenta un *topos* del canone occidentale, a cui Nietzsche non riesce a sottrarsi (cfr. Därmann 2015; Rm. 8, 19-22).

Il momento della malattia si presenta qui come una sorta di cerniera tra vita e storia, come il punto di innesto e di frizione in cui la prima entra dolorosamente in contatto con la seconda.

Si tratta di una esperienza vissuta che caratterizza ogni umano dalla nascita, cioè da quel momento in cui, come individuo, fa la sua comparsa nello spazio del tempo, e si trova iscritto anche nello spazio intersoggettivo che lo ha reso possibile. Da quel momento, la frizione tra vita e storia, tra individuo e comunità diventa una condizione permanente segnata da

continui movimenti di assestamento e, in diversa misura, da una continua tensione.

In questa prospettiva, il fenomeno dell'esistenza fa pensare all'interpretazione nietzscheana delle parole con cui Socrate in un punto di morte avrebbe voluto alludere al fatto che "la vita è una malattia" (FW 340).

Nietzsche si impegna a rimodulare la posizione che attribuisce a Socrate: non è la vita a essere una condizione di malattia, ma, semmai, è l'uomo a essere "l'animale malato" (GM III-13) che dovrebbe provvedere a curare sé stesso.

Resta comunque la centralità della condizione di malattia. Se così stanno le cose, se la malattia occupa una posizione così totalizzante, può restare dello spazio per qualcosa che le si opponga e che potrebbe essere chiamato "salute"? E quale può essere il suo posto (cfr. Wienand, Hermens 2019: 231)?

Per rispondere a queste domande occorre partire dal fatto che Nietzsche riconosce che "una questione fondamentale è il rapporto del Greco col dolore, il suo grado di sensibilità [...]" (GT-Selbstkritik-4). Lo spirito greco, che trova espressione nell'esperienza della tragedia e che la ispira, non nega la realtà del dolore come fatto costitutivo – di qui il pessimismo tragico – ma, allo stesso tempo, non cede al suo primato trascendentale e risponde al dolore assumendolo su di sé, facendolo proprio, trasfigurandolo.

La salute è presenza di una forza che permette di far fronte alla necessità – che del dolore è il veicolo –; a quella che anche Freud di lì a poco, richiamandosi alla *ananche* della tradizione tragica – e, in questo modo, sulla scia di Nietzsche, inscrivendosi in essa – avrebbe chiamato "*Not des Lebens*" (Freud 1915-1917: 511). Salute è altresì lo stato d'animo che deriva dalla coscienza psicofisica della presenza di questa forza: un senso di pienezza, di sovrabbondanza, di intenso piacere dell'esistenza. Questa forza ha a che fare con l'integrità, con la capacità da parte di un molteplice di organizzarsi in unità, di fare uno, di contemperare in sé e comporre gli elementi contrari e contraddittori che lo costituiscono; renderne possibile la coesistenza e incanalarli in direzione di un'attività creativa. D'altra parte, come ogni forza, la salute risponde a una logica economica, quantitativa ed è soggetta a fasi ascendenti e discendenti (Klossowski 2013). E tanto più è complesso il molteplice in cui tale forza è presente, quanto più tale molteplice si rivela fragile, delicato, soggetto a decadenza.

Nel corso del tempo, l'essenza tragica dello spirito greco, la sua capacità di non negare la necessità, di accettarla senza sottomettersi a essa e

senza soccombervi, va perdendo la sua integrità: di qui la comparsa del fenomeno del socratismo e, successivamente, del cristianesimo⁵.

Via via che queste due risposte dell'umano all'impatto con il mondo esterno realizzano l'identificazione senza resto, senza possibilità di risacca tra vita e malattia, finiscono per rappresentare manifestazioni sintomatiche dell'esperienza dell'esistenza come malattia: il socratismo risponde all'esperienza del mondo attraverso una pretesa di padronanza razionalizzante che si rivela illusoria e segna il passo nel momento decisivo – come insegnano le parole di Socrate in punto di morte –; il cristianesimo risponde invece attraverso la fuga nella “‘fede’ in un’altra ‘migliore’ vita” (GT-Selbstkritik-4) .

In entrambi i casi, ci si trova di fronte a forme di negazione del reale, a modi di dire di no al mondo, configurazioni del nichilismo al cui servizio lavora ogni forma di morale, nozione questa, che diventa il segno di riconoscimento, la cifra stessa del dire di no. A questi modi di dire no dissimilati dalla scienza e dalla fede, Nietzsche contrappone il dionisiaco come forma suprema del dire sì, della affermazione del vivente; suprema perché assommante, in grado di inglobare la vita nella sua interezza, comprensiva cioè del suo lato d'ombra. Si tratta di un dire sì che include paradossalmente anche un dire no; un dire sì che è, hegelianamente, negazione della negazione: dire no alla identificazione socratica tra vita e malattia.

Venire in chiaro del “valore dell'esistenza” rappresenta la preoccupazione principale di Nietzsche. La determinazione di tale valore passa attraverso l'indagine su salute e malattia.

⁵ E il conseguente dubbio di Nietzsche: “ebbene, non potrebbe essere proprio questo socratismo un segno di declino, di stanchezza, di malattia?” (Vorrede GT 1); “non potrebbe essere forse la vittoria dell'ottimismo, il predominio della razionalità, l'utilitarismo pratico e teorico, come la democrazia stessa, di cui esso è contemporaneo, — un sintomo di forza declinante, di vecchiaia approssimantesi, di affaticamento fisiologico, a dispetto di tutte le “idee moderne” e di tutti i pregiudizi del gusto democratico?” (Vorrede GT 4). Analogo interrogativo investe il cristianesimo che con la sua “assoluta volontà [...] di far valere soltanto valori morali, mi parve sempre la forma più pericolosa e sinistra di tutte le forme possibili di una “volontà di morte”, o almeno un segno di profondissima malattia, stanchezza, di malessere, esaurimento, impoverimento di vita; giacché di fronte alla morale (soprattutto cristiana, cioè alla morale assoluta) la vita deve avere costantemente e inevitabilmente torto, dato che la vita è qualcosa di essenzialmente immorale — e la vita deve infine, schiacciata sotto il peso del disprezzo e dell'eterno “no”, essere sentita come indegna di essere desiderata, come priva di valore in sé” (Vorrede GT 5).

3. Una “assoluta diversità di sguardo”

La *Vorrede a Umano, troppo umano* si apre sotto il segno di due elementi: il sospetto e la solitudine. Il sospetto rappresenta la costante dell’atteggiamento scientifico di Nietzsche di fronte a ogni fenomeno oggetto di ricerca, soprattutto morale.

Sul piano affettivo, il sospetto genera i “geli e le angosce della solitudine”, condizioni alle quali è condannato chiunque, come Nietzsche, sia affetto “da una assoluta diversità di sguardo” (*unbedingte Verschiedenheit des Blicks*) (MA-I-Vorrede-1).

