

Alma Mater Studiorum – Università di Bologna

DOTTORATO DI RICERCA IN

*Filosofie della cultura*

Ciclo XXV

**Settore Concorsuale di afferenza: 11/C1 – FILOSOFIA TEORETICA**

**Settore Scientifico disciplinare: M-FIL/01 – FILOSOFIA TEORETICA**

La determinazione dell'esistenza: Nietzsche e Spinoza

**Presentata da: Maurizio Scandella**

**Coordinatore Dottorato**

**Relatore**

**Prof. Paolo Vincieri**

**Prof. Carlo Gentili**

**Esame finale anno 2013**

## RINGRAZIAMENTI

Vorrei ringraziare il professor Carlo Gentili per l'attenta disponibilità dimostratami quale *tutor* di questa ricerca ed il Collegio dei Docenti del dottorato in *Filosofie della cultura* dell'Università di Bologna, in particolar modo il coordinatore professor Paolo Vincieri, per averne reso possibile la realizzazione.

Al professor Patrick Wotling va il mio ringraziamento per la gentile accoglienza ricevuta durante il soggiorno di studio da me trascorso presso l'Université de Reims Champagne-Ardenne e per l'interesse dimostrato nei confronti di questa ricerca. Per la cortese ospitalità riservatami presso la Universität Innsbruck sono invece riconoscente nei confronti della professoressa Paola-Ludovika Coriando, che ringrazio anche per la disponibilità a valutare la tesi per l'ottenimento della menzione "*Doctor Europaeus*". Vorrei inoltre ringraziare il professor Lorenzo Vinciguerra dell'Université de Picardie per le preziose occasioni di dialogo sulla filosofia di Spinoza, nonché per l'attenzione con cui ha seguito lo sviluppo di questa ricerca e per l'essenziale contributo dato per il conferimento della menzione "*Doctor Europaeus*".

Sono grato al professor Carlo Sini ed alla professoressa Rossella Fabbrichesi dell'Università degli Studi di Milano per le opportunità di formazione ed arricchimento filosofico, per l'interesse costante mostrato nei confronti del mio lavoro e per i consigli ricevuti in questi anni di studio.

Un ringraziamento personale, infine, alla mia famiglia, per il sostegno ricevuto.

Berlino, 28 gennaio 2013

# INDICE

<i>Avvertenze e abbreviazioni</i> .....	6
Nietzsche - Spinoza	
<i>Introduzione</i> .....	7
Breve storia di un binomio teorico - Parte I - Parte II - Parte III - Parte IV	

## Parte I: Il confronto di Nietzsche con Spinoza

<i>1. Introduzione ad alcune fonti e letture di Nietzsche</i> .....	21
Gli anni della formazione - Il periodo di Basilea - La lettura di Kuno Fischer del 1881 - La lettura di Kuno Fischer del 1887 - Altre fonti degli anni Ottanta (Bourget)	
<i>2. "Antiteleologico, cioè spinoziano": Tracce della tradizione spinoziana nel progetto di Dissertation del 1868</i> .....	30
I pericoli della teleologia - La critica a Schopenhauer - L'incontro con la filosofia naturale di Goethe - Goethe tra Nietzsche e Spinoza	
<i>3. La filosofia come sintomo</i> .....	45
Il punto di vista estetico - Il punto di vista psico-fisiologico	
<i>4. Due citazioni occasionali</i> .....	50
Libertà dall'"al di là" - La potenza immaginata	
<i>5. Spinoza come grande del passato</i> .....	52
La cartolina a Overbeck - L'ironia di Teichmüller	
<i>6. L'ascetismo</i> .....	55
<i>7. Lo spirito di vendetta</i> .....	58
<i>8. Morale e natura</i> .....	60
Libertà, fini e male dal quaderno M III 1 a <i>La gaia scienza</i> - Spinoza e il pensiero moderno - L'infinito e l'eterno ritorno - Lo spinozismo tra morale e scienza - Spinoza e il nichilismo europeo - Lo spinozismo di Goethe	
<i>9. Egoismo e autoconservazione</i> .....	84
<i>Voregoismus</i> - Volontà di potenza e <i>conatus</i> - Il <i>morsus conscientiae</i> in <i>Genealogia della morale</i> - La definizione dell'affetto in Spinoza: genesi e significato - La deduzione degli affetti	
<i>10. Il razionalismo puro di Spinoza</i> .....	106
La sintesi di Kuno Fischer - Le comunità tra lotta e ragione (Roux vs. Spinoza) - La critica della conoscenza pura in <i>La gaia scienza</i> - Il socratismo di Spinoza - Dio come oggetto stabile della conoscenza razionale	

Parte II: L'empietà della verità filosofica.  
A partire dal *Trattato teologico-politico* e da *L'Anticristo*

1. <i>Filosofia e teologia</i> .....	137
In fila dall'arconte - Pietà e verità - Van Velthuysen e l'ateismo di Spinoza - La frode cristiana	
2. <i>Verità e critica</i> .....	145
Tutto è vero - Vera filosofia e vera religione - Cos'è la verità? - Cassirer: religione e storia in Spinoza - Lo "spirito di Dio": studio del significato	
3. <i>Gli idoli della pietas</i> .....	158
Un mutamento della coscienza europea - La morte del Dio della teologia - Cinque negazioni	

Parte III: Spinoza. La determinazione universale

1. <i>Etica I: Causa sui</i> .....	166
Causa di sé, cioè di infinite cose - Causa libera, cioè determinata - La causalità cosale - Serie e relazione causale - L'obiezione di Kuno Fischer - L'obiezione di Nietzsche	
2. <i>Etica II: La composizione delle idee e dei corpi</i> .....	180
La determinazione mentale e corporea - L'attitudine a fare e a conoscere - Che cos'è l'uomo? - Lo scambio intercorporeo - L'esteriorità della mente - Nietzsche, Spinoza e il pensiero trascendentale - Immaginazione e memoria - Genesi della conoscenza inadeguata - Tre modi di conoscere - Genesi della conoscenza adeguata	
3. <i>Etica III: La determinazione del conatus</i> .....	196
La pulsione causale - Nietzsche, Spinoza e l'eziologia della morte - Affetti e immaginazione	
4. <i>Etica IV: La schiavitù conoscitiva</i> .....	203
La conoscenza come affetto - La comunità causale - Ragioni e passioni - Determinati alla verità	
5. <i>Etica V: L'indefinitudine esistenziale</i> .....	212
L'eternità delle menti e dei corpi - Ciò che resta dell'individuo - L'essenza individuale - La determinazione eterna - Interpreti di verità	
6. <i>Riepilogo: Il Trattato politico</i> .....	220
Il diritto causale - L'individuo comune - La pace totale	

Parte IV: "Un sano concetto di causa ed effetto".  
Scienza e rappresentazione in Nietzsche

1. <i>La scienza come problema: Delle prime e ultime cose</i> .....	228
Imparare dalle scienze - Necessità dell'errore - Le conseguenze della verità	
2. <i>La causalità immaginaria del costume: Aurora</i> .....	237
Obbedienza e ragione - Figure dell'interpretazione	

3. <i>Dalla rappresentazione alla volontà di potenza tra La gaia scienza e Così parlò Zarathustra</i> .....	242
Il circolo della filosofia genetica - L'eterno ritorno e la verità della scienza - <i>Adequatio</i> e <i>Wille zur Macht</i>	
4. <i>Tentativo d'interpretazione: Al di là del bene e del male</i> .....	250
Un'ipotesi rigorosa - La verità come convinzione morale	
5. <i>Conoscenza e crudeltà: Genealogia della morale</i> .....	256
La regolarizzazione dell'uomo e del mondo - Giustificazione della negazione - La crudeltà filosofica - L'autocritica della verità	
6. <i>Le cause e il fato: Dei quattro grandi errori</i> .....	265
Inconsistenza del <i>Sollen</i> - Causa e volontà - Assimilazione interpretativa dell'ignoto - Frammenti di fato	
7. <i>Riepilogo: Contro il determinismo</i> .....	270
Necessità dell'accadere - Creare verità - La proiezione del significato - Verità e potenza	
<i>Nota conclusiva</i> .....	277
<i>Appendice: La sezione su Spinoza del frammento 7[4] (1887)</i> .....	279
<i>Bibliografia</i> .....	284
Testi di Nietzsche - Testi di Spinoza - Letture di Nietzsche - Studi su Nietzsche e Spinoza - Studi su Nietzsche - Studi su Spinoza - Altri testi citati	

## AVVERTENZE E ABBREVIAZIONI

L'edizione critica di riferimento per le opere e le lettere di Nietzsche è quella curata da Giorgio Colli e Mazzino Montinari (1967-). Per quanto riguarda Spinoza, invece, alla classica edizione Gebhardt (1925) si sta gradualmente sostituendo la nuova edizione critica curata da Pierre-François Moreau (1999-). L'edizione adottata in questo studio è quella curata da Filippo Mignini (2007), che rappresenta lo strumento più aggiornato disponibile al lettore italiano.

Le parti dell'*Etica* sono indicate con il titolo abbreviato (*De Deo, De mente, De affectibus, De servitute, De libertate*). Dato che la complessa struttura dell'opera spinoziana richiede l'utilizzo di ulteriori abbreviazioni per orientarvisi, si è preferito ridurre invece l'uso di formule abbreviate in riferimento a Nietzsche, limitandosi alle più generali.

### NIETZSCHE

- KGW *Werke: Kritische Gesamtausgabe*, a cura di G. Colli e M. Montinari, De Gruyter, Berlin-New York 1967-;  
KSA *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*, a cura di G. Colli e M. Montinari, De Gruyter, Berlin-New York 1988²;  
KGB *Briefwechsel: Kritische Gesamtausgabe*, a cura di G. Colli e M. Montinari, De Gruyter, Berlin-New York 1975-;  
OFN *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1964-;  
EFN *Epistolario di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1976-.

### SPINOZA

<i>app.</i>	Appendice;	<i>expl.</i>	Spiegazione;
<i>aff. def.</i>	Definizione degli affetti;	<i>lem.</i>	Lemma;
<i>ax.</i>	Assioma;	<i>prop.</i>	Proposizione;
<i>chor.</i>	Corollario;	<i>post.</i>	Postulato;
<i>dem.</i>	Dimostrazione;	<i>praef.</i>	Prefazione;
<i>def.</i>	Definizione;	<i>schol.</i>	Scolio.

# INTRODUZIONE

## BREVE STORIA DI UN BINOMIO TEORICO

Per coloro che frequentano studi filosofici, non è inusuale imbattersi nel binomio Nietzsche-Spinoza, che si è affermato negli anni come un *tòpos* ricorrente, diffuso non solo nell'ambito specialistico relativo ai due autori, ma richiamato anche – seppur spesso per veloci accenni – nel più generale dibattito filosofico. Identificare con precisione il momento e le circostanze in cui un “luogo comune” entra nella storia del pensiero non è mai semplice; nel caso del binomio Nietzsche-Spinoza è nondimeno possibile indicare le coordinate in cui esso si definisce più distintamente ed assume maggior risonanza. Ciò accade nella seconda metà degli anni Sessanta del Novecento, in modo particolare in Francia:

Pour un philosophe de ma génération, le rapport Spinoza-Nietzsche fait partie des passages obligés de l'histoire de la philosophie. Ce fut, pendant dix ou vingt ans, comme la voie royale de la modernité. Il y avait d'un côté la trinité des « maîtres du soupçon » – Marx, Nietzsche, Freud – et, de l'autre (ou plutôt du même, mais en amont), fortement marquée par Gilles Deleuze ou Clément Rosset, la filiation Lucrèce-Spinoza-Nietzsche, laquelle traversait souterrainement l'histoire de la philosophie et maintenait, contre les arrières-mondes de l'idéalisme ou de la superstition, les exigences toniques d'une pensée de l'immanence, de l'affirmation et de la joie. Disons-le tout de suite : cette trinité comme cette filiation me paraissent toujours correspondre à quelque chose de réel, et mon but n'est pas d'en nier totalement le bien-fondé<sup>1</sup>.

Per avere un'idea più precisa dell'atmosfera in cui prende corpo l'idea di una connessione tra Nietzsche e Spinoza, affianchiamo alla testimonianza di André Comte-Sponville quella di André Tosel:

Les commentateurs les plus philosophes eux, avec Deleuze, n'hésitaient pas à faire de Spinoza le héraut d'une pensée aussi radicale que celle de Nietzsche. Nous étions alors dans l'effervescence des années soixante. [...] Le recours à un Nietzsche lu sans l'ombre du nihilisme projetée sur lui par Heidegger et le retour à un Marx épuré de la téléologie encore hégélienne de l'histoire, tel fut le milieu nouveau qui supporta les lectures de Spinoza<sup>2</sup>.

È dunque in un clima di critica e di contestazione – anche nei confronti dell'ortodossia marxista – che matura l'accostamento di Nietzsche e Spinoza. Si assiste inoltre, a partire da quegli anni, ad una rinascita degli studi su entrambi gli autori, che dà luogo ad un nuovo corso nella storia della loro ricezione. Tra gli eventi che segnano l'avvio della *Nietzsche-Renaissance*, basti ricordare la pubblicazione dei due volumi del *Nietzsche* di Heidegger (1961), di *Nietzsche e la filosofia* di Deleuze (1962) e dell'edizione Colli-Montinari (dal 1964). Per quanto riguarda invece la *Spinoza-Renaissance*, tra

---

<sup>1</sup> A. COMTE-SPONVILLE, *Nietzsche et Spinoza*, in D. BOUREL, J. LE RIDER (a cura di), *De Sils-Maria à Jerusalem. Nietzsche et le judaïsme. Le intellectuels juifs et Nietzsche*, Cerf, Paris 1991, p. 47.

<sup>2</sup> A. TOSEL, *Quel devenir pour Spinoza? Rationalité et finitude*, in L. VINCIGUERRA (a cura di), *Quel avenir pour Spinoza? Enquête sur les spinozismes à venir*, Kimé, Paris 2001, p. 54.

il 1968 e il 1969 appaiono le fondamentali monografie di Gueroult, Matheron e Deleuze<sup>3</sup>. Tra i prodotti di questa “effervescenza” interpretativa vi è anche l’idea che sussista una qualche vicinanza tra il “nuovo Nietzsche” e il “nuovo Spinoza”<sup>4</sup>. Tale idea rappresenta in sé stessa anche un tentativo di smarcarsi della lettura heideggeriana della storia della metafisica, che ricostruisce la modernità sull’asse “soggettivistico” Cartesio-Nietzsche<sup>5</sup>.

Il filosofo che partecipa di entrambe le “rinascite” è anche quello che afferma con maggior convinzione l’opportunità di collegare i due autori: Gilles Deleuze. A tutt’oggi un certo numero degli studi sul tema “Nietzsche e Spinoza” mostrano un’ispirazione “deleuziana” e non sembra scorretto affermare che al filosofo francese vada assegnata la maggiore paternità di tale binomio. Un altro pensatore che, pur appartenendo ad una generazione precedente, lavora in quegli anni sul tema è Karl Löwith, che nel 1967 pubblica *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*. In tale testo Spinoza e Nietzsche appaiono uniti – anche in una prospettiva antiheideggeriana – dal tentativo di elaborare un pensiero non creazionista in grado di raccogliere l’eredità della concezione greca della *physis*, in contrapposizione alla svalutazione del mondo propria dell’antropoteologia cristiana e delle sue sopravvivenze idealistiche nella modernità (ivi compresa la filosofia cartesiana).

Nonostante diventi un *tòpos* ricorrente, l’idea di un’affinità tra Nietzsche e Spinoza mantiene perlopiù tratti piuttosto confusi: significativo è, a questo proposito, il fatto che lo stesso Deleuze non vi abbia mai dedicato un’indagine specifica<sup>6</sup>. Gli interventi sul tema sono in effetti, ad oggi, abbastanza numerosi – più di quanti normalmente si creda<sup>7</sup> –, a conferma del fascino da esso

---

<sup>3</sup> Si veda in proposito il ricordo dello stesso Matheron in “A propos de Spinoza”, *Entretien avec Alexandre Matheron, par Pierre-François Moreau et Laurent Bove*, in «Multitudes», n. 3, 2000, pp. 169-200 [trad. it di F. Del Lucchese, *Su Spinoza: Intervista con Pierre-François Moreau e Laurent Bove*, in A. MATHERON, *Scritti su Spinoza*, Ghibli, Milano 2009].

<sup>4</sup> Il riferimento è al titolo di due volumi collettanei volti a presentare al pubblico anglo-americano le “nuove” interpretazioni continentali di Nietzsche e Spinoza (cfr. D.B. ALLISON (a cura di), *The New Nietzsche: Contemporary Styles of Interpretation*, Dell, New York 1977 e W. MONTAG, T. STOLZE (a cura di), *The New Spinoza*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1997).