Nietzsche descrive il suo atteggiamento epistemico, la sua “assoluta diversità di sguardo” come una sorta di condizione patologica a cui porre rimedio. Il sospetto porta con sé solitudine, la solitudine angoscia. Per trovare sollievo all’angoscia, Nietzsche cerca un riparo (*irgendwo unterzutreten suchte*) “in qualche venerazione o odio o scientificità o frivolezza o sciocchezza” (MA-I-Vorrede-1) e quando non riesce a trovarlo se lo inventa, lo crea procurandoselo “con artificio, aggiustandolo con falsificazioni e invenzioni poetiche” (MA-I-Vorrede-1)⁶. Come nel caso della *Nascita della tragedia*, anche qui si ripropone la creazione come antidoto alla malattia, come forma della salute. Questa volta non come risposta a una malattia del corpo, ma al proprio modo di vedere che Nietzsche descrive come una condizione costitutiva: sua, si diceva, come di chiunque sia affetto da una “assoluta diversità di sguardo”. Un’anomalia, dunque, che si colloca a livello della relazione tra interno ed esterno, tra mente e mondo; un disturbo della coscienza. Qui Nietzsche lascia intendere che si tratta di uno stato patologico in senso proprio quando dice che c’è qualcosa che sempre di nuovo gli è stata necessaria al massimo grado come cura e per ristabilirsi (*Was ich aber immer wieder am nöthigsten brauchte, zu meiner Kur und Selbst-Wiederherstellung*) (MA-I-Vorrede-1). Questa cura

Fu la fede (*Glaube*) di *non* essere solo a tal punto, dì *non vedere* da solo (*nicht dergestalt einzeln zu sein, einzeln zu sehn*) – un magico presentimento di affinità e di uguaglianza nel vedere e nel desiderare, un riposare nella confidenza dell’amicizia, una cecità a due senz’ombra di sospetto e senza punti interrogativi, un godimento dei primi piani, delle superficie, di ciò che è vicino, prossimo, di tutto ciò che ha colore, epidermide, apparisienza. (MA-I-Vorrede-1)

⁶ Sulla scientificità come una delle forme umane per arginare l’angoscia, cfr. Devereux 1967.

In precedenza, proprio negli anni in cui stava lavorando a *Umano, troppo umano I*, Nietzsche aveva immaginato sé stesso e si era definito, in un abbozzo di lettera a Richard e Cosima Wagner, come l'araldo solitario di un punto di vista nuovo che si lusingava “di aver pensato non come individuo ma come collettività (*nicht als Individuum sondern als Collektivum gedacht zu haben*)” provando “una stranissima sensazione di solitudine e di pluralità (*das sonderbarste Gefühl von Einsamkeit und Vielsamkeit*)”; un araldo che ha preceduto gli altri col suo cavallo, e non sa bene se la schiera dei cavalieri lo sta seguendo o se esiste ancora” (*Herold vorangeritten, <der> nicht genau weiss, ob die Ritterschaft ihm nachkommt oder ob sie noch existirt*) (eKGWB/BVN-1878, 676).

Ora, attraverso lo sguardo retrospettivo delle *Vorreden*, è come se Nietzsche riuscisse a vedere più consapevolmente in che modo, allora, avesse sciolto quel dubbio e lo stato d'animo che lo accompagnava. Lo aveva fatto conferendo una qualche consistenza, se non altro nella fantasia, come creazione poetica, a quella schiera di compagni immaginari.

Sembra che qui Nietzsche si trovi in una situazione paradossale in cui mostra tutta la sua fragilità: nell'esatto momento in cui egli rivendica la radicalità della sua posizione e il primato del sospetto e del disprezzo come atteggiamenti conoscitivi – sospetto e disprezzo a cui nessun valore tradizionale può sottrarsi – qualcosa lo trattiene sull'orlo dell'abisso della solitudine generata da quei suoi stessi atteggiamenti. Resiste un sentimento di fede⁷ che in qualche modo controbilancia lo scetticismo e che da esso non si lascia travolgere. Si tratta forse del riconoscimento del fatto che una solitudine assoluta è insopportabile e impossibile e che il bisogno dell'altro e il valore della sua presenza per noi non si può confutare; è una condizione inaggirabile: l'altro è necessario, fosse anche nella sua forma più fantasmatica. Se un altro non c'è, occorre immaginarlo, inventarlo, crearlo.

Se l'atto della creazione poetica si colloca dalla parte della cura e della salute non di meno questo accade anche per il prodotto della creazione:

Così dunque una volta, quando ne ebbi bisogno, mi inventai anche gli “spiriti liberi”, ai quali, col titolo di *Umano, troppo umano*, è dedicato questo libro melanconico coraggioso: di simili “spiriti liberi” non ce ne sono, non ce n'erano; ma allora, come ho detto, avevo bisogno della loro compagnia per tenermi di buonumore in mezzo a cose cattive (malattia, solitudine, lontananza, *acedia*, inattività): ne avevo bisogno come di bravi compagni e fantasmi, con cui si chiacchiera e si ride, quando di chiacchierare e ridere s'ha voglia, e che si mandano

⁷ Sul tema della fede in Nietzsche, cfr. tra gli altri, Ferraro 2017; Santini 2018.

al diavolo quando diventano noiosi, come per rifarmi della mancanza di amici. (MA-I-Vorrede-2)

L'amicizia⁸ è il valore che resiste al naufragio della tradizione provocato dallo scetticismo radicale. È quell'appiglio, quell'asse galleggiante a cui il naufrago si aggrappa dopo essere stato lui stesso a mandare in pezzi la nave. Sulla fede in questo fantasma, Nietzsche edifica la speranza che in futuro tale fantasma si incarni:

Che tali spiriti liberi *potranno* esserci un giorno, che la nostra Europa *avrà* tra i suoi figli di domani e di posdomani questi lieti e intrepidi compagni, corporei e tangibili e non solo, come nel mio caso, come ombre fantastiche prodotte dal giuoco di una mente solitaria: di ciò *io* vorrei essere l'ultimo a dubitare. Li vedo già *venire*, lentamente, lentamente; e farò magari qualcosa per affrettarne la venuta, se descriverò in anticipo tra quali vicende li *vedo* nascere e per quali vie li *vedo* venire? (*unter welchen Schicksalen ich sie entstehn, auf welchen Wegen ich sie kommen sehe? — —*) . . . (MA-I-Vorrede-2)

La “assoluta diversità di sguardo” comporta anche un aspetto “visionario”, profetico, che Nietzsche lascia intendere al lettore enfatizzando, con l’uso del corsivo, il suo atto di vedere⁹ proteso verso il futuro.

Sospeso tra passato e futuro, privo di interlocutori nel presente, Nietzsche non ha alternative: deve almeno immaginare gli amici. Gli amici sono la cura. Ma questi amici non ci sono ancora. Chi sono? I lettori del domani di Nietzsche che dunque sono i lettori del nostro oggi. I testi di Nietzsche sono messaggi rivolti a coloro che, nel presente, sono disposti non solo a leggerli ma a fare anche qualcosa a partire da essi. Che cosa fare è questione che tuttavia non riguarda più Nietzsche ma gli amici a cui si rivolge.

⁸ Per una ricognizione del concetto di amicizia in Nietzsche e sull’importanza dell’infuenza di Emerson nel costituirsi di tale concetto nel pensiero nietzscheano cfr. Zavatta 2008.

⁹ Nella traduzione italiana Sossio Giametta mostra di cogliere la straordinaria finezza stilistica di Nietzsche facendo la scelta di ripetere l’espressione “vedo” nonostante nell’originale “*sehe*” occorra una sola volta per entrambi i verbi che regge: “*entstehn*” e “*kommen*”.

4. Volontà di futuro

All'inizio della prefazione della *Nascita della tragedia*, Nietzsche aveva descritto il passaggio dal piano della storia a quello del singolo; al momento di introdurre *Umano, troppo umano* / la prospettiva viene rovesciata, e il movimento a cui assiste il lettore procede dal primo piano, che ritrae Nietzsche immerso in una solitudine in apparenza irrimediabile e patologicamente isolato dalla sua e nella sua diversità di sguardo, al campo lungo in cui l'avvenire è adombbrato all'insegna della intersoggettività e del progetto di costruzione di uno spazio politico.

La possibilità del futuro e di una piena salute trova la sua origine grazie a un momento che Nietzsche indica con l'espressione "grande svincolamento" (*grosse Loslösung*) (MA-I-Vorrede-3)¹⁰. Il grande svincolamento è un "evento decisivo" (*entscheidendes Ereigniss*) (MA-I-Vorrede-3) nel movimento di costituzione del soggetto¹¹.

Un umano fa il suo ingresso nel mondo, irrompe in esso sotto il segno della dipendenza. Dipendenza dalla sua famiglia, dalla comunità a cui appartiene, dal sistema di valori che guida l'una e l'altra. Si trova inscritto, quasi "incastonato come un insetto nell'ambra" (MA 208), in questi legami che, nel loro insieme, Nietzsche aveva indicato a partire da *Aurora* con la formula "eticità dei costumi" (*Sittlichkeit der Sitte*). Si trova avvinto in essi finché non accade qualcosa. Il grande svincolamento "giunge per simili incatenati improvviso, come una scossa di terremoto: la giovane anima viene d'un colpo scossa, strappata, divelta; essa stessa non capisce quel che accade. Un impulso e un'urgenza sorgono in essa e se ne impossessano imperiosamente; si svegliano in essa una volontà e un desiderio di andare avanti, dove che sia, a ogni costo; un'ardente, pericolosa curiosità verso un mondo ignoto serpeggia fiammeggiando in tutti i suoi sensi" (MA-I-Vorrede-3).

Se nella *Vorrede alla Nascita della tragedia* veniva messo a fuoco l'aspetto spaziale del punto di giunzione e di frizione tra soggettività biografica e tempo storico, qui sono descritti rispettivamente l'aspetto temporale e la fenomenologia psichica di ciò che accade a un umano a un certo punto della sua evoluzione e nel suo rapporto con ciò che lo

¹⁰ Accolgo la traduzione del termine proposta da Brusotti (1992), alternativa a quella presente nell'edizione Colli Montinari. Per un'analisi molto accurata delle *Vorreden* alle due parti di *Umano, troppo Umano*, cfr. Faustino (2017), che in portoghese rende "Loslösung" con "Libertação".

¹¹ Faustino (2017) ha giustamente sottolineato ed esplorato la relazione tra "grande svincolamento" e "grande salute".

precede. Non a caso Nietzsche non può fare a meno di usare il termine “anima” (*Seele*) – nonostante e, nello stesso tempo, in ragione della sua densità semantica dal punto di vista storico e metafisico – per indicare qui l’umano in trasformazione. Un’anima che si muove ma “non capisce quel che accade” (*sie selbst versteht nicht, was sich begiebt*) (MA-I-Vorrede-1); il che rimanda a una dimensione inconscia del processo in corso.

Nietzsche poi ricorre all’immagine sismica per enfatizzare la forma temporale puntuale, istantanea oltre che radicale e traumatica della trasformazione. Ma la forma temporale che caratterizza il fenomeno dello svincolamento ha una doppia articolazione: se da una parte esso si manifesta sotto il segno dell’irruzione improvvisa, dall’altra, la sua componente dinamica, pulsionale è orientata verso il futuro.

Il manifestarsi improvviso del bisogno di svincolamento, pur nellaicità ancora inconscia della sua direzione, rappresenta già di per sé “una vittoria” dell’anima del soggetto rispetto alle forze alle quali si contrappone: la tradizione e le sue forme istituzionali. Si tratta di una vittoria se si considera l’incommensurabilità delle forze in campo: da una parte l’intero che nella sua espressione diacronica (le generazioni precedenti, la tradizione) e sincronica (le istituzioni nel presente) ha generato l’individuo, dall’altra il singolo nella sua solitudine e nel suo isolamento. Di fronte a questa disparità di forze, eroica e tragica, non sorprende che Nietzsche osservi come “questo primo irrompere della forza, della volontà di auto-determinazione¹² di porre da sé dei valori, di questa volontà di volontà libera (*dieser erste Ausbruch von Kraft und Willen zur Selbstbestimmung, Selbst-Werthsetzung, dieser Wille zum freien Willen*)” sia “in pari tempo una malattia che può distruggere l’uomo” (MA-I-Vorrede-3) ma che, allo stesso tempo, in quanto “mezzo e amo di conoscenza” (MA-I-Vorrede-3) costituisce la condizione della sua salute.

5. L’eredità e il compito

Posta al crocevia tra (auto)biografia e genealogia la (esperienza della) malattia è legata al passaggio dalla tradizione al nuovo, come fenomeno/esperienza che occorre, si presenta in seguito al distacco o al tentativo di distacco dalla tradizione; distacco che non può non essere doloroso. La ferita, la lacerazione necessaria segna il cambiamento, la trasformazione in atto: il prezzo che si deve pagare per produrre il nuovo; il

¹² Qui la traduzione è modificata da me rispetto alla edizione italiana.

segno che indica e accompagna la riconfigurazione del “già stato” nel “non ancora”.

Nietzsche sperimenta in prima persona questo distacco che descriverà sviluppando il tema della “eticità dei costumi” (*Sittlichkeit der Sitte*) in *Aurora* (cfr. M-9), tema che sarà poi ripreso nella *Genealogia* (cfr. GM II-2).

Nella sua riflessione sull’eticità dei costumi (Cfr. Salanskis 2015, Lupo 2019), vera e proprio nucleo embrionale del discorso genealogico, Nietzsche descrive la lacerazione tra necessità del nuovo e presa in carico dell’eredità del passato. Da una parte infatti “non vogliamo tornare di nuovo indietro in ciò che ci pare superato e decrepito, in qualcosa di “non degno di fede”, si chiami esso Dio, verità, virtù, giustizia, amore del prossimo” (M-Vorrede-4), ma, d’altra parte, “ci sentiamo ancora imparentati con l’onestà e la devozione tedesca di millenni, sia pure come i suoi più problematici ed ultimi discendenti, noi immoralisti, noi senza Dio di oggi anzi addirittura in un certo senso come suoi eredi, come esecutori della sua intima volontà” coloro grazie ai quali si compie “l’autosoppressione della morale” (M-Vorrede-4).

Il percorso che conduce l’individuo dalla condizione di dipendenza alla conquista dell’autonomia, a “quella *matura* libertà dello spirito, che è tanto padronanza di sé quanto disciplina del cuore” (*Selbstbeherrschung und Zucht des Herzens*) (MA-I-Vorrede-4), è descritto in termini di passaggio da una condizione di malattia a una di salute. E, nel cammino verso la conquista della libertà dello spirito, la malattia si configura come una funzione della salute (MA-I-Vorrede-4). La malattia favorisce l’isolamento, “il deserto” che diventa una condizione sperimentale, come una palestra per lo sviluppo e il potenziamento della “padronanza di sé” e della “disciplina del cuore”. Lo iato tra la condizione di partenza e quella di arrivo è segnato da lunghi intervalli di convalescenza e da una “tenace volontà di salute, che spesso già osa vestirsi e travestirsi da salute” (MA-I-Vorrede-4).

Al termine del percorso che conduce dallo scatenarsi dello svincolamento alla salute, lo spirito libero giunge a consapevolezza del fatto che tutte le vicissitudini che ha attraversato costituivano le premesse per il riconoscimento di un compito: “La segreta potenza e necessità di questo compito agirà fra e nelle sue vicende particolari come un’inconsapevole gravidanza, molto tempo prima che egli si renda conto di questo compito e ne sappia il nome. La nostra destinazione dispone di noi, anche se non

la conosciamo ancora; è il futuro che dà la regola al nostro oggi" (MA-I-Vorrede-7)¹³.