<sup>5</sup> Sulla (per certi aspetti necessaria) assenza di Spinoza nella ricostruzione heideggeriana cfr. É. BALIBAR, *Heidegger et Spinoza*, in O. BLOCH (a cura di), *Spinoza au XX siècle*, PUF, Paris 1993 [trad. it. *Heidegger e Spinoza*, in ID., *Spinoza: il transindividuale*, a cura di L. Di Martino e L. Pinzolo, Ghibli, Milano 2002]. Massimiliano Biscuso svolge una considerazione analoga relativamente allo stesso Nietzsche (e anche contro Nietzsche, per il quale Spinoza è un metafisico): «Nel riconsiderare la storia della filosofia dopo Nietzsche, si incontrano dei pensatori che non possono essere semplicisticamente definiti metafisici, intendendo per metafisica quel pensiero che suppone la realtà composta da due regioni ontologiche di differente dignità, proprio perché si oppongono a quel carattere dualista che per Nietzsche caratterizza la filosofia postsocratica» (M. BISCUSO, *Spinoza e Nietzsche in un recente libro di W.S. Wurzer*, in «Il Cannocchiale», n. 3, 1978, pp. 27-32, p. 27).

<sup>6</sup> Vari studi hanno poi ricostruito il significato dell’“identità” Nietzsche-Spinoza per Deleuze. Philippe Zaoui identifica quattro aspetti fondamentali: «D’abord apprendre à aimer la seule unité immanente du vivant multiple (Dieu chez Spinoza, Dionysos chez Nietzsche) ; ensuite apprendre à n’aimer cette unité qu’à travers les singularités et les différences qui la peuplent ; ensuite encore, penser ces singularités à travers leur temps propre – l’*intempstif* ; enfin extraire de cette temporalité spéciale une véritable puissance critique et libératrice» (P. ZAOUÏ, *La “grande identité” Nietzsche-Spinoza, quelle identité?*, in «Philosophie», n. 47, 1995, pp. 64-84, pp. 69-70). Cfr. anche U. FADINI, *L’“identità Spinoza-Nietzsche”: movimenti filosofici in Deleuze*, in «Fenomenologia e società», n. 16/2, 1993, pp. 65-82 e, in una prospettiva critica, J. REHMANN, *Postmoderner Links-Nietzscheanismus. Deleuze & Foucault: eine Dekonstruktion*, Argument, Hamburg 2004 [trad. it. di S.G. Azzarà, *I nietzscheani di sinistra. Deleuze, Foucault e il postmodernismo: una decostruzione*, Odradek, Roma 2009, pp. 63-70 (“Spinoza e Nietzsche: lo scambio tra capacità di agire (*Handlungsmacht*) e potere/dominio (*Herrschaftmacht*)”).

<sup>7</sup> Le bibliografie sul tema di rado superano la decina di titoli; quella qui raccolta ne presenta più di 60. Per una presentazione dei pochi studi della prima metà del Novecento cfr. W.S. WURZER, *Nietzsche und Spinoza*, Hain,



esercitato; nondimeno Hans-Gerd von Seggern ha di recente potuto affermare, non a torto, che il legame di Nietzsche con Spinoza è stato più postulato che documentato<sup>8</sup>. Il giudizio è giustificato dalla qualità di molti degli studi sinora apparsi, che, come ha notato Massimiliano Biscuso, sono spesso di «modesto livello»<sup>9</sup>. Si tratta, con alcune eccezioni, di lavori generalmente piuttosto brevi e che raramente tengono in sufficiente considerazione gli studi già apparsi, manifestando quindi una certa tendenza alla ripetitività. Spesso sono presentate le menzioni nietzschiane di Spinoza, tentando una loro sistematizzazione ed arrivando alla poco significativa conclusione che esse mostrano un atteggiamento “ambiguo”, teso tra l’elogio e la critica. In altri casi si assiste ad una comparazione tematica tra le filosofie di Nietzsche e Spinoza, che appaiono però sintetizzate in modo poco approfondito o in accordo a schemi interpretativi non più attuali. Una certa resistenza ad affrontare la tematica in modo più circostanziato è testimoniata anche dalla scarsità di monografie, in particolare nell’ambito della storiografica filosofica: rimane a tutt’oggi pressoché solitario il fondamentale *Nietzsche und Spinoza* di William Stefan Wurzer del 1975, che richiede nondimeno un’integrazione e una revisione<sup>10</sup>.

## PARTE I

La prima parte di questa ricerca intende dare un contributo per il superamento della carenza storiografica rilevata. In essa vengono discusse le riflessioni che Nietzsche dedica a Spinoza, considerando le fonti più significative da lui utilizzate e la posizione che le menzioni del filosofo olandese ricoprono nel quadro generale del pensiero nietzschiano, considerato nel suo sviluppo. L’esito di tale analisi è per certi aspetti negativo: non sembra corretto parlare in senso forte di un influsso di Spinoza su Nietzsche. Il confronto con differenti aspetti dello spinozismo rappresenta in vari momenti uno stimolo per la riconsiderazione o l’arricchimento di alcuni nuclei teorici della filosofia nietzschiana, ma non ne modifica in modo essenziale i fondamentali<sup>11</sup>.

---

Meisenheim a.G. 1975, pp. 1-6. Aggiungiamo solo C. ANDLER, *Nietzsche et ses dernières études sur l’histoire de la civilisation*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», n. 35/2, 1928, pp. 161-191, in particolare pp. 162-166 (“Spinoza”).

<sup>8</sup> Cfr. H.-G. VON SEGGERN, “Spinoza, Baruch de”, in C. NIEMEYER (a cura di), *Nietzsche-Lexikon*, WBG, Darmstadt 2009, p. 332.

<sup>9</sup> M. BISCUSO, *Chaos sive natura: l’incontro di Nietzsche con la filosofia di Spinoza*, in «Quaderni Materialisti», n. 5, 2006, pp. 121-148, p. 121 n. 3.

<sup>10</sup> Non apporta nuovi elementi G. TURCO LIVERI, *Nietzsche e Spinoza: ricostruzione filosofico-storica di un “incontro” impossibile*, Armando, Roma 2003, che presenta invece, sotto il profilo storiografico, alcune lacune ed imprecisioni (la più vistosa delle quali è la datazione degli aforismi del quinto libro di *La gaia scienza* al 1882), nonché una lettura marxista-ortodossa “semplicistica” e “riduttiva” (cfr. la recensione in J.P.S. VILAS BÓAS, *Nietzsches Auseinandersetzung mit Spinoza: drei Neuerscheinungen*, in «Nietzsche-Studien», n. 41, 2012, pp. 447-455, pp. 448-450). Non affrontano invece questioni storiografiche F. SPINDLER, *Philosophie de la puissance et détermination de l’homme chez Spinoza et chez Nietzsche*, Glänta, Göteborg 2005 e F. LODOLI, *Spinoza e Nietzsche: della potenza e le sue determinazioni*, Ombre corte, Verona 2012, entrambi d’ispirazione “deleuziana”. Fredrika Spindler sviluppa interessanti spunti teorici a partire da un confronto tra Nietzsche e Spinoza sui temi della condizione umana, della temporalità e della conoscenza; al testo di Federico Lodoli avrebbe forse giovato l’istituzione di un maggior dialogo tra le due filosofie, la cui giustapposizione confluisce solo parzialmente in un discorso organico.

<sup>11</sup> Appare equilibrato il giudizio di Pierre-François Moreau: «On ne peut [...] parler d’influence au sens propre: la pensée de Nietzsche est déjà développée quand il rencontre Spinoza. [...] Mais il est vrai qu’il y a chez l’un et l’autre un rejet de

Va inoltre abbandonata l'idea che tale confronto sia costante e continuo: a seconda dei contesti (ossia delle letture, degli interessi di ricerca, dei concetti sui quali lavora), ciò che "Spinoza" significa per Nietzsche può mutare anche in modo consistente. È possibile nondimeno indicare alcune linee-guida o tematiche ricorrenti del confronto di Nietzsche con Spinoza, senza implicare che esse siano necessariamente coerenti al loro interno, né tra di loro. Gli appunti di Nietzsche su Spinoza vengono perciò presentati secondo un criterio tematico-cronologico, che consente di organizzare il materiale senza conferirgli un'unità che non gli è propria. Precedono l'esposizione una panoramica delle fonti ed un'ipotesi sulla presenza di tracce dello spinozismo nella formazione nietzschiana.

È possibile organizzare il quadro delle fonti di Nietzsche su Spinoza secondo tre categorie principali. La prima coinvolge la ricezione della filosofia spinoziana da parte della storiografia filosofica posthegeliana, a seguito della quale essa entra nel dibattito filosofico tedesco della seconda metà del XIX secolo. Ad essa sono da riferire la più parte delle menzioni nietzschiane di Spinoza, che si collocano in maggioranza negli anni Ottanta. La figura fondamentale in quest'ambito è Kuno Fischer, che è la fonte più importante di Nietzsche su Spinoza: nonostante il testo di Fischer non sia presente nella sua biblioteca, l'analisi testuale consente di identificare l'edizione da lui consultata. La seconda categoria rimanda alla *Spinoza-Renaissance* che ha luogo in Germania tra il XVIII e il XIX secolo e alla quale prendono parte due dei "maestri" di Nietzsche: Goethe e Schopenhauer. Nonostante solo in pochi casi sia possibile riportare la comparsa del nome di Spinoza negli appunti di Nietzsche a passi specifici – fanno eccezione, in particolare, gli appunti collegati alla biografia di Goethe di Gustav Adolf Schöll –, il ruolo di mediazione dei due autori non può essere sottovalutato, anche perché si esercita già a partire dalla fase di formazione del pensiero nietzschiano. La terza categoria ha un'importanza più limitata e fa riferimento alla ricezione di Spinoza nell'ambito della cultura positivista del XIX secolo, con la quale Nietzsche entra in contatto, in particolare, per il tramite di Paul Bourget (1).

Per valutare la presenza di tracce della tradizione spinoziana nella formazione del giovane Nietzsche è di particolare interesse rivolgersi agli appunti su *Die Teleologie seit Kant* del 1868. In essi Nietzsche assume una posizione più apertamente antiteleologica rispetto a quella kantiana, che non gli sembra escludere del tutto la possibilità di interventi trascendenti nella natura. Tra di essi rientra per Nietzsche anche la volontà di Schopenhauer, la dottrina del quale è elaborata in opposizione alla critica della teleologia condotta da Spinoza e da Goethe. La posizione di quest'ultimo sembra però a Nietzsche più coerente, perché gli consente di cogliere come le unità individuali non abbiano consistenza sostanziale, ma siano già un prodotto dell'azione del giudizio teleologico su di una

---

la tradition morale judéo-chrétienne» (P.-F. MOREAU, *La réception du spinozisme aux XIXe et XXe siècles*, in P.-F. MOREAU, C. RAMOND (a cura di), *Lectures de Spinoza*, Ellipses, Paris 2006, p. 247).

molteplicità. Nel riprendere queste istanze goethiane Nietzsche si avvicina anche, mediatamente, ad alcuni elementi della filosofia di Spinoza (2).

In alcune riflessioni che dedica a Spinoza, Nietzsche lo presenta come un esempio della tesi secondo la quale le filosofie sono "sintomi" della biografia dei pensatori che le hanno elaborate. Dapprima tale rapporto è compreso sotto il profilo estetico, giudicando i "sistemi" come prodotti artistici, in seguito esso è invece inteso sotto quello psico-fisiologico: le dottrine tradiscono allora i pregiudizi morali ai quali un filosofo è soggetto in conseguenza della sua condizione patologica (3).

Non sempre Nietzsche è interessato a dare un giudizio psicologico complessivo su Spinoza; a volte si sofferma su elementi specifici della sua filosofia, come nel caso di due citazioni occasionali antecedenti la lettura di Fischer. In riferimento alla prima di esse, l'indifferenza dell'uomo libero spinoziano nei confronti della trascendenza sembra poter essere per Nietzsche un tratto del suo *Freigeist*; in riferimento alla seconda Nietzsche sviluppa invece in maniera originale le implicazioni psico-sociali dell'equazione spinoziana tra diritto e potenza (4).

In alcuni frammenti Spinoza compare, generalmente in compagnia di altri autori, quale rappresentante di una visione monumentale della storia del pensiero, alla quale Nietzsche fa riferimento sia per marcare la propria inattualità, sia per assegnarsi una provenienza filosofica (5). Più negativo è invece il suo giudizio quando il "caso" Spinoza è utilizzato per indagare il significato delle tendenze ascetiche in filosofia. Esse appaiono a Nietzsche come sintomo di paura e di debolezza, ma a volte anche come necessarie al filosofo per non corrompersi con l'"attualità" (6). Un altro aspetto della figura di Spinoza, sul quale Nietzsche riflette nel periodo dello *Zarathustra*, è la relazione del filosofo con lo spirito di vendetta, al quale sono ricondotti gli aspetti eudemonistici e intellettualistici della sua dottrina morale (7). Gli aspetti del confronto di Nietzsche con Spinoza fin qui presentati sono quelli meno complessi; le ultime tre linee-guida riguardano invece tematiche maggiormente articolate.

A partire dalla lettura di Fischer nel 1881, Nietzsche riflette a più riprese sulla possibilità di individuare nel naturalismo di Spinoza – e in particolare nella negazione della libera volontà, dei fini, del bene e del male – uno strumento critico nei confronti delle concezioni che attribuiscono al mondo un ordinamento morale. Gli spunti tratti dal testo di Fischer entrano in dialogo con le riflessioni che Nietzsche sviluppa, anche a partire da altre letture, nel "quaderno di studio" M III 1 e si riflettono, seppur indirettamente, anche in *La gaia scienza*. Successivamente, Nietzsche sembra ridurre la portata critica del naturalismo spinoziano: esso rientra nel generale movimento di liberazione della natura dalla morale portato avanti dal pensiero moderno, che però non arriva a naturalizzare compiutamente anche l'uomo. Il binomio Dio-natura comincia inoltre ad apparire ambiguo agli occhi di Nietzsche: esso potrebbe infatti veicolare alcuni pregiudizi morali anche all'interno della concezione scientifica del mondo. La credenza nelle cause, ad esempio, non è forse un residuo della credenza morale nel soggetto? Intorno all'ambiguità del *Deus sive natura* si gioca

l'anomala posizione di Spinoza nella storia del nichilismo europeo, tesa tra negazione e nostalgia della trascendenza. Durante la seconda lettura del testo di Fischer del 1887, Nietzsche è comunque di nuovo favorevolmente colpito dalla critica di Spinoza alla teleologia e ai concetti di bene e male. Gli ultimi riferimenti al naturalismo spinoziano, a seguito della lettura di un testo biografico di Adolf Schöll, appaiono invece mediati dalla figura di Goethe, che trova in esso, secondo Nietzsche, un superamento delle proprie tendenze idealistiche (8).

Durante la prima lettura di Fischer, Nietzsche mostra di apprezzare anche la critica spinoziana alle azioni e ai sentimenti non egoistici, ma giudica con sospetto la nozione di autoconservazione su cui essa gli appare costruita. Commentando un gruppo di proposizioni dell'*Etica* da lui trascritte, Nietzsche rigetta l'idea che l'autoconservazione possa essere il fenomeno morale originario, sviluppando invece l'ipotesi di uno stadio comunitario pre-egoistico in cui predominano gli istinti gregari. Il *conatus* spinoziano entra in associazione con la volontà schopenhaueriana e con l'istinto di conservazione darwiniano e negli anni successivi, anche tornando a consultare il quaderno M III 1, Nietzsche sviluppa la teoria della volontà di potenza in opposizione a tali nozioni, respinte come teleologiche. La seconda lettura di Fischer apporta però elementi nuovi: Spinoza, concependo la natura al di là del bene e del male, sembra in grado di restituire alle azioni "malvagie" (egoistiche) la loro buona coscienza. In particolare, è l'approccio spinoziano al *morsus conscientiae*, non implicante l'idea di "colpa", ad essere ripreso in *Genealogia della morale*: Nietzsche si oppone alla lettura più restrittiva datane da Fischer, suggerendo invece una valenza critica della definizione dell'affetto; lo studio della genesi di tale definizione nel confronto Spinoza-Descartes non sembra invalidare tale intuizione, pur filologicamente imprecisa. Alcune tracce del confronto di Nietzsche con l'analisi spinoziana degli affetti sembrano emergere anche nella psicologia della volontà di potenza, ad esempio nella deduzione della molteplicità degli affetti da una forma primitiva (9).

Tra le categorie con le quali Kuno Fischer sintetizza la filosofia di Spinoza, è quella di "razionalismo" a riflettersi maggiormente negli appunti di Nietzsche. Nel 1881 è l'utilità sociale della ragione ad essere oggetto di critica: all'armonia razionalista che ricava dalle proposizioni del *De servitute*, Nietzsche oppone la propria tesi sulla necessità della lotta per la salute delle comunità e degli organismi, sviluppata attraverso il confronto con il biologo Wilhelm Roux. Le osservazioni di *La gaia scienza* originano invece da una lettura marcatamente gnoseologica di un passo del *Trattato politico*, anche a seguito dell'esposizione datane da Fischer: Nietzsche critica l'apparente purezza che Spinoza ravvisa nella conoscenza, mostrandone la necessaria commistione col mondo istintuale. Tale critica si colloca nel più generale movimento di superamento della "filosofia dell'indifferenza" elaborata da Nietzsche stesso. Negli anni successivi la filosofia di Spinoza appare a Nietzsche (anche a seguito della lettura intellettualista ed eudemonistica datane da Von Hartmann) come una figura del socratismo, in particolare per l'identità posta tra la felicità ed una conoscenza razionale vista come superamento degli affetti: tale disposizione contemplativa è interpretata come sintomo di malattia e

decadenza. Nel 1887 l'attenzione di Nietzsche si concentra su alcune formulazioni del *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, che rivestono per Fischer un'importanza particolare perché possono essere collegate alla nozione di *amor dei intellectualis*, confermando la "sistematicità" del pensiero spinoziano. In esse Dio tende ad apparire come l'oggetto stabile, eterno ed immutabile della conoscenza razionale e tale connotazione deriva per Nietzsche da un pregiudizio morale che tradisce l'ostilità nei confronti della transitorietà e del divenire della vita (10).