Il riconoscimento di un compito personale, che costituisce la cifra, il carattere distintivo, il punto di individuazione di una specifica soggettività, è il momento conclusivo del percorso e il segno della ritrovata salute. Una salute che tuttavia ha un valore aggiunto rispetto a quella condizione che siano abituati a conoscere al termine di un periodo di malattia fisica. La grande salute è una salute in primo luogo di natura psichica ed etica dal momento che coincide con l'assunzione di un compito e dunque di un atto alla cui realizzazione partecipano tutte le forze creative di un soggetto, un "eccesso di forze plastiche, capaci di guarire a fondo, formare di nuovo, ricostituire" (MA-I-Vorrede-4). L'azione di tali forze rappresenta dunque il segno della sua presenza. La grande salute ingloba paradossalmente anche lo stato di malattia: è quella condizione grazie alla quale lo stato patologico è posto al servizio delle esigenze del soggetto che pertanto non si lascia piegare da esso¹⁴. Di più: la salute è tanto più grande quanto più grande è la condizione di malattia che le si contrappone e con la quale è costretta a misurarsi.

La genealogia determina il compito dell'individuo. Dal momento che il compito deriva dalla storia genealogica, il compito si configura come una eredità. La malattia perdura e manifesta la sua componente deteriore e distruttiva finché si resta ancorati al mero fatto dell'eredità, finché ci si pone in maniera reattiva e non attiva nei confronti di ciò che si è ereditato e si resta in una posizione risentita rispetto al passato. In ragione della sua enfasi sulla necessità di andare oltre il blocco mortifero che l'immobilismo

¹³ Su questo punto Nietzsche non riesce a staccarsi dalla matrice schopenhaueriana fornita nel saggio contenuto nei *Parerga* "Sull'apparente disegno intenzionale nel destino dell'individuo" (Cfr. Schopenhauer 1981).

¹⁴ Sul concetto di "grande salute" si rinvia a Brusotti (1992) e a Faustino (2014; 2017). Di particolare interesse per la finezza e l'originalità, la lettura di Marco Vozza (2003), trascurata dalla successiva letteratura sul tema che pure Vozza ha anticipato. È possibile riportare qui soltanto un piccolo saggio: "La grande salute non costituisce [...] soltanto il tratto distintivo degli argonauti dell'ideale, coloro che si accingono a trasvalutare ogni valore, bensì rappresenta anche una sorta di *mise en abîme* dell'intero pensiero nietzscheano, il modello che sovrintende alla sua peculiare logica: la grande salute, infatti, è di genere differente e superiore (secondo il parametro selettivo della vita ascendente) sia alla malattia sia alla salute intesa come condizioni date dell'esistenza, come circostanze acquisite della nostra identità biopatica, contingenze fisiologiche. Tuttavia essa non ne costituisce la sintesi, non rappresenta la conciliazione degli opposti tra loro contradditori attraverso la mediazione concettuale" (Vozza 2003: 239).

rispetto all'eredità comporta, Nietzsche si colloca idealmente sulla linea che da Goethe conduce a Freud, il quale riprende i versi faustiani: “Quel che dai padri tu hai ereditato, per possederlo conquistalo adesso!” (Goethe 2016, vv. 680-81; in Freud 1938: 634)¹⁵. Si tratta dunque di riconquistare ciò che si è ereditato. E qui si schiude e si gioca quello spazio di libertà in grado di avere ragione delle determinazioni coattive della storia; si apre uno spazio etico che si contrappone all'angustia disciplinante della normatività morale gregaria. La malattia è un passaggio obbligato in questa riconquista; è lo strumento che rende possibile la riconquista di ciò che si è ereditato.

6. *La malattia romantica*

Nella *Vorrede a Umano troppo umano I*, Nietzsche ha percorso retrospettivamente la propria evoluzione spirituale dalla posizione vincolata a quella di autodeterminazione. Ma questa mossa acquista per Nietzsche un valore aggiunto dal punto di vista scientifico se non si limita a essere qualcosa che riguarda soltanto la contingenza della sua vicenda personale: di qui la ricerca di un'oggettività “generalizzando il proprio caso”: “Com'è andata a me [...] deve andare a tutti quelli in cui un compito vuole incarnarsi e 'venire al mondo'" (MA-I-Vorrede-7).

In questa necessità di oggettivazione della propria posizione, nella collocazione della propria storia personale in uno scenario più ampio, è possibile riconoscere i segnali di un passaggio da una prospettiva biografica a una più ampia prospettiva genealogica.

La *Vorrede a Umano, troppo umano II* riflette sul senso delle appendici al primo volume dell'opera, *Opinioni e sentenze diverse e II viandante e la sua ombra* “come continuazione e raddoppiamento di una cura spirituale (*eine geistige Kur*), cioè dell'autotrattamento antiromantico (*antiromantische Selbstbehandlung*), quale il mio istinto, rimasto sano, si era da se stesso inventato, da se stesso prescritto, contro un temporaneo ammalarsi della forma più pericolosa di romanticismo”¹⁶ (MA-II-Vorrede-2).

Nietzsche considera le proprie opere come farmaci nella cornice di un'autoterapia dell'anima, come lineamenti di una “*dottrina della salute* che può essere raccomandata come *disciplina voluntatis* a nature più spirituali della generazione ora sorgente” (MA-II-Vorrede-2).

¹⁵ *Was du ererbt von deinen Vätern hast/ Erwirb es, um es zu besitzen.*

¹⁶ Sulla malattia romantica si veda Mitchell 2013.

Dunque, farmaci dell'anima predisposti contro una malattia che costituisce una minaccia di tipo spirituale ed etico. Malattia che non insidia solo Nietzsche e farmaci che, così come hanno dimostrato di essere efficaci per lui, possono funzionare anche per altri, anche in futuro.

Si consolida un'immagine della malattia come metafora per descrivere il processo attraverso il quale in linea di principio ogni individuo, non solo il "signor Nietzsche", diventa quello che è, passando faticosamente dalla condizione di semplice elemento passivo all'interno del sistema di cui è parte, che lo precede, lo trascende e lo eccede, a soggetto che si autodetermina, a individuo sovrano (cfr. Constancio 2014).

La malattia, dunque, come metafora del tempo della trasformazione soggettiva e della costellazione affettivo emotiva di esperienze vissute che riempiono tale tempo determinando un cambiamento di forma. Di qui la descrizione di sé stesso da parte di Nietzsche come di "un esperto nell'arte serpentina di cambiar la pelle"; un esperto che prende l'impegno di mostrare ad altri "come si fa" (MA-II-Vorrede-2). Colui che è in grado di assumere questo impegno è perché non si è limitato a subire la malattia come una fatalità ma l'ha commutata in un'esperienza trasformativa.

Tuttavia, nessun cambiamento di forma è privo di costi e può sottrarsi a esperienze dolorose, in questo caso, agli effetti dei sintomi di quella che Nietzsche chiama "la malattia romantica": "una mancanza di disciplina priva di virilità e incline alla fantasticheria (*Femininischen und Schwärmerisch-Zuchtlosen*)", "una tendenza alla menzogna idealistica e al rammollimento della coscienza morale (*idealistische Lügnerei und Gewissens-Verweichlichung*)" (MA-II-Vorrede-3)¹⁷. Sintomi che allontanano dal proprio compito, che impediscono di riconoscerlo e di assumerlo su di sé. Un compito del quale Nietzsche ribadisce l'origine inconscia ed enigmatica di "nascosto ed imperioso qualcosa, per cui a lungo non troviamo un nome, finché esso si rivela da ultimo come il nostro compito (*Jenes verborgene und herrische Etwas, für das wir lange keinen Namen haben, bis es sich endlich als unsre Aufgabe erweist*)" (MA-II-Vorrede-4). Nietzsche descrive il compito come "Questo tiranno che è dentro di noi" e che "si prende una terribile rivalsa per ogni tentativo che facciamo di evitarlo e di sfuggirgli, per ogni rinuncia prematura, per ogni nostro uguagliarci a coloro a cui non apparteniamo, per ogni attività quantunque pregevole, se essa ci storna dalla nostra cosa principale, anzi per ogni virtù stessa che voglia proteggerci contro la durezza della nostra responsabilità più peculiare" (MA-II-Vorrede-4).