## PARTE II

Dall'analisi degli appunti di Nietzsche su Spinoza, risulta che essi contengono alcune originali intuizioni, ma anche chiari fraintendimenti. Non bisogna quindi sopravvalutare l'impatto che il confronto con il filosofo olandese ha nell'economia generale del pensiero nietzschiano. Ciò significa che il binomio Nietzsche-Spinoza, non avendo una fondazione storiografica forte, vada archiviato come un semplice "errore"? In realtà, il fatto stesso che tale binomio sussista è di per sé significativo e richiede di essere compreso ed interpretato. La seconda parte di questa ricerca intraprende il tentativo di indagare le ragioni per le quali la connessione tra Nietzsche e Spinoza, pur con i limiti storiografici rilevati, può risultare teoreticamente convincente. Essa riprende, per certi aspetti, l'idea di fondo sulla quale si è costruito il binomio Nietzsche-Spinoza, ossia l'idea che la possibilità di un confronto tra i due autori passi per l'istanza propriamente critica della loro riflessione.

Almeno a partire dall'*Eutifrone* di Platone, la filosofia assume i tratti di una domanda sulla *pietas* e sulla sua verità. In ciò sta il suo carattere empio, che ne segna il millenario confronto con la teologia. Tale confronto raggiunge un punto di rottura nel *Trattato teologico-politico*: sancendo l'apparente separazione e indipendenza di filosofia e teologia, Spinoza dissolve in realtà l'apparato tradizionale di quest'ultima (a cominciare dalla sacralità della Bibbia), sviluppando la propria nozione di "vera religione". La "difesa" di Spinoza di fronte all'accusa di ateismo mossagli da Van Velthuysen riconferma l'effetto annichilente che il suo lavoro semantico ha sui concetti della teologia e, in particolare, sulla teodicea, privando la morale di una tutela ultraterrena. In una prospettiva critica nei confronti della tradizione cristiana, anche Nietzsche compie, ne *L'Anticristo*, un lavoro esegetico volto a privare i concetti teologici (ad esempio "regno di Dio") di un riferimento trascendente. Quest'ultimo non è infatti altro che una sovrainterpretazione (una falsificazione) dell'insegnamento evangelico. Ma quale statuto di verità ha il significato "originario" della religione a cui Spinoza e Nietzsche fanno riferimento? (1)

La nozione di verità di Spinoza è meno semplice di quella che ci si potrebbe aspettare da un filosofo considerato dogmatico e razionalista. Una proposizione dell'*Etica*, compresa geneticamente, afferma infatti la verità di tutte le idee: in esse non v'è nulla di reale che ne segni la falsità. Anche le idee inadeguate, prodotte da una dinamica immaginativa, esprimono la verità del reale, che non è quindi pensabile come semplice oggettività. La verità delle idee risiede piuttosto nella loro capacità di

produrre effetti all'interno di una determinata prassi interpretativa: in tale efficacia "pubblica" si manifesta la verità non solo della filosofia, ma anche della "vera religione". La concezione oggettiva della verità non ha posto neanche ne *L'Anticristo*: ciò che rende vera un'idea è per Nietzsche il suo essere creduta. L'unica attitudine nei confronti della verità che abbia valore può dunque essere solo quella interrogativa, esemplificata dalla domanda di Pilato: "Che cos'è verità?". La verità "empia" della filosofia non è dunque un rimpiazzo della verità teologica con l'oggettività scientifica: l'approccio filologico alle verità credute definisce la filosofia come prospettiva critica. Come illustrato da Ernst Cassirer, è Spinoza a introdurre la metodologia storica nello studio della religione, rappresentando un momento chiave nello sviluppo di tale approccio: l'analisi delle locuzioni ebraiche (ad esempio "spirito di Dio") ne trasfigura il significato, riducendo la teologia alla conoscenza naturale (2).

Nell'arco che va dall'esegesi naturalistica di Spinoza alla morte di Dio, si iscrive un mutamento essenziale della coscienza europea, che può essere sintetizzato nella formula schopenhaueriana: "*Entweder glauben, oder philosophieren!*". La vittoria dell'ateismo scientifico non è però assoluta, come mostrano i "contraccolpi" religiosi dell'età della secolarizzazione: a morire sembra essere solo il Dio "specialistico" della teologia e non quello della *pietas* comune, che continua ad esercitare i suoi effetti nell'ambito delle credenze condivise. A tale mondo della *doxa*, e non specificatamente alla teologia (che ne è un'espressione), si rivolge la domanda filosofica. Le negazioni (dei fini, della libertà, dei valori morali) che Nietzsche presenta, in una cartolina ad Overbeck, come elementi di "riconoscimento" con Spinoza, appaiono in questa prospettiva come altrettante critiche degli idoli della credenza – idoli che sopravvivono anche all'interno della verità scientifica e filosofica e necessitano perciò di essere sempre di nuovo messi in questione (3).

In particolare, è la nozione di "causa" a configurarsi come un rifugio della credenza metafisica nel soggetto anche all'interno dell'universo deterministico in cui opera la scienza. Come va invece pensato un determinismo che sia filosoficamente coerente? Le ultime due parti di questa ricerca sviluppano alcune ipotesi in proposito, considerando singolarmente le filosofie di Spinoza e di Nietzsche, senza però rinunciare a proporre un dialogo fra di esse.

### PARTE III

Spinoza apre l'*Etica* con la nozione di *causa sui*, che costituisce l'architrave della sua argomentazione. Essa contesta la comprensione quotidiana della causalità, negando la separazione di causa ed effetto. Ciò implica la necessità della causazione: essendo essenzialmente causa, la *causa sui* è immediatamente causa di tutte le cose. Tale necessità interna della causazione implica una nozione di determinazione che non è "da altro": Spinoza supera con ciò la nozione di determinazione come coazione propria del determinismo "ingenuo", formulando un principio di determinazione universale. In esso la determinazione non è temporale (pre-destinazione), ma logica: la

determinazione di una causa nell'effetto è ciò che definisce l'essenza della causa. Le cose singole perciò non sono altro che cause "certe e determinate", la cui azione non è pensabile come "distinta", perché implica la relazione alla causalità universale. Anche tale coappartenenza è logica (simultanea) e non temporale: ciò sottrae il "determinismo" spinoziano alla terza antinomia kantiana (e alle critica di Fischer, che da essa dipende), perché la causalità totale non è né la serie, né la somma delle causalità singole. Anche la critica di Nietzsche appare ingiustificata: facendo coincidere le cause con gli effetti, Spinoza impedisce di pensarle come soggetti antecedenti l'azione (1).

La seconda parte dell'*Etica* esplicita l'essenza non sostanziale ma attiva delle cose singole: esse sono costituite da una molteplicità che concorre alla produzione di un effetto. Spinoza applica inoltre il principio di determinazione alle idee e ai corpi. Dato però che entrambi non sono che le stesse cose o cause considerate secondo attributi diversi, Spinoza può mostrare l'identità (e non il "parallelo") tra il conoscere delle menti e il fare dei corpi: entrambi corrispondono infatti ad una determinata "attitudine". L'approfondimento delle dinamiche di composizione delle menti e dei corpi consente di cogliere meglio la relazione delle cose con la causalità universale. Da un lato esse appaiono determinate "esternamente" da tale relazione perché ne recano le tracce fisiche e ideali, dall'altro la declinano "internamente" secondo la modalità che è loro propria, esprimendo la causalità tutta in immagine. L'attività immaginativa non è dunque, per Spinoza, espressione dell'autonomia di un soggetto, bensì della memoria tracciata di un interprete modale. Ciò consente di avvicinare queste considerazioni spinoziane alla radicalizzazione di Kant operata da Nietzsche: la funzione trascendentale "interna" delle prospettive nietzschiane appare infatti "eterodeterminata" dalla loro storia biologica. Dal fatto che il pensiero non è un attributo dei soggetti ma della sostanza, cioè è causalità ideale, deriva anche l'impossibilità di separare la conoscenza inadeguata da quella adeguata: considerate secondo la genesi, esse sono infatti il medesimo, ossia un'inferenza necessaria del pensiero universale. A tale inferenza corrisponde il terzo genere di conoscenza descritto da Spinoza, che appare come condizione di verità sia dell'immaginazione sia della ragione (2).

A partire dalla terza parte dell'*Etica*, Spinoza declina la sua filosofia nell'ambito dei comportamenti umani, in cui le determinazioni sono pensate come affetti. L'essenza della cosa singola appare allora come *cupiditas* e non è altro dal *conatus*, che ne esprime la propensione causale. La tesi di Nietzsche secondo la quale esso introdurrebbe la staticità nel mondo vivente appare dunque ingiustificata. Come va pensata allora la proposizione di Spinoza che afferma la natura esogena di ciò che distrugge gli individui e che pare dare ragione a Nietzsche? Per rispondere bisogna considerare la costituzione molteplice degli individui: la morte segue dalla trasformazione delle parti "interne" in "esterne" e non è che un caso della normale codeterminazione cui le cose sono soggette. Il mondo degli affetti segue perciò le stesse dinamiche dell'immaginazione (3).

La codeterminazione è descritta nella quarta parte dell'*Etica* come schiavitù, in particolare come dipendenza dagli affetti che originano dall'azione delle cause esterne. Nemmeno la conoscenza vera può di per sé sottrarre l'uomo a tale condizione: se non si declina affettivamente, essa resta inefficace. L'inadeguazione non è però un difetto per Spinoza: è anzi il commercio con le altre parti della natura ad incrementare l'attitudine delle cose. In ciò si mostra la vocazione propriamente politica e sociale dell'etica spinoziana, per la quale l'ascetismo non è un'opzione praticabile. Ma in cosa consiste la specificità della ragione all'interno della prassi comune? Essa non sembra prescrivere alcuna norma di comportamento particolare, quanto piuttosto indicare un tentativo di adeguazione rispetto ad azioni che comunque accadono. La possibilità di tale incontro razionale non sembra però dipendere dai singoli, quanto piuttosto da una determinata configurazione del campo affettivo e immaginativo (4).

Se nell'ordine della temporalità le cose appaiono come finite, la prospettiva *sub specie aeternitatis* propria dell'ultima parte dell'*Etica* le considera invece secondo l'essenza, ovvero come cause "indefinite" ma determinate, esprimenti l'infinità della *causa sui*. L'eternità degli individui non è quindi sostanziale, ma si riferisce alla loro azione, alle tracce che essa disegna nei modi infiniti. Tale eternità non è dunque postuma, ma coincide con l'attitudine causale del corpo e della mente. L'affetto corrispondente a tale attitudine eterna è la beatitudine, che non è quindi a sua volta né un fine, né un'esperienza riservata a pochi eletti. A partire dalla nozione di *causa sui* Spinoza giunge infine ad elaborare un determinismo *sub specie aeternitatis* che si pone come prospettiva ontologica coerente in grado di escludere "residui" morali o teologici dal mondo della scienza (5).

Il *Trattato politico* consente di riepilogare vari aspetti del percorso che Spinoza compie nell'*Etica*. La determinazione della *causa sui* appare in esso come diritto naturale: ogni cosa fa tutto ciò che può. Alla ragione non è quindi riconosciuto alcun potere particolare di controllo sull'azione: il *conatus* e la *cupiditas* vanno infatti riferiti primariamente alla natura e non agli individui. Di conseguenza, questi ultimi non sono in possesso né del proprio corpo, né della propria mente, che sono consegnati alla relazione con le cause esterne. In ambito politico, ciò significa che non esistono né uno stato di natura irrelato antecedente la *Civitas*, né quindi un patto che la fonda. Lo Stato si presenta come un agglomerato causale e manifesta, come ogni individuo in senso spinoziano, una tensione tra la tendenza centrifuga delle parti e quella alla coesione affettiva. L'attitudine dello Stato si esprime nel mantenimento della pace, alla quale i cittadini sono determinati più o meno adeguatamente, ma comunque in modo necessario (6).

---

#### PARTE IV

Per Nietzsche, la questione della causalità si inserisce nel più ampio confronto con il "problema della scienza", che rappresenta un interesse costante del suo pensiero, approfondito in modo metodico soprattutto a partire da *Umano, troppo umano*. Da un lato le scienze (umane e naturali)



funzionano come stimoli per una riforma del metodo filosofico, presentandosi come un modello di interpretazione non tendenziosa, in grado di smascherare le superstizioni religiose e morali. Dall'altro lato è la verità scientifica stessa ad essere sottoposta ad un'esegesi critica che ne mostra l'origine da errori e credenze: anche le rappresentazioni causali appaiono come il prodotto dell'attività onirica dell'uomo primitivo. Il compito del filosofare storico non è quello di cancellare tali errori, ma di comprenderli nella loro genesi e nel loro valore vitale. Ma tale scientificità riesce ad essere vitale? Può la verità della filosofia della distruzione essere incorporata? (1)

In *Aurora*, Nietzsche rintraccia una proporzionalità inversa tra senso della causalità, che identifica l'effetto come necessario, e senso dell'eticità, che fonda il costume su causalità fantastiche, elaborando ad esempio pratiche rituali per condizionare l'agire divino. Considerando però le due interpretazioni secondo la loro genesi, entrambe appaiono derivare dall'attività figurativa degli istinti. Anche lo sguardo scientifico non coglie perciò la causalità in sé, ma solo un'immagine di essa, cioè la successione. Non potendo fornire una nozione di causalità indipendente da quella del costume, il filosofo-scienziato non può che reiterare la propria critica a quest'ultimo, nonché a sé (2).

In *La gaia scienza*, Nietzsche rilancia il proprio progetto genetico, che sembra articolarsi in una dinamica circolare tra tre poli: scienza (epistemologia), esistenza (ontologia) e rappresentazione (etica). A porre in moto l'ontologia, privandola della sua stabile autonomia, è la morte di Dio, cui corrisponde sul piano epistemologico quella della verità. L'impossibilità di agganciarsi ad un'oggettività negli altri due ambiti porta quindi il terzo polo ad acquisire un ruolo fondativo: la realtà e il sapere sono riflessi di una "parvenza che opera e vive". Anche il discorso causale va dunque ricondotto ad un discorso per immagini, che descrive la continuità dell'accadere come successione discreta. È interessante notare come i "corollari" che Nietzsche ricava dalla critica alla comprensione inadeguata della causalità non sono dissimili da quelli che derivano dalla nozione spinoziana di *causa sui*. Sullo sfondo del rapporto scienza-immaginazione emerge, nello *Zarathustra*, la relazione tra volontà di verità e volontà di potenza: la prima appare al servizio della seconda e come parte integrante di un processo di autosuperamento dei valori che per Nietzsche è la vita stessa (3).

*Al di là del bene e del male* presenta un tentativo di mostrare in opera l'autosuperamento del pensiero. Dopo aver argomentato contro il libero volere, Nietzsche argomenta anche contro il non libero volere dei meccanicisti: esso presuppone infatti una concezione soggettivistica della causa, restando, di fatto, un *erdichten*. Un'interpretazione filologicamente corretta della natura non può far ricorso ad un'idea di normatività che le è estrinseca: Nietzsche procede quindi a sviluppare la propria ipotesi, riconducendo la necessità ad un mondo in cui ogni potenza trae in ogni momento le proprie conseguenze. Procedendo in base al medesimo principio economico, Nietzsche identifica tale carattere del mondo come volontà di potenza: se la causalità affettiva è l'unica per noi rappresentabile, bisogna tentare di comprendere in base ad essa anche il mondo meccanico. Ma come intendere il "dato" a partire dal quale l'ipotesi è elaborata? A cosa dobbiamo l'attributo

attraverso il quale comprendiamo il reale? È pur sempre una fede nella volontà, secondo Nietzsche, a fondare l'ipotesi più rigorosa. La scienza si mostra in ultimo fondata su una credenza: anche gli atei e gli antimetafisici, afferma Nietzsche, sono ancora devoti. Se ogni certezza e dati non può avere un fondamento oggettivo, essa non può che essere morale (4).

In *Genealogia della morale*, Nietzsche rintraccia l'origine dei tratti di calcolabilità ed affidabilità che caratterizzano l'universo scientifico nel lavoro preistorico di regolarizzazione compiuto dall'uomo su stesso. Le pratiche crudeli con cui tale operazione produce i suoi risultati non costituiscono però un'obiezione contro di essa: la crudeltà manifesta infatti un carattere festivo. È possibile che proprio nell'elemento crudele della conoscenza risieda la sua vitalità? Per rispondere Nietzsche deve indagare il ruolo che le tendenze ascetiche giocano negli ideali scientifici. Il "caso" del filosofo porta ad individuare nella crudeltà ascetica uno strumento per l'accrescimento della potenza e la crudeltà conoscitiva appare come un modo di essa. La giustificazione della critica operata dalla scienza si basa perciò sul ruolo vitale che essa svolge nel rinnovamento delle credenze e degli ideali e non sulla sua indipendenza da essi. L'esistenza filosofica appare allora sensata nel suo essere occasione della domanda sulla volontà di verità (5).