¹⁷ Entrambe le traduzioni sono mie.

Il compito è, in primo luogo, qualcosa che ci accade; poi è anche qualcosa che si vuole e che allo stesso tempo non si vuole. Lo si vuole in quanto espressione della possibilità di autodeterminazione alternativa alla coazione e alla subordinazione ai condizionamenti della tradizione, dell'eticità dei costumi; dall'altra lo si rifugge perché la sua assunzione implica anche l'assunzione su di sé dell'eredità della tradizione a cui si appartiene; comporta la fatica del fare i conti con essa, con la necessità dei vincoli in cui ci irretisce. E in concomitanza con questa fatica "la malattia è ogni volta la risposta, quando vogliamo dubitare del nostro diritto al nostro compito; quando, in un punto qualsiasi, cominciamo a farci le cose troppo facili. Strano e terribile insieme! Sono i nostri alleviamenti, che dobbiamo scontare nel modo più duro!" (MA-II-Vorrede-4).

L'assunzione del compito è descritta come un diritto, ma si tratta di un diritto dal quale paradossalmente rifuggiamo, al punto che preferiamo ammalarci piuttosto che esercitarlo. Ci ammaliamo quando "cominciamo a farci le cose troppo facili" e dunque quando, nel momento stesso in cui non esercitiamo il diritto al nostro compito, ci sottraiamo anche al dovere di sottometterci ad esso, che è un dovere verso noi stessi, cioè verso la realizzazione della nostra autodeterminazione, della "padronanza di sé" e della "disciplina del cuore". Se la malattia si manifesta quando "cominciamo a farci le cose troppo facili" allora questo lascia pensare che la malattia sia anche una nostra scelta, e in questo caso particolare, una nostra scelta difensiva (cfr. Freud 2012: 71-2). Per questo, "se poi vogliamo tornare alla salute dobbiamo caricarci più pesantemente di quanto lo fossimo mai stati prima..." (MA-II-Vorrede-4).

Una volta di più appare che quello spazio che Nietzsche designa come patologico è anche lo spazio in cui è in gioco una riconfigurazione etica¹⁸.

Tra gli aspetti più deteriori della malattia romantica Nietzsche depreca e contrasta "la fondamentale tendenza antiscientifica di ogni pessimismo romantico ad interpretare e a gonfiare singole esperienze personali in giudizi generali, anzi in condanne universali" (MA-II-Vorrede-5). Qui Nietzsche sembra entrare in contraddizione rispetto a quanto sosteneva nella *Vorrede* precedente dedicata al primo volume di *Umano, troppo*

¹⁸ Nel presente contributo, uso il termine "etica" e l'aggettivo "etico/etica" per indicare ciò che riguarda la dimensione costitutiva e trascendentale dell'agire liberamente, e dell'atto libero, e il loro senso per un determinato soggetto, e cioè per ciascuno nella sua assoluta singolarità, indipendentemente dalla inscrizione di tale agire e di tale atto in un ordine e in un sistema di valori dato, in un sistema di regole e convenzioni storicamente determinato. Uso dunque questo termine in un senso extra-morale, e comunque non come sinonimo di "morale".

umano, in cui auspicava un'operazione essenzialmente analoga a quella che egli depreca nel romanticismo, ovvero, a generalizzare il proprio caso personale di sviluppo spirituale per farne una sorta di paradigma valido per altri (Cfr. Vorreden 1886 MA I, 7, inizio).

Tuttavia si tratta di una contraddizione apparente: laddove infatti la posizione romantica implica la generalizzazione di uno sterile indugiare narcisista sulla propria debolezza, di un ripiegamento autodistruttivo e decadente su sé stessi e sulla propria sofferenza, la posizione nietzscheana, al contrario, è orientata ad assumere su di sé tale sofferenza e a convertirla in una forza conoscitiva e creativa: è questo l'atteggiamento di fronte alla sofferenza di cui Nietzsche auspica la generalizzazione; un atteggiamento che richiama apertamente l'atteggiamento tragico dei greci. E se la prima generalizzazione è definita come antiscientifica, è sottinteso che, nella prospettiva di Nietzsche, non lo sia la seconda, dal momento che rappresenta il rovescio della precedente.

Alla confutazione della “menzogna romantica” Nietzsche fa seguire un rilancio della propria posizione e una ripresa del tema dell’apertura all’altro, al futuro, e all’altro del futuro:

Dovrebbe la mia vicenda — la storia di una malattia e di una guarigione, giacché essa mise capo a una guarigione — essere stata solo la mia personale vicenda? E proprio solo il *mio* “umano-troppo-umano”? Vorrei oggi credere il contrario; in me cresce sempre più la fiducia che i miei libri di pellegrinaggio non siano stati scritti solo per me, come fino a poco fa è sembrato. Posso ormai, dopo sei anni di crescente fiducia, rimetterli in viaggio per un esperimento? Posso porgerli particolarmente al cuore e all’orecchio di coloro che sono affetti da qualche “passato”, e a cui resta abbastanza spirito da soffrire ancora dello *spirito* del loro passato? Ma soprattutto li porgo a voi, che durate più fatica, a voi rari, più minacciati, più spirituali, più coraggiosi, a voi che dovete essere la coscienza (*Gewissen*) dell’anima moderna e che come tali dovete averne la scienza (*Wissen*), nei quali si raccoglie tutto ciò che oggi ci può essere di malattia, di veleno e di pericolo — di cui la sorte vuole che siate più malati di qualsiasi altro individuo, perché voi non siete “*solo* individui” ... la cui consolazione è di sapere, ahimè!, e di percorrere la via verso una *nuova* salute, verso una salute di domani e di posdomani, voi predestinati, voi vittoriosi, voi superatori del tempo, voi sanissimi, voi fortissimi, voi *buoni Europei*¹⁹! (MA-II-Vorrede-6)

L’altro a cui Nietzsche si rivolge ha finalmente un nome. La formulazione di questo nome rende particolarmente visibile e riconoscibile il punto di approdo politico delle meditazioni autobiografiche retrospettive di

¹⁹ Sul tema del “buon europeo” si vedano tra gli altri Brusotti 2004; Gori, Stellino 2016; Gentili 2017; nonché Crescenzi, Venturelli (in Gentili 2017).

Nietzsche; come anche l'urgenza e la speranza rinnovata che il suo discorso diventi un discorso condiviso e generativo, perché se così non fosse, finirebbe per rivelarsi come un'ennesima riproposizione proprio di quell'idealismo romantico di cui voleva essere la negazione. Nietzsche dimostra di essere pienamente consapevole di questo rischio quando esprime il timore che la sua vicenda resti solo la sua personale vicenda. Affinché la storia non prenda questa piega, occorre che quello che egli scrive non valga solo per lui.

Gli interlocutori a cui Nietzsche si rivolge escono dall'ombra in cui erano ancora avvolti nella *Vorrede* dedicata alla prima parte di *Umano, troppo umano*; appaiono come figure meno fantasmatiche e viene a delinearci il loro profilo. Si tratta di spiriti "affetti da qualche passato", che dunque devono fare ancora i conti con la loro storia e con i legami che essa comporta²⁰. Affetti dal passato e profondamente malati, in quanto collezionisti di "tutto ciò che oggi ci può essere di malattia, di veleno e di pericolo". Nietzsche li descrive come "più malati di qualsiasi altro individuo" perché non sono "solo individui" (MA-II-Vorrede-6).