Il tentativo di elaborare un "sano concetto di causa ed effetto" si iscrive nel processo di trasvalutazione che accade tra la scienza e la vita e raggiunge la sua formulazione più compiuta nel capitolo "*Dei quattro grandi errori*" del *Crepuscolo degli idoli*. Nietzsche rovescia anzitutto la normale comprensione di causa ed effetto, mostrando come la salute sia la condizione e non la conseguenza dell'adozione di una certa regola di vita: la comprensione nietzschiana della causalità, come quella spinoziana, chiude ogni spazio per la prescrittività del *Sollen*. La nozione normale di causa è inoltre posta in crisi dal fatto di trovare la propria origine in un nozione di volontà che non è più credibile: diventa allora possibile porre la domanda: "che cos'è una causa?". Essa appare a Nietzsche come uno strumento interpretativo per l'assimilazione dell'ignoto. La normale concezione della causalità (in sostanza quella cristiana) ha perso però il proprio slancio vitale: diventa necessario formulare un'ipotesi differente, pensando le cause come frammenti di fato, determinate dal loro accadere "in situazione" (6).

Il frammento "Per combattere il *determinismo*" consente una riconsiderazione dell'approccio di Nietzsche al tema della causalità. Esso afferma che il fatto che gli eventi si determinino in modo univoco non implica la loro necessità, come se in essi agisse una qualche costrizione. Tale rappresentazione soggettivizza gli eventi, lasciando aperta la possibilità che essi si determinino, almeno idealmente, in modo diverso; ma essi non esistono al di fuori della determinazione in cui accadono: l'essere delle cose è interamente nella loro azione concreta. Quest'ultima appare a Nietzsche come l'articolazione di un dislivello di potenza, che conferisce all'evento le sue qualità e ne produce la verità particolare (7).

L'impegno interpretativo con cui Spinoza e Nietzsche ripensano la nozione di causalità mostra come i due autori raccolgano l'impulso "empio" proprio del determinismo scientifico, per elaborarlo all'interno di un più generale progetto di filosofia critica. In esso non solo i concetti della tradizione speculativa, ma soprattutto quelli del pensiero comune perdono la loro validità ed evidenza immediata, venendo così sottratti ad un uso superstizioso. L'incontro Nietzsche-Spinoza non ha quindi primariamente luogo in una storia della filosofia intesa come dialogo specialistico tra autori "monumentali", ma nella concreta pratica di confronto dei filosofi con il pensiero vivente.

PARTE I

IL CONFRONTO DI NIETZSCHE  
CON SPINOZA

# 1. INTRODUZIONE AD ALCUNE FONTI E LETTURE DI NIETZSCHE

Riferimenti a Spinoza compaiono in molte letture nietzschiane: spesso incidentalmente, a volte in modo più approfondito. Data la quantità del materiale, non è possibile fornire una mappatura completa, ma solo indicare i testi e gli autori più significativi, in particolare quelli in connessione diretta con la comparsa del nome di Spinoza negli scritti di Nietzsche e che saranno quindi considerati nell'esposizione dei singoli testi<sup>12</sup>.

Il momento chiave del rapporto di Nietzsche con Spinoza è l'estate del 1881, in cui si colloca la lettura di un'introduzione al pensiero del filosofo olandese contenuta nella *Geschichte der neuern Philosophie* di Kuno Fischer. Prima di allora il nome di Spinoza compare sporadicamente negli scritti nietzschiani ed è menzionato in modo abbastanza generico; fatto, questo, che porta ad ipotizzare una conoscenza piuttosto limitata, da parte di Nietzsche, del pensiero di Spinoza.

## GLI ANNI DELLA FORMAZIONE

Durante il periodo di Pforta, il nome di Spinoza compare in una breve nota biografica su Pierre Bayle, un appunto preso durante la lettura di un'introduzione alla letteratura francese nella quale Nietzsche s'impegna dal 22 al 27 aprile del 1863, mentre si trova in infermeria: «Egli [Bayle] è il solo che sottolinea come Spinoza la contraddizione tra pensiero e fede, ragione e rivelazione»<sup>13</sup>.

All'università di Bonn, durante il semestre estivo del 1865, Nietzsche frequenta il corso *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, durante il quale, come mostrano i suoi appunti (ancora inediti)<sup>14</sup>, sono esposti anche i lineamenti della filosofia di Spinoza. Titolare dell'insegnamento è Karl Schaarschmidt, il quale, come Kuno Fischer, contribuisce a quella nuova fase di ricezione del pensiero spinoziano promossa dagli storici della filosofia posthegeliani e cura, tra l'altro, sia un'edizione olandese sia la prima traduzione tedesca del *Breve trattato*, che appariranno nel 1869 – il testo era stato ritrovato e pubblicato per la prima volta nel 1862.

---

<sup>12</sup> Sulle fonti di Nietzsche cfr. in particolare W.S. WURZER, *Nietzsche und Spinoza*, cit.; T.H. BROBJER, *Nietzsche's Philosophical Context: An Intellectual Biography*, University of Illinois Press, Urbana-Chicago 2008, pp. 77-82; M. SCANDELLA, *Did Nietzsche Read Spinoza? Some Preliminary Notes on the Nietzsche-Spinoza Problem, Kuno Fischer and Other Sources*, in «Nietzsche-Studien», n. 41, 2012, pp. 308-332; A. URS SOMMER, *Nietzsche's Readings on Spinoza: A Contextualist Study, Particularly on the Reception of Kuno Fischer*, in «Journal of Nietzsche Studies», n. 43/2, 2012, pp. 156-184.

<sup>13</sup> F. NIETZSCHE, *Nachgelassene Aufzeichnungen: Herbst 1862-Sommer 1864*, in KGW, §15A[1] (trad. mia). Fonte: H. HETTNER, *Literaturgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts II: Geschichte der französischen Literatur im achtzehnten Jahrhundert*, Vieweg, Braunschweig 1860, BN, p. 44.

<sup>14</sup> Cfr. T.H. BROBJER, *Nietzsche's Philosophical Context*, cit., p. 78. Sulla posizione e il significato di tali lezioni nella formazione del giovane Nietzsche cfr. K. BROESE, *Nietzsches Verhältnis zur antiken und modernen Aufklärung: Aspekte ihrer Aneignung und Radikalisierung durch den frühen Nietzsche im Lichte unveröffentlichter Manuskripte*, in R. RESCHKE (a cura di), *Nietzsche: Radikalaufklärer oder radikaler Gegenauklärer?*, Akademie, Berlin 2004.

Per quanto riguarda gli anni della formazione nietzschiana è importante ricordare che due autori fondamentali come Goethe e Schopenhauer sono stati attenti studiosi di Spinoza<sup>15</sup>. Dare un giudizio su tale mediazione non è però facile, perché essa emerge solo parzialmente negli scritti nietzschiani e perlopiù in anni più tardi. Un approfondimento del progetto di tesi di dottorato di Nietzsche dedicato a *Die Teleologie seit Kant* fornisce però alcune indicazioni in proposito.

Più semplice è invece limitare il coinvolgimento di un altro testo importante nella formazione del giovane Nietzsche: la *Geschichte des Materialismus* di Lange. Sebbene esso sia talvolta indicato come fonte di Nietzsche su Spinoza, gli accenni al filosofo olandese contenuti nell'opera sono in realtà pochi e troppo superficiali per essere significativi<sup>16</sup>. Per Lange, infatti, la filosofia spinoziana non fa parte del materialismo, ma è invece un "panteismo idealista"<sup>17</sup>.

#### IL PERIODO DI BASILEA

Nel periodo compreso tra il trasferimento a Basilea e la "scoperta" del 1881, il nome di Spinoza continua ad apparire sporadicamente negli scritti di Nietzsche, che nel 1875 riceve anche una copia dell'*Etica*, ma decide di non acquistarla e la rispedisce al libraio Detloff di Basilea<sup>18</sup>. Quali fonti di Nietzsche, oltre a Goethe e Schopenhauer, possono essere ricordati Eugen Dühring e Paul Rée<sup>19</sup>. Quest'ultimo, in una recensione del *Jenaer Literaturzeitung* del 1877, era stato salutato come uno "Spinoza in seiner Art" e Nietzsche sembra apprezzare la definizione, riprendendola in due lettere, di cui una a due anni di distanza<sup>20</sup>. La formula allude alla ricezione di Spinoza all'interno della cultura positivista del XIX secolo, che ne valorizza l'approccio deterministico<sup>21</sup>. Tale linea della ricezione

<sup>15</sup> In termini generali, è possibile affermare che Schopenhauer si confronta con alcuni elementi spinoziani nel suo tentativo di pensare la cosa in sé superando il "veto" kantiano: «S'agissant de la théorie de la connaissance, il est clair que Schopenhauer se démarque nettement de Spinoza en reprenant certains éléments de la critique kantienne [...]. Mais Schopenhauer se démarque également de Kant en réduisant les phénomènes à des apparences, et en prétendant accéder à la chose en soi par l'intuition [...]. Au plan métaphysique en revanche, Schopenhauer soutient à l'évidence des thèses beaucoup plus proches de celles de Spinoza que de celles de Kant : l'unicité de l'être, le désir comme élément premier en l'homme, la subordination de l'activité représentative à l'effort (*Anstrengung*) pour persévérer dans l'existence, la quête du salut dans le dépassement des déterminations spatio-temporelles de l'existence» (C. BOURIAU, *Conatus spinoziste et volonté schopenhauerienne*, in A. TOSEL, P.-F. MOREAU e J. SALEM (a cura di), *Spinoza au XIXe siècle*, Publications de la Sorbonne, Paris 2007, p. 180). Sul confronto critico di Schopenhauer con Spinoza cfr. anche P. STEENBAKKERS, "Quandouque delirat bonus Spinoza": *Schopenhauers Kritik an Spinoza*, in M. CZELINSKI, T. KISSER, R. SCHNEPF, M. SENN, J. STENZEL, (a cura di), *Transformation der Metaphysik in die Moderne: Zur Gegenwärtigkeit der theoretischen und praktischen Philosophie Spinozas*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2003.

<sup>16</sup> Cfr. T.H. BROBJER, *Nietzsche's Philosophical Context*, cit., p. 79.

<sup>17</sup> Cfr. F.A. LANGE, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Baedeker, Iserlohn 1866, p. 112 e p. 150.

<sup>18</sup> Cfr. G. CAMPIONI, P. D'IORIO, M.C. FORNARI, F. FRONTEROTTA, A. ORSUCCI (a cura di), *Nietzsches persönliche Bibliothek*, De Gruyter, Berlin-New York 2003, p. 719.

<sup>19</sup> Thomas H. Brobjer prende in considerazione anche i primi confronti di Nietzsche con Eduard von Hartmann e Afrikan Spir, che sembrano però acquistare un maggior ruolo come fonti su Spinoza in un momento successivo (cfr. T.H. BROBJER, *Nietzsche's Philosophical Context*, cit., pp. 79-80).

<sup>20</sup> «Ha visto che cosa ha scritto lo "Jenaer Litteraturblatt" del novello "Spinoza"?» (Nietzsche a Paul Rée, 19 novembre 1877, in EFN); «Se vuole aggiungere qualcosa all'annuncio del libro del dottor Rée, Le consiglio gli stessi termini usati dalla "Litteraturzeitung" di Jena (del 1877 o 78?), in cui Rée viene definito "il novello Spinoza". Questa rivista scientifica viene pubblicata dall'Università di Jena» (Nietzsche a Ernst Schmeitzner, 25 novembre 1879, in EFN).

<sup>21</sup> Alcune considerazioni sullo "spinozismo" di Rée possono essere trovate in P.-L. ASSOUN, *Nietzsche et le Réalisme*, étude-préface a P. RÉE, *De l'origine des sentiments moraux*, tr. fr. par M.-F. Demet, PUF, Paris 1982, pp. 49-52.

spinoziana non sembra però essere prioritaria per Nietzsche, sebbene egli la ritrovi, successivamente, anche in altri autori, in particolare francesi. Lo stesso grado di approfondimento del pensiero di Spinoza nell'opera di Rée non è particolarmente significativo.

#### LA LETTURA DI KUNO FISCHER DEL 1881

Come detto è il 1881 a rappresentare una svolta. Nel mese di luglio Nietzsche chiede a Franz Overbeck di inviargli «il volume di Kuno Fischer su Spinoza»<sup>22</sup> e, dopo qualche settimana, comunica entusiasticamente all'amico la scoperta del suo "*Vorgänger*"<sup>23</sup>. Bisogna però precisare meglio quale testo Nietzsche abbia letto. La *Geschichte der neuern Philosophie* è infatti un'opera monumentale, i cui volumi subiscono modifiche anche rilevanti nel corso delle varie edizioni. Per la nostra indagine è sufficiente considerare le prime tre edizioni dei volumi contenenti l'esposizione del pensiero di Spinoza: è con esse che Nietzsche sarebbe infatti potuto entrare in contatto. Esse appaiono, rispettivamente, nel 1854<sup>24</sup>, nel 1865<sup>25</sup> e nel 1880<sup>26</sup>.

Se le modifiche tra la seconda e la terza edizione sono più contenute, le differenze tra la prima e la seconda edizione sono invece piuttosto marcate. Il primo volume (intitolato ora *Descartes und seine Schule*) è infatti diviso in due parti autonome, la prima incentrata su Descartes, la seconda su Spinoza. Fischer presenta l'edizione come "völlig umgearbeitete" e nella *Vorrede*, posta in apertura della prima parte, illustra alcuni dei cambiamenti apportati.

Le modifiche più sostanziali riguardano in effetti l'approccio a Descartes, filosofo che Fischer ammette di aver presentato in maniera troppo affrettata e riduttiva nella prima edizione: «Questa mancanza aveva la sua profonda e principale motivazione nel fatto che io non comprendevo abbastanza il valore di Descartes e, in particolare, lo sottovalutavo in confronto a Spinoza»<sup>27</sup>. Sono nondimeno presenti anche alcune indicazioni sulla parte del volume dedicata a Spinoza. Cambia, ad esempio, la struttura espositiva del testo:

Dato che le altre parti, dedicate all'esposizione di Spinoza, non vogliono parlare altra lingua che non sia quella del progresso scientifico nella sua forma più semplice e chiara, quella prima sezione aveva mantenuto con il nome anche la forma di lezioni che erano pensate per l'esposizione orale e che ora ha cessato di essere la mia anche per l'esposizione orale<sup>28</sup>.

---

<sup>22</sup> Nietzsche a Franz Overbeck, 8 luglio 1881, in EFN.

<sup>23</sup> Nietzsche a Franz Overbeck, 30 luglio 1881, in EFN.

<sup>24</sup> K. FISCHER, *Geschichte der neuern Philosophie I: Das classische Zeitalter der dogmatischen Philosophie*, Bassermann & Mathy, Mannheim 1854.

<sup>25</sup> K. FISCHER, *Geschichte der neuern Philosophie I, 2: Descartes' Schule – Geulinx, Malebranche, Baruch Spinoza*, zweite völlig umgearbeitete Aufl., Bassermann, Heidelberg 1865.

<sup>26</sup> K. FISCHER, *Geschichte der neuern Philosophie I, 2: Fortbildung der Lehre Descartes'. Spinoza*, dritte neu bearbeitete Aufl., Bassermann, München 1880.

<sup>27</sup> K. FISCHER, *Geschichte der neuern Philosophie I, 1: Allgemeine Einleitung – René Descartes*, zweite völlig umgearbeitete Aufl., Bassermann, Mannheim 1865, p. IV (trad. mia).

<sup>28</sup> Ivi, pp. III-IV (trad. mia).

Mentre la prima edizione è organizzata in *Vorlesungen*, di cui 16 dedicate a Spinoza, la seconda è strutturata in *Capiteln* maggiormente articolati al loro interno e di cui 19 sono dedicati a Spinoza. Non v'è una corrispondenza esatta tra le prime e i secondi (la concatenazione delle sezioni non coincide interamente) e anche i paragrafi che mantengono lo stesso titolo sono spesso riscritti.

L'analisi testuale dimostra l'utilizzo, da parte di Nietzsche, della seconda edizione. Prendiamo come esempio il frammento più significativo del periodo, contenente il maggior numero di trascrizioni dal testo di Fischer. Gli appunti di Nietzsche fanno riferimento ad una sezione, di circa 10 pagine, del capitolo "Der menschliche Wille" della seconda edizione (all'interno del quale si trova anche una sezione intitolata "Einheit von Wille und Verstand"), a cui corrisponde grossomodo, nella struttura della prima edizione, la *Vorlesung* "Die Befreiung des menschlichen Geistes oder das Problem der Ethik", contenente i paragrafi "Der menschliche Wille" e "Einheit von Erkenntniß und Wille". Le annotazioni di Nietzsche non corrispondono però alla prima edizione. In essa non è presente, ad esempio, la citazione della proposizione 48 del *De mente*<sup>29</sup>, presente invece nell'edizione del 1865<sup>30</sup>.

Più semplice il confronto con l'edizione del 1880, che subisce modifiche minori. Le differenze stilistiche sono però sufficienti a confermare l'utilizzo, da parte di Nietzsche, dell'edizione del 1865. La traduzione della proposizione 48 appare ad esempio con una leggera variazione, più distante dalla trascrizione nietzschiana<sup>31</sup>. Le corrispondenze indicate da Mazzino Montinari tra gli appunti nietzschiani e la seconda edizione del testo di Fischer sono pertanto corrette<sup>32</sup>.

La *Geschichte der neuern Philosophie* rappresenta senza dubbio la principale fonte di Nietzsche su Spinoza. Oltre ad essere l'esposizione più ampia e circostanziata del pensiero di Spinoza che Nietzsche abbia letto, ad essa rimandano non solo gli appunti del periodo che arriva fino a *La gaia scienza*, ma anche varie note degli anni successivi<sup>33</sup>. Nietzsche torna infatti a consultare gli appunti del

---

<sup>29</sup> «Es giebt im Geiste keinen freien Willen, sondern der Geist wird, dies oder jenes zu wollen, von einer Ursache bestimmt, die ebenfalls von einer anderen bestimmt ist, und diese wiederum von einer anderen, und so fort bis ins Endlose» (F. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente: Frühjahr 1881 bis Sommer 1882*, in KGW [trad. it. di Mazzino Montinari, *Frammenti postumi 1881-1882*, in OFN, 1991<sup>2</sup>], §11[193]).

<sup>30</sup> «Es giebt im Geiste keinen absoluten oder freien Willen, sondern der Geist wird, dieses oder jenes zu wollen, von einer Ursache bestimmt, die ebenfalls von einer anderen bestimmt ist, und diese wieder von einer anderen, und so fort ins Endlose» (K. FISCHER, *Descartes' Schule – Geulinx, Malebranche, Baruch Spinoza*, cit., p. 480). Fischer traduce dall'edizione Paulus (B. SPINOZA, *Opera quae supersunt omnia*, a cura di H.E.G. Paulus, Bibliopolio Academicum, Jenae 1802-1803), che ha svolto un ruolo centrale nella diffusione del pensiero di Spinoza in Germania (e non solo) nel corso del XIX secolo: dopo la pubblicazione degli *Opera Posthuma* poco dopo la morte del filosofo (1677), i suoi testi non erano infatti stati quasi più ristampati (cfr. P. STEENBAKKERS, *Les éditions de Spinoza en Allemagne au XIXe siècle*, in A. TOSEL, P.-F. MOREAU e J. SALEM (a cura di), *Spinoza au XIXe siècle*, cit., pp. 23-24). Fa eccezione la prima traduzione tedesca dell'*Etica*, apparsa nel 1744, la quale sin dal curioso titolo lascia intuire in quale clima ambiguo e in quale ottica tale operazione fosse maturata: si può tradurre il più "terrificante" dei pericolosi "nemici della verità" solo per confutarlo in appendice (cfr. B. SPINOZA, *Sittenlehre: widerlegt von dem berühmten Weltweisen unserer Zeit Herrn Christian Wolf*, tr. ted. di J.L. Schmidt, Frankfurt-Leipzig 1744).

<sup>31</sup> «[...] Die wieder von einer anderen abhängt, und so fort ins Endlose» (K. FISCHER, *Fortbildung der Lehre Descartes' Spinoza*, cit., p. 489).

<sup>32</sup> Cfr. KSA 14, p. 646. È imprecisa invece l'indicazione di KGB 3, 7/1, p. 118.

<sup>33</sup> Tra le note in cui è presente un confronto con Spinoza non sembra da inserire il passo in cui Nietzsche riprende il detto "*socios habuisse malorum*" (cfr. F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1881-1882*, cit., §14[20]). Esso è infatti citato da Spinoza nello scolio della proposizione 57 del *De servitute*, ma non da Kuno Fischer, che accenna solamente al tema di tali



1881 anche in seguito e inoltre rilegge l'opera nel 1887. Applicando un criterio quantitativo, il testo di Fischer è quello a cui è possibile ricondurre il maggior numero dei riferimenti nietzschiani a Spinoza, mentre il numero di frammenti connessi a ciascuna delle altre fonti – singolarmente considerata – è incomparabilmente minore<sup>34</sup>.

#### LA LETTURA DI KUNO FISCHER DEL 1887

Gli appunti presi durante la seconda lettura confluiscono in una sezione del lungo frammento recante il titolo *Die Metaphysiker*, corrispondente a uno dei piani per il *Wille zur Macht* e sul quale si basano vari riferimenti a Spinoza anche in appunti successivi. È possibile dimostrare che, anche in quest'occasione, Nietzsche ha utilizzato la seconda edizione del testo di Fischer; sebbene sulla base di tali annotazioni sia stata talvolta ipotizzata una lettura diretta dell'opera di Spinoza. Ciò anche in conseguenza di una nota di Mazzino Montinari, in verità abbastanza generica: «Per le citazioni da Spinoza, Leibniz, Hume, Kant, si tratta molto probabilmente di letture nella biblioteca di Coira (metà maggio-inizio giugno 1887 Nietzsche vi si trovava)»<sup>35</sup>. Non sembra scorretto affermare che Montinari proponga qui un'ipotesi di lavoro, più che una conclusione su un'eventuale lettura diretta degli autori considerati. Anche le citazioni da Leibniz e Kant, inoltre, sono riconducibili ad altri volumi dell'opera di Fischer<sup>36</sup>.

Già William Stefan Wurzer ha segnalato la corrispondenza tra gli appunti nietzschiani e il testo di Fischer, senza però affrontare la questione delle differenti edizioni<sup>37</sup>. Consideriamo quindi un paio di citazioni, sufficienti a dimostrare l'utilizzo, da parte di Nietzsche, del testo del 1865. Il primo esempio porta ad escludere la prima edizione:

So lange die Freude sich auf etwas Einzelnes bezieht, ist sie beschränkt und vergänglich; sie wird vollkommen, wenn sie nicht mehr mit den Dingen wechselt, sondern in dem wandellosen Zusammenhange ruht; sie ist ewig, wenn ich das All in mein Eigenthum, omnia in mea, verwandle und von diesen omnia mea jeden Augenblick sagen kann „mecum porto“<sup>38</sup>

---

passaggi (cfr. K. FISCHER, *Descartes' Schule – Geulinx, Malebranche, Baruch Spinoza*, cit., p. 500). Il proverbio, d'origine incerta, è piuttosto diffuso ed è probabile che Nietzsche lo conoscesse indipendentemente da Spinoza (ad esempio esso è citato in P. REE, *Der Ursprung der moralischen Empfindungen*, Schmeitzner, Chemnitz 1877, BN, p. 105).

<sup>34</sup> L'importanza della mediazione di Fischer è sottolineata in particolare da Thomas H. Brobjer, anche al fine di indicare un limite di altri studi precedenti: «Any discussion of Nietzsche's views and interpretations of Spinoza cannot be based on an analysis of Nietzsche's and Spinoza's philosophy (as all studies have done so far) but needs to start from Kuno Fischer's account, which is what Nietzsche read, responded to, and based his judgements and analyses upon. To discuss Nietzsche's interpretations and misinterpretations of Spinoza in relation to Spinoza's own writings is simply irrelevant» (T.H. BROBJER, *Nietzsche's Philosophical Context*, cit., p. 77).

<sup>35</sup> KSA 14, p. 739.

<sup>36</sup> Cfr. T.H. BROBJER, *Beiträge zur Quellenforschung*, in «Nietzsche-Studien», n. 30, 2001, pp. 418–421, p. 421.

<sup>37</sup> Cfr. W.S. WURZER, *Nietzsche und Spinoza*, Hain, Meisenheim a.G. 1975, pp. 110-114. Anche Thomas H. Brobjer ha segnalato la corrispondenza tra gli appunti di Nietzsche e il testo di Fischer, senza però confrontare le tre edizioni (cfr. T.H. BROBJER, *Beiträge zur Quellenforschung*, cit., p. 421).

<sup>38</sup> F. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente: Herbst 1885 bis Herbst 1887*, in KGW [trad. it. di S. Giametta, *Frammenti postumi 1885-1887*, in OFN], §7[4]. Scrive Fischer nell'edizione del 1865: «So lange ich die Freude aus den einzelnen Dingen schöpfe, ist sie beschränkt und vergänglich, wie diese, und darum nothwendig mit der Trauer verbunden. [...] Dagegen wird die menschliche Freude vollkommen und ewig sein, wenn sie nicht mehr mit den Dingen wechselt, sondern in deren wandellosem Zusammenhange ruht; [...] sie ist ewig, wenn ich das All in mein Eigenthum, omnia in mea

Nell'edizione del 1854, Fischer scrive: «[Meine Freude] ist ewig, wenn ich omnia in mea verwandle, und von diesem „omnia mea“ in jedem Augenblicke sagen kann: mecum porto!»<sup>39</sup>. Non compare quindi la formula “das All in mein Eigenthum”, presente invece nella trascrizione nietzschiana e nell'edizione del 1865. Il secondo esempio porta ad escludere la terza edizione:

„Ich habe den Entschluß gefaßt zu untersuchen, ob sich etwas finden ließe, dessen Besitz mir den Genuß einer dauernden und höchsten Freude ewig gewährte.“ „Die Liebe zu einem ewigen und unendlichen Wesen erfüllt das Gemüth mit einer Freude, die jede Art Trauer ausschließt.“ „Das höchste Gut ist die Erkenntniß der Einheit unseres Geistes mit dem Universum.“<sup>40</sup>

Nell'edizione del 1880, Fischer modifica l'inizio delle citazioni dal *Tractatus de intellectus emendatione*: «„Ich muß forschen“, sagte er dort, „ob [...] sich etwas finden läßt...“»<sup>41</sup>. Anche in questo caso, la variante non concorda con il testo nietzschiano. L'analisi secondo criteri interni è dunque sufficiente a dimostrare l'utilizzo, da parte di Nietzsche, della seconda edizione anche nel 1887. Più in generale, non appare possibile dimostrare una lettura diretta di Spinoza basandosi sui riferimenti al filosofo olandese del frammento *Die Metaphysiker*. Tutte le citazioni ivi contenute provengono infatti dal testo di Fischer ed i commenti di Nietzsche sono riflessioni elaborate durante tale lettura<sup>42</sup>. È dunque probabile che, come sostenuto da Thomas H. Brobjer, «Nietzsche never read Spinoza»<sup>43</sup>.

#### ALTRE FONTI DEGLI ANNI OTTANTA (BOURGET)

Se la maggior parte degli appunti di Nietzsche su Spinoza sono legati al testo di Kuno Fischer, alcune annotazioni sono invece occasionate da altre letture. Anch'esse si riflettono, seppur in modo sia temporalmente sia qualitativamente più contenuto, nell'immagine nietzschiana di Spinoza. Tra tali fonti è necessario ricordare Eduard von Hartmann, Gustav Teichmüller, Afrikan Spir, Harald Høffding e Gustav Adolf Schöll, quest'ultimo in particolare per quanto riguarda lo spinozismo di Goethe.

Dopo questa prima panoramica è possibile identificare due grandi linee della ricezione spinoziana con cui Nietzsche si confronta. La principale rimanda all'accoglimento del pensiero di

---

verwandle und vom diesem „omnia mea“ in jedem Augenblick sagen kann: „mecum porto!“» (K. FISCHER, *Descartes' Schule – Geulinx, Malebranche, Baruch Spinoza*, cit., pp. 539-540).

<sup>39</sup> K. FISCHER, *Das classische Zeitalter der dogmatischen Philosophie*, cit., p. 527.

<sup>40</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1885-1887*, cit., §7[4]. Scrive Fischer nell'edizione del 1865: «Er [Spinoza] hat in seiner Ethik gelöst, was er sich in dem Tractat über die Berichtigung des Verstandes zum Ziele gesetzt hatte. „Ich habe endlich,“ so sagt er in dieser seiner ersten Schrift, „den Entschluß gefasst, zu untersuchen, [...] ob sich etwas finden ließe, dessen Besitz mir den Genuß einer dauernden und höchsten Freude auf ewig gewährte.“ „Die Liebe zu einem ewigen und unendlichen Wesen erfüllt das Gemüth mit reiner Freude, die jede Art der Trauer von sich ausschließt.“ „Das höchste Gut ist die Erkenntniß der Einheit unseres Geistes mit dem Universum“» (K. FISCHER, *Descartes' Schule – Geulinx, Malebranche, Baruch Spinoza*, cit., p. 540).

<sup>41</sup> K. FISCHER, *Fortbildung der Lehre Descartes'. Spinoza*, cit., p. 527.

<sup>42</sup> Cfr. *infra*, appendice.

<sup>43</sup> T.H. BROBJER, *Nietzsche's Philosophical Context*, cit., p. 77. Brobjer aggiunge anche una considerazione metodologica in nota: «It must be realized that it is almost impossible to prove or to be certain that someone has not read a certain book or author. My argument here is based not only on the fact that we have no evidence that Nietzsche ever read Spinoza but also on the fact that all of his important references to Spinoza can be traced to specific secondary literature» (*Ibid.*, n. 82).

Spinoza all'interno di quella storiografia filosofica che si può genericamente indicare come "posthegeliana" e alla quale appartiene Kuno Fischer<sup>44</sup>. È a seguito di essa che Spinoza interviene nel dibattito filosofico tedesco della seconda metà del XIX secolo. La seconda rimanda invece alla "rinascita spinoziana" che comincia con il *Pantheismusstreit* e prosegue nei decenni successivi, chiamando in causa praticamente tutte le massime personalità – filosofiche e letterarie – dell'epoca e della quale è difficile tracciare dei contorni definiti, che si potrebbero addirittura estendere da Lessing a Marx<sup>45</sup>. L'evento è di portata evidentemente epocale; basti per noi ricordare che le figure fondamentali che vi prendono parte sono, per quanto riguarda Nietzsche, Goethe e Schopenhauer<sup>46</sup>.

Vi è inoltre una terza linea della ricezione spinoziana con cui Nietzsche entra in contatto, seppur in modo meno evidente, e che è stata poco approfondita dalla critica. Si tratta della ripresa di alcuni motivi spinozisti all'interno della cultura positivista del XIX secolo alla quale abbiamo alluso a proposito di Paul Rée. Ad essa appartengono anche quegli "psicologi francesi", in particolare Hippolyte Taine e Paul Bourget, che giocano un ruolo importante nella riflessione nietzschiana degli anni Ottanta<sup>47</sup>. Sia in Germania, sia in Francia (nella scuola di Victor Cousin), la ripresa degli studi spinoziani si era concentrata soprattutto sulle questioni "metafisiche" dell'*Etica* e quindi in particolare sul primo e sul quinto libro; la ricezione positivista riprende invece la "psicologia" del terzo e del quarto libro, interpretati in chiave materialista e determinista<sup>48</sup>.

Il luogo in cui Taine riconosce in modo più esplicito il debito spinoziano della sua metodologia è probabilmente la *Préface* dell'*Essai sur Tite Live*:

L'homme, dit Spinoza, n'est pas dans la nature « comme un empire dans un empire, » mais comme une partie dans un tout ; et les mouvements de l'automate spirituel qui est notre être sont aussi réglés que ceux du monde matériel où il est compris.

Spinoza a-t-il raison ? Peut-on employer dans la critique des méthodes exactes ? Un talent sera-t-il exprimé par une formule ? Les facultés d'un homme, comme les organes d'une plante, dépendent-elles les unes des autres ? Sont-elles mesurées et produites par une loi unique ? Cette loi donnée, peut-on prévoir leur énergie et calculer d'avance leurs bons et leurs mauvais effets ? Peut-on les reconstruire,

<sup>44</sup> Su tale momento della ricezione spinoziana cfr. F. MIGNINI, *Introduzione a Spinoza*, Laterza, Roma-Bari 1983, pp. 196-198. Sulla diffusione dello spinozismo cfr. anche E. GIANCOTTI, *Baruch Spinoza 1632-1677*, Editori riuniti, Roma 1985, pp. 81-151.

<sup>45</sup> Cfr. in proposito V. MORFINO, *Genealogia di un pregiudizio*, in ID. (a cura di), *La Spinoza-renaissance nella Germania di fine Settecento*, Unicopli, Milano 1998; cfr. anche E. SCRIBANO, *Guida alla lettura dell'"Etica" di Spinoza*, Laterza, Roma-Bari 2008, pp. 169-174.

<sup>46</sup> In tale contesto sembra opportuno fare almeno un riferimento anche ad una figura non sempre ricordata di tali vicende, cioè Hölderlin: il "*Lieblingsdichter*" del giovane Nietzsche (cfr. F. NIETZSCHE, *Nachgelassene Aufzeichnungen: Herbst 1858 - Herbst 1862*, in KGW, §12[2]). La scarsa attenzione alla prima di linea di ricezione e la sopravvalutazione – relativamente a Nietzsche – di alcune figure della seconda (in particolare Hegel), rendono poco convincente il tentativo di inquadramento storiografico condotto in J.-H. LINKE, „...sie riecht anstößig Hegelisch“: zum Problem der Dialektik bei Friedrich Nietzsche, Königshausen & Neumann, Würzburg 2009, pp. 64-72 ("Die Einflüsse Spinozas auf das Denken Nietzsches").

<sup>47</sup> Cfr. in proposito G. CAMPIONI, *Les lectures françaises de Nietzsche*, trad. fr. di C. Lavigne-Mouilleron, PUF, Paris 2001. Sul tema Nietzsche-Bourget cfr. anche F. VOLPI, *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 1996, pp. 35-53 ("Nichilismo e decadenza in Nietzsche"). Sulla ricezione di Spinoza in Francia nel XIX secolo cfr. P.-F. MOREAU, *Spinoza et le spinozisme*, PUF, Paris 2003 [trad. it. a cura di F. Tomasoni, *Spinoza e lo spinozismo*, Morcelliana, Brescia 2007], pp. 133-135.