Dunque la malattia ha a che fare con l'apertura della soggettività al mondo; con la sua permeabilità. Si è "più malati" nella misura in cui non si è solo individui, non si resta confinati nell'ambito ristretto della propria singolarità. Ed è possibile non limitarsi a essere individui solo se e solo quando il rapporto con il proprio passato diventa dinamico, di confronto; diventa attivo.

È esattamente in questo punto che Nietzsche mostra come il problema che gli sta a cuore non abbia a che fare con la biografia se non nella misura in cui la biografia è il prodotto di un processo e si inscrive in una prospettiva genealogica, in cui la storia è pensata in termini dinamici come combinazione reticolare di elementi in divenire.

Nietzsche pensa a lettori che gli somigliano molto. In essi la condizione di malattia raggiunge il parossismo a causa di un parossismo della loro sensibilità. Qui malattia diventa sinonimo di vulnerabilità, esposizione estrema, potenzialmente fatale agli stimoli: una condizione di pericolo ma anche una condizione sperimentale.

La malattia favorisce l'approccio sperimentale e pone le basi della sperimentazione nonostante l'esperimento vada "contro l'istinto del

²⁰ Evidentemente il richiamo è qui alla riflessione sulla malattia storica condotta da Nietzsche in HL. Sul concetto di malattia in Nietzsche a partire da questo testo e per una ricognizione più generale e molto dettagliata sull'uso dei concetti di salute e malattia in Nietzsche cfr. Boi 2022.

sofferente: in un senso elevato si potrebbe addirittura chiamarlo la prova della forza” (NF-1888,24[1]). Il fine più elevato sarebbe “fare della propria vita stessa un esperimento” dal momento che “solo questa è *libertà* dello spirito [...]” (NF-1888,24[1]).

È dunque la malattia a rendere possibile questa apertura della soggettività grazie al potenziamento e all’affinamento della sensibilità che essa produce: “una specie di amorevole riguardo e prudenza nel comprendere” (NF-1888,24[1]) che permette di sentire anche “le cose comuni come non comuni [...] il caso ordinario viene setacciato con un sublime setaccio e non sembra più uguale a sé stesso” (NF-1888,24[1]). Essere malati può diventare un energico stimolante che permette di “scoprire di nuovo la vita”, gustare tutte le cose buone, anche quelle piccole come raramente un altro le avrà gustate” (NF-1888,24[1]). Ma perché questo accada, perché si possa trasformare la malattia in una opportunità, occorre “l’essere fondamentalmente sani” (Cfr. NF-1888,24[1]).

Da questo essere fondamentalmente sani dipende la possibilità che i malati siano medici di sé stessi. Parimenti, se la malattia è condizione della salute occorre che i medici facciano esperienza su sé stessi della condizione di malattia per poter esercitare adeguatamente una funzione di cura.

Proprio in quanto “più malati di qualsiasi altro individuo” allora, i buoni europei sono i migliori candidati a essere quei medici filosofi (cfr. FW-Vorrede-2) in grado di assumere una posizione sperimentale in primo luogo per sé stessi e praticare la grande salute. La loro funzione appare del tutto contrapposta a quella del prete asceta descritto nella terza dissertazione della *Genealogia della morale*: da una parte, anche quest’ultimo “deve essere lui stesso malato” ma non in vista di un’autoterapia e di un superamento della propria condizione patologica: “deve essere fondamentalmente affine ai malati e ai tarati per comprenderli” (GM III-15). Ma comprenderli per manipolarli ed esercitare un controllo su di essi: “ha prima bisogno di ferire per poter essere medico” (GM III-15). Il fine del prete asceta allora non è usare la malattia per liberarsi, per generare salute, ma piuttosto per perpetuare in altri la condizione di malattia spiritualizzandola e amplificandone il potere distruttivo. La differenza tra il medico-filosofo e il prete asceta è una differenza di ordine etico-politico: il primo usa la sua esperienza patologica per produrre autonomia e insegnarla, il secondo per generare dipendenza in altri e intaccarne gli spazi di possibile autonomia, semmai ve ne fossero.

7. “*Non siamo ranocchi pensanti*”

La gaia scienza è l’ultimo punto su cui si posa “l’assoluta diversità” dello sguardo retrospettivo e autoanalitico di Nietzsche nelle *Vorreden* del 1886. La prefazione dedicata a quest’opera è anche il punto in cui Nietzsche dà conto di questa diversità di sguardo, la esamina dall’interno e ne mostra la funzione fondativa a livello epistemologico in direzione della svolta genealogica.

Anche *La gaia scienza* va inserita nella cornice di uno stato valetudinario (cfr. Klossowski 2013) del suo autore; in questo caso la convalescenza. Convalescenza sentita come un’ebbrezza, a richiamare lo spazio del dionisiaco che avevamo trovato all’inizio del percorso delle *Vorreden* e dell’interrogazione nietzscheana sul valore dell’esistenza presso i greci: il cerchio che si chiude.

“Per uno psicologo” scrive Nietzsche “poche questioni sono così allettanti come quelle che riguardano il rapporto di salute e filosofia, e nel caso che lui stesso si ammali, porta con sé, nella malattia, tutta la sua curiosità scientifica” (FW-Vorrede-2). Questa volta “la curiosità scientifica” conduce a indagare lo stesso osservatore dei fenomeni e dei processi attraverso salute e malattia utilizzate come intuizioni trascendentali aggiuntive, accanto alle intuizioni kantiane di spazio e tempo, per fare esperienza della realtà interiore ed esteriore (Lupo 2018: 120-1).

Nel corso di questa indagine, Nietzsche chiude i conti con la pretesa riduzionista – non importa se di marca idealista o positivista – di esercitare uno sguardo oggettivo e a proposito dei filosofi scrive:

Non siamo ranocchi pensanti, apparecchi per obiettivare e registrare, dai visceri congelati – noi dobbiamo generare costantemente i nostri pensieri dal nostro dolore e maternamente provvederli di tutto quel che abbiamo in noi di sangue, cuore, fuoco, piacere, passione, tormento, coscienza, destino, fatalità. Vivere – vuol dire per noi trasformare costantemente in luce e fiamma tutto quel che siamo, nonché tutto quel che ci riguarda; non *possiamo* affatto agire diversamente. E per quanto concerne la malattia: non saremmo forse quasi tentati di chiederci se di essa in generale possiamo fare a meno? (FW-Vorrede-3)

Si tratta di un passo decisivo verso la salute scientifica – non solo di Nietzsche, ma dell’intera comunità degli “uomini della conoscenza” di oggi e di domani – nel momento, questo, in cui, Nietzsche segna l’inizio della fine – una fine che dura a finire – della secolare immagine del ricercatore come un distaccato, disinteressato e neutrale osservatore di fenomeni, come se non fosse anch’esso fenomeno tra i fenomeni, con un corpo

vulnerabile, permeabile, attraversato da correnti e tensioni; malato: un corpo che non può non partecipare anch'esso alla ricerca.

Nietzsche anticipa così una mossa epistemologica che giungerà a maturazione solo nel XX secolo per esempio in ambito psicoanalitico ed etnoantropologico (cfr. Devereux 1967).

Malattia e salute sono stati che curvano ciò che rientra nel campo percettivo dell'osservatore che ne è affetto. E ne attraversano anche lo spazio psichico. Non solo lo sguardo esteriore, ma anche lo sguardo interiore è modificato inevitabilmente da questi trascendentali della percezione²¹.