<sup>48</sup> Tale approccio porta a «ramener la faculté ou l'œuvre individuelle à des facteurs qui la dépassent, mais qui relevent quand meme de la critique et de l'histoire dans la mesure où, si immenses soient-ils, ils demeurent cependant dans le champ du fini» (P.-F. MOREAU, *Taine lecteur de Spinoza*, in «Revue philosophique de la France et de l'Étranger», n. 177/4, 1987, p. 477-489, p. 478; cfr. anche ivi, pp. 482-486).

comme les naturalistes reconstruisent un animal fossile ? Y a-t-il en nous une faculté maîtresse, dont l'action uniforme se communique à nos différents rouages, et imprime à notre machine un système nécessaire de mouvements prévus ?

J'essaie de répondre oui, et par un exemple<sup>49</sup>.

La nozione di "faculté maîtresse" rappresenta una categoria centrale nella riflessione di Taine ed è utilizzata anche in altri testi, nonché ripresa da Bourget. Essa entra nel vocabolario filosofico di Nietzsche, ma è incerto se in conseguenza di una lettura dell'*Essai sur Tite Live*<sup>50</sup>. Una sintesi della prefazione, compreso il riferimento a Spinoza e all'"impero nell'impero", è comunque presente nella presentazione di Taine che Leopold Katscher antepone alla sua traduzione di *Les origines de la France contemporaine*, presente nella biblioteca di Nietzsche<sup>51</sup>. Al di là di tale luogo, però, Taine si richiama a Spinoza in modo piuttosto rapsodico e la valorizzazione positivista del "determinismo" dell'*Etica* è recepita da Nietzsche solo in modo parziale e indiretto<sup>52</sup>. Ciò anche in conseguenza dell'operazione "ambigua" compiuta dall'altro "psicologo": Bourget.

Da un lato, lo scrittore francese – egli stesso non estraneo ad una formazione spinoziano-positivista<sup>53</sup> – indica in Spinoza il "maestro" di Taine<sup>54</sup>. Dall'altro lato, però, quello che emerge nei saggi di Bourget non è tanto Spinoza in quanto fondatore dell'approccio determinista nell'indagine psicologica, quanto l'oggetto dell'indagine stessa. L'autore dell'*Etica*, che riflette «du fond de sa chambre solitaire»<sup>55</sup>, è sottoposto ad analisi negli *Essais de Psychologie contemporaine*, ad esempio nel seguente passo:

A chaque sorte d'imagination correspond une sorte particulière de sensibilité. [...] Sachant de quelle façon un philosophe interprète la vie, nous savons ce qu'il revoit intérieurement dans ses heures de réflexion. [...] La biographie de Kant et celle de Spinoza nous fournissent deux exemples incomparables de cette possession de tout un tempérament et de toute une âme par un plaisir unique, exalté jusqu'au délice et amplifié jusqu'à la manie<sup>56</sup>.

All'interno di quest'approccio biografico-psicologico alle figure dei filosofi si colloca anche un altro passaggio:

Je citerai ici encore l'exemple de celui que Schleiermacher appelait « l'illustre et infortuné Spinoza » ; et, de fait, on doit toujours en revenir à cet homme prodigieux quand on veut étudier sur place un exemplaire accompli de la grande existence métaphysique. [...] Si le mélancolique et souffreteux poitrinaire n'avait pas été maudit par ses frères en religion, persécuté par sa famille, dédaigné par la jeune fille qu'il désirait épouser, s'il n'avait senti, dès son adolescence, la table de fer la réalité peser sur

---

<sup>49</sup> H. TAINE, *Essai sur Tite Live*, Hachette, Paris 1856, pp. VII-VIII.

<sup>50</sup> Cfr. G. CAMPIONI, *Wagner als Histro: Von der Philosophie der Illusion zur Physiologie der décadence*, in T. BORSCHKE, F. GERRATANA, A. VENTURELLI, „Centauren-Geburten“: *Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*, De Gruyter, Berlin-New York 1994, p. 461 n. 2.

<sup>51</sup> Cfr. H. TAINE, *Die Entstehung des modernen Frankreich I: Das Vorrevolutionäre Frankreich*, trad. di L. Katscher, Günther, Leipzig 1877, BN, p. XII.

<sup>52</sup> Può essere interessante anche ricordare che Resa von Schirnhofer – studentessa di filosofia che discute una tesi su Schelling e Spinoza nel 1889 (cfr. T.H. BROBJER, *Nietzsche's Philosophical Context*, cit., p. 82) – è invitata da Nietzsche in una lettera del 1885 a fare ricerche sui "Rougistes" (cfr. Nietzsche a Resa von Schirnhofer, 11 marzo 1885, in EFN).

<sup>53</sup> Cfr. G. CAMPIONI, *Les lectures françaises de Nietzsche*, cit., p. 231.

<sup>54</sup> Cfr. P. BOURGET, *Essais de Psychologie contemporaine*, Lemerre, Paris 1883, p. 244.

<sup>55</sup> Ivi, p. 234.

<sup>56</sup> Ivi, pp. 190-192.

sa personne et la meurtrir, certes il n'aurait pas écrit avec une soif si évidente d'abdications des vains désirs les terribles phrases où se complait son stoïcisme intellectuel<sup>57</sup>.

Nei *Nouveaux essais de Psychologie contemporaine*, Bourget fa riferimento a Spinoza costruendo la distinzione tra psicologo e moralista:

En un mot, le Psychologue analyse seulement pour analyser, et le Moraliste analyse afin de juger. Ce goût du jugement fait sa marque propre, et le distingue aussi du Philosophe qui se renferme, lui, dans la spéculation désintéressée et ne sait même pas s'il est des conséquences pratiques de ses idées... Spinoza est assis, tout seul et chétif, au coin de son poêle, dans sa pauvre chambre. Combien d'après-midi a-t-il passés de la sorte, échafaudant les théorèmes de son *Éthique?* [...] Il transcrit le tout en un latin lucide, et recopie son ouvrage avec sa main de poitrinaire aux ongles recourbés<sup>58</sup>.

Il filosofo olandese appare poi come modello di pensatore metafisico: «Spinoza, qui pourrait servir d'exemplaire accompli d'une tête métaphysicienne, avait trouvé la formule même de cet esprit : "Il faut, disait-il, concevoir les choses sous le caractère d'éternité"»<sup>59</sup>. Un altro passo fa invece riferimento all'ideale di "rinuncia" che Bourget individua nel pensiero spinoziano:

Spinoza, qui fut un psychologue aussi délicat qu'il était un puissant métaphysicien, invitait le Sage idéal de son *Éthique* à se réfugier dans le moi intellectuel, – car ce moi intellectuel est seul capable de se renoncer lui-même. Ne le fait-il pas chaque fois qu'il comprend et qu'il s'identifie à l'objet de sa pensée?<sup>60</sup>

Ad eccezione di un paio di curiosi riferimenti ai "pomeriggi" di Spinoza – sufficientemente inusuali da poter costituire un indizio in tal senso<sup>61</sup> – non sembra possibile tracciare una corrispondenza esatta tra i testi di Bourget e gli appunti di Nietzsche. È tuttavia interessante notare come certi passaggi nietzschiani (in cui confluiscono certamente anche altre letture) non siano lontani dalle formulazioni dello scrittore francese, in particolare da quelle che, concordemente a un'immagine di secolare fortuna, descrivono uno Spinoza malato e isolato nelle sue speculazioni metafisiche<sup>62</sup>.

Tratti "foschi" si ritrovano, come vedremo, anche nello Spinoza di Nietzsche, di volta in volta descritto come "malriuscito", "povero", "unilaterale", "solitario", "profondamente sofferente", "sinistro", ecc. Ma sono forse i passi in cui Nietzsche si riferisce al "fisico Spinoza", autore di una "fenomenologia della tisi", che sembrano rievocare maggiormente il "*poitrinaire*" plumbeamente descritto da Bourget<sup>63</sup>.

---

<sup>57</sup> Ivi, pp. 203-204.

<sup>58</sup> P. BOURGET, *Nouveaux essais de Psychologie contemporaine*, Lemerre, Paris 1886, BN, p. 9.

<sup>59</sup> Ivi, pp. 93-94.

<sup>60</sup> Ivi, p. 122.

<sup>61</sup> Cfr. F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1885-1887*, cit., §7[57] e ID., *Zur Genealogie der Moral*, in KGW [trad. it. di F. Masini, *Genealogia della morale*, in OFN], "Colpa", "Cattiva coscienza" e simili, §15.

<sup>62</sup> Si tratta di un'idea oggi superata. Per un profilo biografico più attuale cfr. S. NADLER, *Spinoza: A Life*, Cambridge University Press, Cambridge 1999 [trad. it. di D. Tarizzo, *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento*, Einaudi, Torino 2002].

<sup>63</sup> Cfr. F. NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft*, in KGW [trad. it. di F. Masini, *La gaia scienza*, in OFN], §349, *Ancora una volta l'origine dei dotti* e ID., *Nachgelassene Fragmente: Anfang 1888 bis Anfang Januar 1889*, in KGW [trad. it. di S. Giametta, *Frammenti postumi 1888-1889*, in OFN], §16[55].

## 2. "ANTITELEOLOGICO, CIOÈ SPINOZIANO": TRACCE DELLA TRADIZIONE SPINOZIANA NEL PROGETTO DI *DISSERTATION* DEL 1868

Un tema solitamente poco indagato, negli studi sul rapporto Nietzsche-Spinoza, riguarda la presenza di tracce della tradizione spinoziana nella formazione del giovane Nietzsche. Nonostante l'assenza di un confronto diretto, bisogna infatti ricordare che due "pilastri" della formazione nietzschiana – Goethe e Schopenhauer – erano stati entrambi attenti studiosi di Spinoza<sup>64</sup>. Un testo particolarmente interessante da approfondire, a questo proposito, è il progetto di tesi di dottorato dedicato a *Die Teleologie seit Kant*, elaborato da Nietzsche nella primavera del 1868. Gli appunti per tale studio, seppur brevi, sono piuttosto complessi da analizzare, sia per il loro carattere di abbozzo sia per il numero di fonti che coinvolgono<sup>65</sup>. Senza avere la pretesa di esaurirne perciò lo studio, ci concentriamo su quelle parti che coinvolgono maggiormente Goethe e Schopenhauer<sup>66</sup>.

Per orientarsi in tali appunti può essere utile partire dalla sintesi data da Elaine P. Miller: «Nietzsche thus agrees with Kant that purposiveness lies only in human reflective judgment, but objects along with Goethe to the assumption that a unified purposiveness is the only form under which humans can cognize nature»<sup>67</sup>. Possono quindi essere identificate due grandi direttrici: la prima consiste in una "radicalizzazione" della proposta kantiana e porta Nietzsche a ricondurre le rappresentazioni finalistiche all'intelletto umano, ossia ad una forma di antropomorfismo; la seconda invece si richiama a Goethe nel tentativo di superare la concezione individuale della forma propria di Kant.

### I PERICOLI DELLA TELEOLOGIA

Per quanto riguarda il primo aspetto, bisogna dire che il tono di Nietzsche appare più apertamente antiteleologico di quello adottato da Kant. Per entrambi le rappresentazioni teleologiche sono, in un certo senso, inevitabili, in quanto corrispondono alla costituzione

---

<sup>64</sup> Una significativa eccezione è costituita da A. JUNGSMANN, *Goethes Naturphilosophie zwischen Spinoza und Nietzsche*, Lang, Frankfurt a.M. 1989.

<sup>65</sup> I principali autori che Nietzsche utilizza sono Schopenhauer, Goethe, Ueberweg, Lange, Fischer e probabilmente Kant direttamente.

<sup>66</sup> Per quanto riguarda invece il ruolo svolto da Lange e Fischer nel confronto di Nietzsche con Kant in questi appunti cfr. C. GENTILI, *Kants „kindischer“ Anthropomorphismus: Nietzsches Kritik der „objektiven“ Teleologie*, in «Nietzsche-Studien», n. 39, 2010, pp. 100-119, pp. 111-119.

<sup>67</sup> E.P. MILLER, *Nietzsche on Individuation and Purposiveness in Nature* in K.A. PEARSON (a cura di), *A companion to Nietzsche*, Blackwell, Oxford 2006, p. 69. Sui temi della *Dissertation* cfr. anche T. BÖNING, *Metaphysik, Kunst und Sprache beim frühen Nietzsche*, de Gruyter, Berlin 1988, pp. 13-22 ("Nietzsches Neuansatz: Das Dissertationsprojekt vom April 1868") e M. SCANDELLA, *Nietzsche e l'incorporazione delle coscienze*, ETS, Pisa 2012, pp. 58-68 ("La critica della finalità tra *La teleologia da Kant in poi* e *La gaia scienza*").

dell'intelletto. Kant inclina però a sottolinearne l'utilità euristica<sup>68</sup>, mentre Nietzsche si concentra sugli effetti "collaterali": «L'eliminazione (*Beseitigung*) della teleologia ha un valore pratico. La sola cosa che importa è respingere il concetto di una *ragione superiore*: già questo ci basta»<sup>69</sup>. Se Kant, interrogandosi sull'esistenza di un intelletto architettonico, (non) risponde appellandosi prudentemente ai limiti della ragione, la posizione di Nietzsche appare invece più apertamente negativa<sup>70</sup>. La considerazione teleologica appare infatti a Nietzsche come l'anticamera per la reintroduzione di superstizioni religiose nel mondo della necessità disvelato dalla scienza:

La rigorosa necessità di causa ed effetto esclude i fini nella natura incosciente. Infatti, poiché le rappresentazioni finalistiche (*Zweckvorstellungen*) non vengono prodotte nella natura, devono essere considerate come motivi che stanno fuori dalla causalità, infilati qua e là; ciò appunto interrompe di continuo la rigorosa necessità. L'esistenza è crivellata di miracoli (*mit Wundern durchlöchert*). La teleologia, come conformità al fine (*Zweckmäßigkeit*) e come effetto di un'intelligenza cosciente, porta sempre più lontano (*immer weiter*). Ci si chiede quale sia il fine di questi interventi isolati e ci si trova qui davanti al puro arbitrio<sup>71</sup>.

È curioso osservare come Nietzsche, riflettendo sulla necessità naturale, presenti qui la teleologia come una rielaborazione delle teorie dell'intervento continuo di Dio, arrivando ad una sorta di critica dell'occasionalismo che ripercorre una via che ha il suo modello fondamentale in Spinoza: l'annullamento della "potenza straordinaria" (che implicherebbe una contraddizione in Dio) nella "potenza ordinaria" (la necessità naturale) è infatti alla base della critica spinoziana dei miracoli<sup>72</sup>.

Tornando al confronto con Kant, Nietzsche solleva dunque il sospetto che la teleologia "in piccolo" finisca in realtà per ricadere nella teleologia "in grande", ossia in sostanza nella teologia e nelle teorie del disegno intelligente<sup>73</sup>. L'"*immer weiter*" di Nietzsche allude ad alcune formulazioni kantiane che sembrano aprire a tale possibilità, ad esempio: «"Ma" dice Kant "questo concetto ci conduce necessariamente all'idea dell'intera natura come un sistema secondo la regola dei fini"»<sup>74</sup>. Nella *Critica del giudizio* Kant cerca in realtà di impedire tale "salto" e Nietzsche ne è consapevole:

---

<sup>68</sup> «La valutazione teleologica viene fatta entrare a buon diritto, almeno problematicamente, nella ricerca naturale, ma solo per sottomettere la natura, per *analogia* con la causalità secondo fini, a principi di osservazione e di ricerca, e senza presumere di *spiegarla* in tal modo» (I. KANT, *Critica della capacità di giudizio II*, a cura di L. Amoroso, BUR, Milano 1995, §61).

<sup>69</sup> F. NIETZSCHE, *Nachgelassene Aufzeichnungen: Herbst 1864 - Frühjahr 1868*, in KGW [trad. it. a cura di G. Campioni e M. Carpitella, *Scritti giovanili 1865-1869*, in OFN, §62[16]].

<sup>70</sup> Cfr. I. KANT, *Critica della capacità di giudizio II*, cit., §71.

<sup>71</sup> F. NIETZSCHE, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., §62[18].

<sup>72</sup> I testi fondamentali in proposito sono le *Riflessioni metafisiche*, il capitolo sesto del *Trattato teologico-politico* e la corrispondenza con Henry Oldenburg (per una ricostruzione dell'argomentazione spinoziana cfr. M. SCANDELLA, *Spinoza: la verità utile*, in «Nóema», n. 2, 2011). È inoltre interessante notare come l'intuizione di Deleuze, secondo la quale il fulcro del rapporto Nietzsche-Spinoza si gioca sulla nozione di immanenza, appaia corroborata dallo sforzo compiuto da Nietzsche per chiudere ogni spazio ad eventuali interventi trascendenti nella necessità naturale. Sull'interpretazione di Deleuze cfr. D.W. SMITH, *Deleuze and the Question of Desire: Toward an Immanent Theory of Ethics*, in «Parrhesia», n. 2, 2007, pp. 66-78.

<sup>73</sup> «Er [Nietzsche] vermutet mit anderen Worten, dass jede Teleologie, auch wenn sie a parte subjecti allein zum Zweck des Verstehens der Natur angenommen wird, sich in Wirklichkeit als *objektive Teleologie* erweist» (C. GENTILI, *Kants „kindischer“ Anthropomorphismus: Nietzsches Kritik der „objektiven“ Teleologie*, cit., p. 108).

<sup>74</sup> F. NIETZSCHE, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., §62[43]. Nietzsche cita probabilmente da I. KANT, *Kritik der Urtheilskraft und Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, Voss, Leipzig 1838, p. 263.

p. 267 "Se, dunque, nel contesto della scienza della natura si introduce il concetto di Dio per spiegare la finalità della natura, e quindi si adopera a sua volta questa finalità per dimostrare che esiste un Dio, ciascuna delle due scienze resta senza intima consistenza, e un ingannevole circolo vizioso le rende incerte entrambe, per aver esse confuso i loro limiti"><sup>75</sup>.

Questo tentativo kantiano di limitare il ricorso alla teleologia non sembra però convincere appieno Nietzsche e a tale scetticismo nei confronti dell'efficacia di tale "contenimento" è probabile che contribuisca anche l'uso fattone da Schopenhauer nel supplemento *Sulla teleologia di Il mondo come volontà e rappresentazione*, uno dei riferimenti di questi appunti<sup>76</sup>.

#### LA CRITICA A SCHOPENHAUER

Schopenhauer, che ovviamente non ha simpatia per le derive teologiche, è in effetti un convinto sostenitore della distinzione tra teleologia e teologia operata da Kant, in quanto gli consente di mantenere una dottrina intenzionale del principio (la volontà) all'interno di una prospettiva sostanzialmente atea. Schopenhauer se ne serve tra l'altro contro Spinoza:

Tre grandi uomini hanno radicalmente rifiutato la teleologia, ovvero la spiegazione a partire dalle cause finali, e molti piccoli uomini li hanno imitati. Quegli uomini sono: *Lucrezio*, *Bacone da Verulamio* e *Spinoza*. E, in tutti e tre, è ben chiara l'origine di questa avversione: per loro la teleologia era infatti inseparabile dalla teologia speculativa [...]. Questo punto di vista è ancor oggi difeso dagli inglesi [...]. Per tutti costoro la teleologia è, al tempo stesso, anche teologia ed essi, ogni volta che scoprono la finalità nella natura, invece di riflettere e cercare di capire la natura, si mettono a gridare come bambini: *design! design!* [...]

Per ciò che riguarda *Spinoza* infine (*Ethica* I, prop. 36, appendix), è chiarissimo che egli identifica talmente la teleologia con la fisico-teologia, contro la quale parla con asprezza, da spiegare il *natura nihil frustra agere* in questo modo: *hoc est, quod in usum hominum non sit*; oppure in quest'altro: *omnia naturalia tanquam ad suum utile media considerant, et credunt aliquem alium esse, qui illa media paraverit*; o infine anche così: *hinc stauerunt, Deos omnia in usum hominum fecisse et dirigere*. Ecco dunque la base della sua asserzione: *naturam finem nullum sibi praefixum habere et omnes causa finales nihil, nisi humana esse figmenta*. Il suo unico intento era quello di sbarrare la strada al teismo, la cui arma più potente però egli l'aveva molto giustamente riconosciuta nella prova fisico-teologica. [...] *Spinoza*, per parte sua, non seppe cavarsela in altro modo, se non con il disperato espediente di negare la teleologia in se stessa, ossia la finalità nelle opere della natura: una tesi questa, la cui mostruosità salta agli occhi di chiunque abbia conosciuto anche solo un poco la natura organica. Questa visuale così limitata, insieme con la totale ignoranza della natura, è una prova più che sufficiente dell'assoluta incompetenza di *Spinoza* in questo campo e della stupidità di quelli che, richiamandosi alla sua autorità, ritengono di dover giudicare con disprezzo le cause finali<sup>77</sup>.

Schopenhauer dà quindi una chiara esposizione dell'antifinalismo di Spinoza e una sintesi delle argomentazioni dell'appendice al *De Deo*, che è il centro della critica spinoziana alla teleologia: il giovane Nietzsche può iniziare a farsi un'idea di quello che anni dopo – affermando di appartenervi – chiamerà "movimento antiteleologico, cioè spinoziano"<sup>78</sup>. Il nome di Spinoza non compare nella

<sup>75</sup> F. NIETZSCHE, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., §62[43]. Cfr. I. KANT, *Kritik der Urtheilskraft und Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, cit., p. 267.

<sup>76</sup> Unitamente al §28, a cui il supplemento rimanda.

<sup>77</sup> A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, a cura di A. Vigliani, Mondadori, Milano 1989, pp. 1182-1183.

<sup>78</sup> Cfr. F. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente: Frühjahr bis Herbst 1884*, in KGW [trad. it. di M. Montinari, *Frammenti postumi 1884*, in OFN], §26[432].



*Dissertation*; troviamo invece un riferimento all'esposizione della filosofia di Lucrezio data da Lange<sup>79</sup>. Interessante, a proposito di tale "movimento", è anche l'allusione di Schopenhauer, in chiusura della citazione, ai "neospinozisti". Tra i riferimenti diretti vi è, come vedremo, Goethe; tuttavia Schopenhauer si richiama ad una tendenza più ampia e che attraversa buona parte del XIX secolo – in particolare il sapere scientifico –, intersecandosi con il movimento "materialista" descritto da Lange (che però manca di esplicitarne la componente spinoziana). Ad esso apparterrà, ad esempio, Jacob Moleschott, al quale Nietzsche si interessa per l'appunto attraverso il testo di Lange e che indica in Spinoza un modello dell'espulsione del finalismo dalla ricerca scientifica<sup>80</sup>. L'interesse di Nietzsche si focalizza però su Goethe, il cui metodo d'indagine della natura è posto in ridicolo da Schopenhauer:

La cosiddetta metamorfosi delle piante, un'idea che Kaspar Wolff aveva appena abbozzato e che Goethe, imponendole questo nome iperbolico, presentò pomposamente come una propria invenzione in un difficile saggio, rientra tra le spiegazioni dell'organico a partire dalla causa *efficiente*: in fondo essa non afferma altro, se non che la natura non inizia da capo per ogni prodotto e non crea dal nulla, ma, continuando per così dire a scrivere nello stesso stile, si collega a ciò che già esiste, utilizza, sviluppa e potenzia ad un più alto grado le forme precedenti [...]. Spiegare il fiore, mostrando in tutte le sue parti la forma della foglia, mi sembra quasi come spiegare la struttura di una casa, mostrando che tutte le sue parti, tutti i suoi piani, bovindi e mansarde sono fatti soltanto di mattoni messi insieme e costituiscono una mera ripetizione di quell'unità elementare che è il mattone. Non molto migliore, ma assai più problematica, mi sembra poi la spiegazione del cranio, secondo la quale esso è composto di vertebre, per quanto anche qui sia ovvio che la custodia del cervello non può essere assolutamente eterogenea e completamente diversa da quella del midollo spinale, del quale il cervello è la continuazione e il capitello terminale [...]. Mi sembra invece molto più soddisfacente quella spiegazione dell'essenza del fiore a partire dalla sua *causa finale* che è dovuta ad un italiano di cui mi sfugge il nome<sup>81</sup>.

Nietzsche raccoglie una citazione da questo paragrafo sotto la voce "*Goethes Versuche*" (gli "esperimenti" botanici e osteologici di Goethe, più che i suoi "tentativi" – come proposto dalle traduzioni italiane)<sup>82</sup>: «La metamorfosi appartiene alle spiegazioni dell'organico a partire dalla causa *efficiente*»<sup>83</sup>. Essa è integrata da un'altra citazione: «Ogni causa *efficiente* riposa in ultima analisi su qualcosa di imperscrutabile (*Unerforschlichen*)»<sup>84</sup>. Nietzsche fa riferimento al seguente passaggio:

Tra i vantaggi delle cause finali rientra anche il fatto che ogni causa *efficiente* si basa sempre, in ultima analisi, su qualcosa di inesplicabile (*Unerforschlichen*), e cioè su una forza naturale, vale a dire su una qualità occulta, ragion per cui essa può darci soltanto una spiegazione *relativa*: nel suo dominio, la causa finale ci dà invece una spiegazione soddisfacente e completa<sup>85</sup>.

<sup>79</sup> Cfr. F. NIETZSCHE, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., §62[27] e F.A. LANGE, *Geschichte des Materialismus*, cit., p. 45.

<sup>80</sup> Cfr. F. MOISO, *Nietzsche e le scienze*, CUEM, Milano 1999, p. 44. Per un inquadramento della figura di Moleschott all'interno della più generale ricezione "antimetafisica" dello spinozismo tra Olanda e Germania nel XIX secolo cfr. S. THISSEN, "*Images of Light and Shadow*": *Spinozism Bursts Forth into Dutch Cultural Life (1854-1872)*, in W. VAN BUNGE, W. KLEVER (a cura di), *Disguised and overt Spinozism around 1700*, Brill, Leiden 1996.

<sup>81</sup> A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., p. 1174.

<sup>82</sup> Cfr. F. NIETZSCHE, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., §62[30] e ID., *La teleologia a partire da Kant*, a cura di M. Guerri, Mimesis, Milano 1998, p. 83.

<sup>83</sup> F. NIETZSCHE, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., §62[30].

<sup>84</sup> *Ibid.*

<sup>85</sup> A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., p. 1174.

Commenta Nietzsche: «(proprio ciò mostra che questa è per l'uomo la via giusta)»<sup>86</sup>. Cosa significa questa parentesi? Non sembra scorretto affermare che Nietzsche qui compia una sorta di difesa di Goethe e delle cause efficienti contro Schopenhauer e le cause finali. La via delle cause efficienti non chiede di pervenire ad una spiegazione ultima e assoluta, ma resta maggiormente fedele al limite "umano" della rappresentazione, senza pretendere quell'accesso alla cosa in sé che Nietzsche identifica come contraddittorio già negli appunti "*Su Schopenhauer*" scritti qualche tempo prima<sup>87</sup>. "Imperscrutabile" appare invece a Nietzsche, come vedremo, la vita stessa. La via goethiana resterebbe quindi nei limiti del "come" senza scivolare nel "perché": «C'è bisogno di cause finali per spiegare che qualcosa vive? No, solo per spiegare come questa cosa vive. [...] La questione "perché qualcosa è" fa parte della teleologia esteriore e si trova completamente al di fuori del nostro ambito. (Esempi di antropomorfismo infantile anche in Kant)»<sup>88</sup>.

Nietzsche muove anche una seconda obiezione a Schopenhauer:

Non si cercano cause finali nell'ambito della natura inorganica perché qui non si osservano individui, ma forze.

Vale a dire, perché possiamo risolvere tutto meccanicisticamente, e di conseguenza non crediamo più ai fini<sup>89</sup>.

La prima parte del frammento è una citazione dal seguente passo:

Del resto, se qualcuno volesse abusare della finalità *esterna*, che, lo si è detto, è sempre ambigua, per dimostrazioni fisico-teologiche, come accade ancora ai nostri giorni, e speriamo solo in Inghilterra, sufficienti esempi *in contrarium* esistenti in questo ambito, ossia a-teleologie, lo scoraggerebbero nel suo intento. [...] Nella natura *inorganica* le cause finali sono completamente sullo sfondo, cosicché una spiegazione che si basa soltanto su di esse non è valida, ma esige senz'altro l'impiego delle cause *efficienti*: questo perché la volontà, oggettivantesi anche nella natura inorganica, vi si manifesta non più in individui costituenti un tutto per sé, bensì in forze naturali e nella loro azione; e ciò fa sì che fine e mezzo divergano troppo l'uno dall'altro perché il loro rapporto possa essere chiaro e vi si possa riconoscere una manifestazione di volontà<sup>90</sup>.

Schopenhauer cerca dunque di evitare il passaggio dalla teleologia alla teologia tenendo ferma la divisione tra organico e inorganico che riprende da Kant e declina nei termini di una distinzione dei gradi di oggettività della volontà<sup>91</sup>. Proprio su tale aspetto si concentra la critica nietzschiana nella seconda parte del frammento citato: se si ammette tale distinguo è per certi aspetti "inevitabile" finire per fare di tutto (compresi i fenomeni naturali) un atto della volontà, come fa Schopenhauer. In sostanza, non vi sono che cause finali, che appaiono però come efficienti perché la manifestazione della volontà è troppo oscura.

---

<sup>86</sup> F. NIETZSCHE, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., §62[30].

<sup>87</sup> Cfr. *ivi*, §§57[51]-57[61].

<sup>88</sup> *Ivi*, §62[47]. Sulla genesi di questa critica a Kant cfr. C. GENTILI, *Kants „kindischer“ Anthropomorphismus: Nietzsches Kritik der „objektiven“ Teleologie*, cit., pp. 114-119.

<sup>89</sup> F. NIETZSCHE, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., §62[31].

<sup>90</sup> A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., pp. 1177-1178.

<sup>91</sup> «<">La finalità dell'organico, la regolarità dell'inorganico sono introdotte nella natura dal nostro intelletto<">» (F. NIETZSCHE, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., §62[7]; cfr. A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., p. 238).

Sulla questione è interessante considerare anche il confronto di Kant con Spinoza all'interno della *Dialettica della capacità di giudizio teleologica*. La lettura kantiana dello spinozismo è certamente peculiare, in quanto lo presenta come un "sistema della fatalità", che attribuisce una finalità oggettiva alla natura, in particolare una finalità ideale (inintenzionale, non derivante da un intelletto), che non è però basata sulla casualità fisica (come nel caso di Epicuro o Democrito) ma su un fondamento "iperfisico", un ente originario soprasensibile<sup>92</sup>. Sorprende che Kant cerchi di attribuire a Spinoza una concezione finalistica della natura, tuttavia tale lettura riprende alcune istanze del *Pantheismusstreit*<sup>93</sup>. Moses Mendelssohn, ad esempio, aveva cercato di mostrare come lo spinozismo non implicasse una negazione dei fini – cosa che gli attirerà le critiche di Nietzsche<sup>94</sup> – e, mezzo secolo più tardi, la stessa tendenza a "limare" la critica alla teleologia di Spinoza si trova ancora in Kuno Fischer, secondo il quale essa non concorda con il "razionalismo" spinoziano<sup>95</sup>.

Nonostante gli evidenti limiti che una lettura teleologica di Spinoza comporta, Kant coglie però correttamente – seppur "a rovescio", per così dire – un aspetto centrale della posizione spinoziana: «Se tutte le cose non possono essere pensate che come fini, e dunque essere una cosa ed essere un fine fa tutt'uno, allora non c'è in fondo niente che meriti in modo particolare di essere rappresentato come un fine»<sup>96</sup>. In effetti proprio questo era l'intento spinoziano, che Kant travisa perché pensa lo spinozismo come un tentativo (fallito) di teleologia. Nondimeno, Kant segnala giustamente che la distinzione, per lui centrale, tra organico e inorganico non può essere tenuta in piedi all'interno del sistema spinoziano.

Curiosamente, la critica di Kant al presunto "finalismo" di Spinoza finisce in realtà per essere una critica *ante litteram* a Schopenhauer. La traduzione della distinzione organico-inorganico, posta da Kant sul piano euristico, in una distinzione tra gradi di oggettivazione della volontà, porta infatti Schopenhauer a quella sorta di "panteologismo" che Kant non è disposto ad accettare. Quando Nietzsche critica tale "deriva" schopenhaueriana, percorre una via che è anzitutto una ripresa di Kant, ma che si avvicina anche alla critica alla teleologia di Spinoza, secondo la quale "in fondo" (vale a dire al di fuori dell'immaginazione umana) non v'è nulla che possa essere considerato "in modo particolare" come un fine.

Anche l'argomentazione che riconduce le cause finali alla sola causa efficiente – la "via giusta" sulla quale Nietzsche riflette rovesciando la critica di Schopenhauer a Goethe – trova il proprio paradigma in Spinoza. Nella prefazione al *De servitute* – che si pone in continuità con l'appendice del *De Deo* –, Spinoza, dopo aver ribadito che la natura non persegue alcun fine ed agisce con la

---

<sup>92</sup> Cfr. I. KANT, *Critica della capacità di giudizio II*, cit., §72.

<sup>93</sup> Cfr. S.V. PALERMO, *Dell'unità dello scopo: note sulla critica di Kant a Spinoza nella "Kritik der Urteilskraft"*, in R. PERINI, M. MILLUCCI (a cura di), *Percorsi kantiani nel pensiero contemporaneo*, Morlacchi, Perugia 2007, pp. 223-225. Sulle letture "teleologiche" di Spinoza e la posizione di Kant cfr. anche J.-M. VAYSSE, *Totalité et subjectivité: Spinoza dans l'idéalisme allemand*, Vrin, Paris 1994, pp. 17-47.

<sup>94</sup> Cfr. F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1881-1882*, cit., §11[137].

<sup>95</sup> Cfr. *infra*, I, 10 ("La sintesi di Kuno Fischer").

<sup>96</sup> Cfr. I. KANT, *Critica della capacità di giudizio II*, cit., §73.

medesima necessità con cui esiste, mostra come l'origine della credenza in tali fini risieda nella sola immaginazione umana che, ignorando comunemente le cause dei propri appetiti, le attribuisce a cause finali non facendo che rinominare così quegli appetiti stessi, che in realtà sono cause efficienti<sup>97</sup>.