“Dopo avere [...] compulso e sperimentato se stessi” scrive Nietzsche “si impara a riguardare con occhio più smaliziato tutto quanto fino a oggi è stato oggetto di riflessione filosofica; meglio di prima si indovinano le involontarie deviazioni, i vicoli laterali, i luoghi tranquilli, i solatii recessi del pensiero nei quali i pensatori sofferenti proprio in quanto sofferenti vengono condotti e sedotti; ormai si sa dove inconsciamente il corpo ammalato con i suoi bisogni preme lo spirito e lo incalza e lo lusinga [...]” Nietzsche si chiede “se non sia stata la malattia ciò che ha ispirato il filosofo” (FW-Vorrede-2).

²¹ Per Marco Vozza, nella “peculiare indagine” di quella che egli definisce la “tematica biopatica” in Nietzsche, “è attivo un modello generale di interpretazione che vorrei chiamare ‘ottica binoculare’ e che appare operante anche a proposito del rapporto tra arte e scienza e che presiede a molti altri aspetti del pensiero nietzscheano, tra i quali anche il rapporto tra apollineo e dionisiaco: in tal senso, Nietzsche si colloca in un duplice osservatorio da cui esercita la sua critica genealogica, la dissoluzione biochimica delle attitudini morali e metafisiche. Dapprima sottopone a critica l’immagine filistea della salute dal punto di vista della malattia, poiché il dolore è *il maestro del grande sospetto* e scardina ogni posizione acquisita; poi prende le distanze dalla malattia come espressione di vita declinante dal punto di vista di una salute di rango più elevato del mero sopravvivere, che ha sottomesso la malattia al proprio servizio, utilizzandone l’energia decostruttiva per liberare inedite risorse cognitive, estetiche e pragmatiche. La malattia diventa così la condizione trascendentale extrafilosofica di ogni pensiero critico o genealogico. Nietzsche osserva dunque ciò che è sano con l’occhio del malato e ciò che è malato con l’occhio del sano, ma la posta in palio di questo circolo ermeneutico è l’*effettiva salute*, quella salute che ‘non può fare a meno della malattia stessa come di un mezzo e amo di conoscenza’. Proprio perché disgrega la compattezza monolitica dell’io, la sua rigida travatura concettuale, rivelando una pluralità di passioni e affezioni, la malattia (o meglio: la pressione che un corpo ammalato esercita sullo spirito) diventa la precondizione di un pensiero della differenza che scardina ogni totalità precostituita e prelude alla *Umwertung*. Nella dialettica di salute e malattia – in cui gli incomprensibili si scambiano i reciproci attributi – è in gioco l’identità stessa della filosofia [...]” (Vozza 2003: 236-7).

La critica radicale dell’osservatore, del soggetto della ricerca passa attraverso il riconoscimento del primato del corpo, e del corpo malato, come realtà nella cui complessità irriducibile la pretesa dello sguardo oggettivo inciampa; una realtà alla cui anteriorità e invasività il filosofo si deve arrendere. L’osservatore è giocato dall’oggetto al quale si scopre soggetto e vincolato. Si tratta di riconoscere la dipendenza costitutiva in ragione della quale “non siamo liberi, noi filosofi, di stabilire una separazione tra anima e corpo, come fa il popolo; siamo ancora meno liberi di porre una distinzione tra anima e spirito” (FW-Vorrede-3). La consapevolezza del coinvolgimento dell’osservatore nei fenomeni e nei processi da cui è attraversato e che l’osservatore stesso è, oltre a dissolvere ogni pretesa di sguardo oggettivo, toglie legittimità alle classificazioni e alle distinzioni rassicuranti costruite per imbrigliare un reale che si sottrae alle semplificazioni arbitrarie e soltanto nominali: Nietzsche sa che dire “corpo” non è sufficiente a dare conto della realtà “corpo” (cfr. Lupo 2014). Dire “corpo” non è molto diverso e non è meno astratto del dire “anima”. Dell’incognita “corpo” veniamo a sapere grazie al modo in cui il corpo si fa sentire, attraverso il dolore, suo rappresentante resistente a ogni imbarazzante tentativo di confutazione logica, qualcosa che impedisce ogni oggettività pura alla radice:

Il grande dolore soltanto è l’estremo liberatore dello spirito²², in quanto esso è *il maestro del grande sospetto* che fa di ogni u una x, una vera e propria x, vale a dire la penultima lettera dell’alfabeto prima dell’ultima... Il grande dolore soltanto, quel lungo, lento dolore che vuole tempo, in cui, per così dire, veniamo bruciati come con legna verde, costringe noi filosofi a discendere nelle nostre ultime profondità e a sbarazzarci d’ogni fiducia, d’ogni bontà d’animo, d’ogni camuffamento, d’ogni mansuetudine, d’ogni via di mezzo, di tutto ciò in cui forse una volta riponemmo la nostra umanità. Dubito che un tale dolore ‘renda migliori’ — eppure so che esso ci scava nel profondo. (FW-Vorrede-3)

Solo dopo questa confutazione dell’imparzialità dell’osservatore, dopo l’autopsia praticata sul suo stesso corpo filosofico pulsante e vivente, Nietzsche può liquidare l’ingenuità epistemologica che guida ancora “i

²² Parallelamente e simmetricamente al caso dell’opposto atteggiamento di buon europeo e prete asceta di fronte alla malattia (cfr. *supra*, § 6), qui emerge anche a proposito del dolore, la differenza tra la funzione etica di quest’ultimo nella prospettiva nietzscheana che intende il dolore come “liberatore” dello spirito e la prospettiva della logica moralizzante e disciplinante della tradizione descritta nella *Genealogia della morale*, per cui il dolore è utilizzato come strumento di disciplinamento e sottomissione (cfr. GM II, 3).

genealogisti inglesi” e autorizzarsi, su basi del tutto diverse, a condurre un’indagine sulla genealogia della morale, dopo avere messo in chiaro, nelle *Vorreden*, i limiti e la prospettiva del punto di osservazione. In questa operazione, la funzione e l’uso delle nozioni di malattia e salute sono decisive.

Nel loro insieme le *Vorreden* costituiscono dunque un passaggio fondamentale per rendere possibile l’indagine genealogica e per fondarne la peculiare oggettività. Un’oggettività liberata dalla sua purezza fittizia. La nuova oggettività impura cui Nietzsche perviene, si basa sul fatto che l’osservatore non assume una posizione neutrale di fronte all’oggetto, dal momento che è consapevole di essere a propria volta portatore di costellazioni affettivo-emotive, patologiche e valetudinarie, fattori questi che non possono restare senza influenza sull’attività di ricerca condizionando sostanzialmente osservazione e interpretazione dell’oggetto, e dunque l’oggetto stesso. La pretesa neutralità appare tanto più subdolamente e ipocritamente moralistica quanto meno è possibile e vera.

Forse per la prima volta nella storia del pensiero, attraverso la propria autoanalisi, nelle *Vorreden* Nietzsche ha compiuto un’operazione di pulizia speculativa che gli permette di elevare la sua “assoluta diversità di sguardo”, con tutto ciò che essa comporta, a strumento con cui ora gli diventa possibile rendere ragione in maniera nuova dello sviluppo della storia della morale. La morale; ovvero: quel dispositivo patologizzante di disciplinamento e neutralizzazione della libertà dello spirito che si contrappone alla possibilità che ciascuno riconosca, assuma su di sé e persegua il proprio compito. Una morale continuamente impegnata a sabotare la capacità e le potenzialità dell’*eu prattein* dei soggetti e quindi la loro felicità (GM I-10).

Dopo aver contribuito così a condurre la morale alla propria autosoppressione attraverso il disvelamento della sua “*pudenda origo*” (NF 1885, 2[189]; cfr. Giacomelli 2015); dopo aver mostrato i limiti del soggetto della conoscenza, con la ricostruzione del suo percorso genealogico, il “signor Nietzsche” ha realizzato il proprio compito. Lo ha realizzato così radicalmente da produrre la propria dissoluzione come individuo non senza darne prima testimonianza in *Ecce Homo* (cfr. Lupo 2011). Qui la prospettiva biografica confluisce definitivamente in quella genealogica e con essa si fonde nell’“enigmatica” formula: “come mio padre sono già morto, come mia madre vivo ancora e invecchio” (EH-Weise-1).

Bibliografia

- Boi, L., *Undermining the current concept of health. Untimely meditations between physiology and aesthetics*, "Mutatis mutandis: Revista internacional de filosofia", n. 19 (2022), pp. 129-40.
- Brusotti, M., *Introduzione*, in F. Nietzsche, *Tentativo di autocritica. 1886-1887*, Genova, Il Melangolo, 1992, pp. 9-60.
- Brusotti, M., L'"oltreuomo", il "buon europeo", l'"oltreuropeo", in F. Totaro (a cura di), *Nietzsche e la provocazione del superuomo*, Roma, Carocci, 2004, pp. 29-43.
- Constancio, I., *Libertà e autonomia dell'individuo sovrano in Nietzsche: una lettura non-deflazionista*, in B. Giacomin, P. Gori, F. Grigenti (a cura di), *La Genealogia della morale. Letture e interpretazioni*, Pisa, ETS, 2015, pp. 125-52.
- Därmann, I., *Nietzsches Ästhetik des Schaffens im Zeichen von Schwangerschaft und "Erfindlichkeit"*, "Nietzsche-Studien", n. 44 (2015), pp. 127-32.
- Devereux, G., *From anxiety to method in the behavioral sciences*, The Hague - Paris, Mouton & Co., 1967.
- Faustino, M., *Da grande saúde. a transvaloração nietzschiana do conceito de saúde*, "Estudos Nietzsche", n. 2/5 (2014), pp. 257-86.
- Faustino, M., *Nietzsche's therapy of therapy*, "Nietzsche-Studien", n. 46 (2017), pp. 82-104.
- Faustino, M., A "grande libertação" e a doutrina nietzschiana da saúde: a "grande saúde" nos prefácios a "Humano, demasiado humano", "Estudos Nietzsche", n. 2/9 (2017), pp. 20-39.
- Ferraro, G., *A fé de Nietzsche. Crítica da metafísica e exercícios de subjectivação*, "Estudos Nietzsche", n. 2/8 (2017), pp. 40-60.
- Freud, S., *La questione dell'analisi laica. Conversazioni con un imparziale*, a cura di A. Sciacchitano, D. Radice, Milano - Udine, Mimesis, 2012.
- Freud, S., *Introduzione alla psicoanalisi (1915-17)*, in Id., *Opere*, a cura di C. Musatti, Torino, Bollati Boringhieri, 1976, pp. 191-614.
- Freud, S. *Compendio di psicoanalisi (1938)*, in Id., *Opere*, a cura di C. Musatti, Torino, Bollati Boringhieri, 1979, pp. 571-634.
- Gentili, C., (a cura di), *Alla ricerca dei "buoni Europei": riflessioni su Nietzsche*, Bologna, Pendragon, 2017.
- Giacomelli, A., *La bionda bestia e il prete. Considerazioni su GM I a partire dalle sue Lebensformen*, in B. Giacomin, P. Gori, F. Grigenti (a cura di), *La Genealogia della morale. Letture e interpretazioni*, Pisa, ETS, 2015, pp. 55-84.
- Gillespie, M.A., *Nietzsche final teaching*, Chicago - London, The University of Chicago Press, 2017.
- Goethe, J.W., *Faust I*, a cura di A. Sciacchitano, Sacile, Polimnia Digital Editions, 2016.
- Gori, P., Stellino, P., *Il buon europeo di Nietzsche oltre nichilismo e morale cristiana*, "Giornale critico della filosofia italiana", n. 1/12 (2016), pp. 98-124.

- Klossowski, P., *Nietzsche e il circolo vizioso*, Milano, Adelphi, 2013.
- Lupo, L., *Appena prima del buio. Le lettere di Nietzsche da Torino*, in G. Campioni, M. Segala, L. Pica Ciamarra (a cura di), *Goethe, Schopenhauer, Nietzsche. Omaggio a Sandro Barbera*, Pisa, ETS, 2011, pp. 463-72.
- Lupo, L., *Nietzsche e il "filo conduttore del corpo". "Was wir Leib nennen"*, in P. Colonello (a cura di), *Il soggetto riflesso. Itinerari del corpo e della mente*, Milano - Udine, Mimesis, 2014, pp. 105-122.
- Lupo, L., *Nietzsche al di là del risentimento*, in P. D'Iorio, M.C. Fornari, L. Lupo, C. Piazzesi (a cura di), *Prospettive. Omaggio a Giuliano Campioni*, Pisa, ETS, 2015, pp. 203-8.
- Lupo, L., "Ma ecco! Torino!" *Fisiologia del quotidiano nell'ultimo Nietzsche*, in I. Crispini, L. Lupo (a cura di), *Eтиche e filosofie della vita. Studi in onore di Giambattista Vaccaro*, Napoli, Guida, 2018, pp. 115-28.
- Lupo, L., "Diante da Lei" A "moralidade do costume" entre Nietzsche e Kant, "CADERNOS NIETZSCHE", n. 3/40 (2019), pp. 35-53.
- Mitchell, D., *How the free spirit became free. Sickness and romanticism in Nietzsche's 1886 prefaces*, "British journal for the history of philosophy", n. 21/5 (2013), pp. 946-66.
- Nietzsche, F., *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe* (e-KGWB), a cura di P. D'Iorio, Nietzsche Source, Paris, 2009, www.nietzschesource.org/eKGWB.
- Piazzesi, C., *Pathos der Distanz et transformation de l'expérience de soi chez le dernier Nietzsche*, "Nietzsche-Studien", n. 36 (2007), pp. 271-308.
- Salanskis, E., *Nietzsche et "la grande préhistoire de l'humanité": l'anthropologie d'Aurore comme renversement de perspective*, in C. Denat, P. Wotling, P. (ed.), *Aurore, tournant dans l'oeuvre de Nietzsche?*, Reims, Epure, 2015, pp. 135-61.
- Santini, C., "How we, too, are still pious": the status of truth and the irreducibility of faith in the work of Nietzsche, in A. Cimino, J. van der Heiden Gerrit (eds.), *Rethinking faith. Heidegger between Nietzsche and Wittgenstein*, New York, Bloomsbury Academic, pp. 65-82.
- Schopenhauer, A., *Parerga e Paralipomena*, 2 voll., Milano, Adelphi, 1981.
- Silenzio, M., *Eine psychophysiologische Lektüre der Vorreden von 1886/87. Genese und Bedeutung von "Krankheit" und "Gesundheit" in Nietzsches Spätphilosophie*, "Nietzsche-Studien", n. 49 (2020), pp. 1-20.
- Vozza, M., *La "grande salute" e l'ottica binoculare di Nietzsche*, in C. Gentili, V. Gerhardt, A. Venturelli (a cura di), *Nietzsche, Illuminismo, Modernità*, Firenze, Leo Olschki, 2003, pp. 225-40.
- Wienand, I., Hermens, J., *Nietzsche et le relativisme : la conception nietzschéenne de la santé*, in P. Stellino, O. Tinland (éd.), *Nietzsche et le relativisme*, Bruxelles, Édition Ousia, 2019, pp. 229-46.
- Zavatta, B., *Nietzsche and Emerson on friendship and its ethical-political implications*, in H.W. Siemens, V. Roodt (eds.), *Nietzsche, power and politics: rethinking Nietzsche's legacy for political thought*, Berlin-New York, De Gruyter, 2008, pp. 511-40.