Tornando alla critica di Nietzsche a Schopenhauer, bisogna dire che essa implica anche una critica a Kant: per certi aspetti, Schopenhauer percorre una strada che Kant non percorre ma lascia aperta. Per comprendere meglio questo punto consideriamo l'apertura del supplemento *Sulla teleologia*:

È il nostro intelletto che, cogliendo come oggetto, per mezzo delle proprie forme, spazio, tempo e causalità, l'atto in sé metafisico e indivisibile della volontà, che si presenta nella manifestazione fenomenica di un animale, produce la pluralità e la diversità delle parti e delle loro funzioni, meravigliandosi poi dell'armonia e dell'accordo perfetto derivante dall'unità originaria<sup>98</sup>.

Nietzsche sembra pensare, per quanto è possibile ricostruire dell'argomentazione della *Dissertation*, che la via per la volontà schopenhaueriana resti aperta perché Kant non riesce a radicalizzare il giudizio teleologico. Per Schopenhauer la molteplicità è apparenza prodotta dall'intelletto e l'unità "miracolosamente" finalistica degli individui è un segno dell'unità della cosa in sé. Ma il punto è che per Nietzsche proprio l'unità è apparenza, ossia il primo e fondamentale prodotto del giudizio riflettente: ciò che Kant non ha visto, lasciando aperta la via alla violazione del trascendentale compiuta da Schopenhauer, è che il primo e fondamentale "antropomorfismo" non è quello che istituisce le cose come fini, bensì quello che le costituisce in quanto cose, ossia come individui. Il paradossale corollario è che proprio l'ateo Schopenhauer sembra essere caduto, proprio per non aver colto l'arbitrarietà degli individui, in quella teologizzazione della teleologia da lui così veementemente negata. In sostanza, per Nietzsche non v'è molta differenza tra il *design* divino e il *design* della volontà schopenhaueriana.

#### L'INCONTRO CON LA FILOSOFIA NATURALE DI GOETHE

Sotto questo rispetto diventa allora centrale la figura di Goethe<sup>99</sup>. Nietzsche richiama, infatti, un passo fondamentale:

<">Ogni essere vivente<"> dice Goethe <">non è un singolo, ma una molteplicità (*Mehrheit*): anche quando ci appare come individuo, resta sempre una unione (*Versammlung*) di esseri viventi autonomi<"> Goethe. Vol. 36. p. 7 ecc.

Molto importante Goethe vol. 40 p. 425 sull'origine della sua filosofia naturale da una frase di Kant<sup>100</sup>.

<sup>97</sup> Cfr. B. SPINOZA, *Opere*, a cura di F. Mignini, Mondadori, Milano 2007, pp. 972-973 (*De Servitute, praef.*).

<sup>98</sup> A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., pp. 1166-1167.

<sup>99</sup> «Goethe era un nemico del concetto di individuo, che riteneva fosse uno degli *handicap* più grandi di tutto lo sviluppo della scienza» (F. MOISO, *Nietzsche e le scienze*, cit., p. 51).

<sup>100</sup> F. NIETZSCHE, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., §62[22].

La prima citazione posiziona Goethe *contra* Kant e Schopenhauer, il secondo riferimento riconduce invece Goethe nell'orizzonte aperto dalla *Critica del giudizio*, ossia per l'appunto nelle discussioni sulla teleologia *seit* Kant<sup>101</sup>. L'importanza della contrapposizione Goethe-Kant è confermata dalla frequenza con cui la questione si ripresenta negli appunti di Nietzsche:

L'organismo è una forma. Se prescindiamo dalla forma, esso è una pluralità (*Vielheit*)<sup>102</sup>.

<">L'idea dell'effetto è il concetto della totalità<">.

<">Nell'organismo il principio attivo è l'idea dell'effetto da produrre<">.

Ma il concetto della totalità (*Ganzen*) è opera nostra. Qui sta la fonte della rappresentazione del fine.

Il concetto della totalità non è nelle cose ma in noi.

Ma queste unità (*Einheiten*) che chiamiamo organismi sono a loro volta pluralità.

In realtà non esistono individui, piuttosto individui e organismi non sono altro che astrazioni.

Nelle unità da noi stessi prodotte introduciamo successivamente l'idea di fine<sup>103</sup>.

<">La rappresentazione della totalità pensata come causa è il fine<">.

N.B. La "totalità" medesima non è però che una rappresentazione<sup>104</sup>.

In seguito Kant introduce di soppiatto il concetto di una *cosa*, al §63, e perde di vista le forme generali della finalità<sup>105</sup>.

Individuo è un concetto insufficiente.

Quello che vediamo della vita è forma; il modo in cui la vediamo, individuo. Ciò che sta dietro non può essere conosciuto<sup>106</sup>.

Come si può intuire dalla frase conclusiva, questo *détour* goethiano rappresenta anche un "ritorno" da Schopenhauer verso Kant e all'inconoscibilità della cosa in sé. A differenza di Kant però Nietzsche non pone la vita sul piano della forma (organica), ma sul piano dell'informe molteplice in cui si sviluppano i processi di formazione, trasformazione e deformazione delle forme. Per comprendere più a fondo tale visione bisogna ricostruire il confronto del giovane Nietzsche con la filosofia naturale di Goethe<sup>107</sup>.

Come ricorda Andrea Orsucci, la citazione goethiana sulla molteplicità dell'individuo è al centro del dibattito filosofico-scientifico di quegli anni<sup>108</sup>. Nietzsche la trova ad esempio in Lange, che elogia la "fecondità" della metodologia morfologica di Goethe e la mette in relazione con i nuovi percorsi delle scienze biologiche e in particolare con la teoria cellulare (ricorda ad esempio il

---

<sup>101</sup> Bisogna ricordare però che i cardini della filosofia naturale di Goethe sono in realtà già costituiti quando è pubblicata la terza critica kantiana.

<sup>102</sup> Ivi, §62[25].

<sup>103</sup> Ivi, §62[28]. Le citazioni sono tratte da K. FISCHER, *Geschichte der neuern Philosophie IV: Immanuel Kant – Entwicklungsgeschichte und System der kritischen Philosophie*, Bassermann, Mannheim 1860, p. 637.

<sup>104</sup> F. NIETZSCHE, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., §62[37]. Cfr. K. FISCHER, *Immanuel Kant – Entwicklungsgeschichte und System der kritischen Philosophie*, cit., p. 655.

<sup>105</sup> F. NIETZSCHE, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., §62[43].

<sup>106</sup> Ivi, §62[52].

<sup>107</sup> Per quanto riguarda invece la permanenza di alcuni motivi goethiani nel pensiero successivo di Nietzsche cfr. R. FABBRICHI, *Goethe e Nietzsche: Apollo e Dioniso, Dioniso e Apollo*, in S. BERTOLINI (a cura di), *Apollineo e dionisiaco: prospettive e sviluppi con Nietzsche e oltre Nietzsche*, Aracne, Roma 2010.

<sup>108</sup> Cfr. A. ORSUCCI, *Dalla biologia cellulare alle scienze dello spirito: aspetti del dibattito sull'individualità nell'Ottocento tedesco*, Il Mulino, Bologna 1992, p. 75.

suo influsso su Virchow)<sup>109</sup>. Lange però non fornisce il riferimento bibliografico ed è quindi probabile che Nietzsche l'abbia cercata direttamente nei testi di Goethe. Pochi mesi prima di stendere le bozze della sua tesi, Nietzsche aveva infatti effettuato un acquisto importante: i 40 volumi delle opere complete di Goethe<sup>110</sup>. I due volumi a cui Nietzsche fa riferimento sono per l'appunto dedicati agli scritti di filosofia naturale<sup>111</sup>.

L'attenzione di Nietzsche si concentra anzitutto sull'*Einleitendes a Bildung und Umbildung organischer Naturen*, in cui sono raccolti *La metamorfosi delle piante* e gli scritti di osteologia. Poco prima di presentare il passo trascritto da Nietzsche, Goethe dà una sintesi del proprio approccio morfologico:

Per indicare il complesso dell'esistenza di un essere reale, il tedesco si serve della parola *Gestalt*, forma; termine nel quale si astrae da ciò che è mobile, e si ritiene stabilito, concluso e fissato nei suoi caratteri, un tutto unico. Ora, se esaminiamo le forme esistenti, ma in particolar modo le organiche, ci accorgiamo che in esse non v'è mai nulla d'immobile, di fisso, di concluso, ma ogni cosa ondeggia in un continuo moto. Perciò il tedesco si serve opportunamente della parola *Bildung*, formazione, per indicare sia ciò che è già prodotto, sia ciò che sta producendosi<sup>112</sup>.

Maggiori informazioni sulla concezione goethiana della natura Nietzsche le può ricavare dall'altro volume e in particolare dalla sezione *Zur Naturwissenschaft im Allgemeinen*, che raggruppa vari saggi. Essa si apre con il frammento *La natura*:

Natura! Da essa siamo circondati e avvinti – né ci è dato uscirne e penetrarvi più a fondo [...]. Crea eternamente nuove forme; ciò che è qui non era ancora mai stato, ciò che era non ritorna – tutto è nuovo, e tuttavia sempre antico. [...] Sembra che abbia puntato tutto sull'individualità eppure niente le importa degli individui. Costruisce sempre e sempre distrugge e la sua officina è inaccessibile. Vive tutta nei figli, ma la madre, dove è mai? [...] Ognuna delle sue opere ha una essenza propria, ognuno dei suoi fenomeni ha il concetto più isolato, eppure tutto fa l'uno. [...] In essa è eterna vita, divenire e moto e tuttavia non progredisce<sup>113</sup>.

Il testo, risalente al 1783, non è in realtà autografo ma, come afferma Goethe stesso, è un fedele compendio della propria visione di quegli anni. Nella "spiegazione" del frammento redatta nel 1828, Goethe chiarisce che esso è significativo perché è da quel panteismo giovanile che procedono i suoi studi naturalistici<sup>114</sup>.

Nell'edizione di Nietzsche si trova anche una breve *Zwischenrede*, in cui emerge chiaramente la connessione istituita da Goethe tra natura e infinito. Essa si esprime nei versi (che sembrano quasi il manifesto di un protoprospektivismo): «Willst du ins Unendliche schreiten, / Geh' im Endlichen

---

<sup>109</sup> F.A. LANGE, *Geschichte des Materialismus*, cit., p. 406.

<sup>110</sup> La data di acquisto è il 25 gennaio 1868 (cfr. G. CAMPIONI, P. D'ORIO, M.C. FORNARI, F. FRONTEROTTA, A. ORSUCCI (a cura di), *Nietzsches persönliche Bibliothek*, cit., p. 246).

<sup>111</sup> Si tratta rispettivamente di: J.W. VON GOETHE, *Morphologie, Beiträge zur Optik*, Cotta, Stuttgart-Augsburg 1858, BN e ID., *Nachträge zur Farbenlehre, Einzelheiten, Mineralogie, Geologie, Meteorologie, Naturwissenschaft im Allgemeinen*, Cotta, Stuttgart-Augsburg 1858, BN.

<sup>112</sup> J.W. VON GOETHE, *La metamorfosi delle piante e altri scritti sulla scienza della natura*, a cura di S. Zecchi, Guanda, Parma 1983, p. 43 (cfr. ID., *Morphologie*, cit., p. 6).

<sup>113</sup> J.W. VON GOETHE, *Teoria della natura*, a cura di M. Montinari, Boringhieri, Torino 1958, pp. 138-139 (cfr. ID., *Naturwissenschaft im Allgemeinen*, cit., pp. 385-386).

<sup>114</sup> Cfr. J.W. VON GOETHE, *Teoria della natura*, cit., pp. 142-143.

nach allen Seiten»<sup>115</sup>. La connessione è ribadita da una citazione da Campanella: «Natura infinita est, / sed qui symbola animadverterit / omnia intelliget / licet non omnino»<sup>116</sup>.

Di particolare interesse per i temi della *Dissertation* sono però soprattutto i saggi *Influenza della filosofia recente* e *Il giudizio intuitivo*, in cui è presente un confronto con Kant<sup>117</sup>. Scrive Goethe nel primo saggio:

Poi mi capitò fra le mani la *Critica del giudizio*, e a essa vado debitore di un'epoca veramente felice della mia esistenza. Vidi qui esposti uno accanto all'altro gli oggetti più diversi delle mie fatiche, prodotti dell'arte e della natura trattati gli uni come gli altri, giudizio estetico e teleologico illuminantisi a vicenda. [...] I prodotti di questi due mondi illimitati dovevano esistere per sé, e ciò che coesisteva esisteva bensì per l'altro, ma non espressamente a causa dell'altro (e viceversa).

La mia avversione per le cause finali (*Abneigung gegen die Endursachen*) era così giustificata e ridotta a sistema; potevo distinguere chiaramente scopo ed effetto; capivo inoltre perché l'intelletto umano spesso li confonda, e mi rallegravo che poesia e scienza naturale comparata fossero così strettamente affini, in quanto sottoposte alla stessa facoltà del giudizio<sup>118</sup>.

Goethe ha già studiato attentamente i testi di Spinoza quando si confronta con *La critica del giudizio* e, per certi aspetti, sembra leggere Kant in chiave "spinoziana"<sup>119</sup>. Non pare ascrivibile a Kant, ad esempio, quell'"avversione per le cause finali" che, come detto, ritroviamo anche in Nietzsche<sup>120</sup>.

Al secondo saggio rimanda invece il riferimento di Nietzsche ad un'origine della filosofia naturale di Goethe da una frase di Kant:

Ai tempi in cui cercavo, se non di penetrare a fondo, di mettere il più possibile a profitto la dottrina di Kant, la mia impressione, a volte, era che l'ottimo uomo procedesse in modo maliziosamente ironico, ora sembrando ansioso di limitare al minimo il nostro potere di conoscere, ora lanciando un'occhiata di traverso al di là dei confini da lui stesso fissati. [...] Il nostro maestro limita l'uomo che pensa a una forma di giudizio logica e discorsiva, gli nega il giudizio determinante; ma poi, dopo averci messo alle strette o addirittura esasperati, si lascia strappare concessioni più liberali e ci permette di far l'uso che vogliamo della libertà che, in qualche modo, ci riconosce. In questo senso, fu per me molto indicativo il brano che segue:

"Possiamo concepire anche un intelletto che, non essendo discorsivo come il nostro, ma intuitivo, vada dal generale sintetico (dalla percezione di un tutto come tale) al particolare, vale a dire dal tutto alle parti... Qui non è necessario dimostrare la possibilità di un tale *intellectus archetypus*, ma basta provare che dalla considerazione del nostro intelletto discorsivo, che ha bisogno di immagini (*intellectus ectypus*), e dalla contingenza della sua natura, siamo indotti per via di paragone a quell'idea di un *intellectus archetypus*, e che questa non contiene alcuna contraddizione".

È vero che qui l'autore sembra riferirsi a un intelletto divino; ma se, in campo morale, dobbiamo elevarci in una sfera superiore e avvicinarci all'Essenza prima mediante la fede in Dio, la virtù e l'immortalità, altrettanto dovrebbe avvenire in campo intellettuale: che cioè, mediante l'intuizione di

<sup>115</sup> J.W. VON GOETHE, *Naturwissenschaft im Allgemeinen*, cit., p. 418.

<sup>116</sup> *Ibid.*

<sup>117</sup> Sulla ricezione della *Critica del giudizio* da parte di Goethe cfr. A. JUNGMANN, *Goethes Naturphilosophie zwischen Spinoza und Nietzsche*, cit., pp. 187-216 ("Sein oder Sollen? Zur Bestimmung von Goethes Verhältnis zur Kritik der teleologischen Urteilskraft").

<sup>118</sup> J.W. VON GOETHE, *La metamorfosi delle piante e altri scritti sulla scienza della natura*, cit., p. 138 (cfr. ID., *Naturwissenschaft im Allgemeinen*, cit., p. 421).

<sup>119</sup> «So kann man annehmen, daß trotz der Desavouierung des Spinozismusproblems der achtziger Jahre bei Kant, vor allem durch Goethes Rezeption dieser Schrift [la *Critica del giudizio*] ein innerer Zusammenhang mit dem aus der Spinozadiskussion entwickelten Problemkomplex besteht» (cfr. A. JUNGMANN, *Goethes Naturphilosophie zwischen Spinoza und Nietzsche*, cit., p. 190).

<sup>120</sup> È interessante ricordare in proposito che l'appendice del *De Deo* è la sezione con più sottolineature nella copia dell'*Etica* di Goethe (cfr. *ivi*, p. 136).

una natura sempre creante (*Anschauung einer immer schaffenden Natur*), ci si renda spiritualmente partecipi delle sue creazioni<sup>121</sup>.

Anche Goethe riscontra dunque in Kant quell' "ambiguità" alla quale è riconducibile il tono oscillante dei giudizi di Nietzsche. A tal proposito è interessante ricordare anche che Kuno Fischer, ricordando l'ammirazione di Goethe per la *Critica del giudizio*, sottolinea proprio come la sua indagine della natura interpreti correttamente il carattere eminentemente euristico della teleologia kantiana<sup>122</sup>. Difficile invece dire come Nietzsche possa valutare il concetto di intuizione utilizzato da Goethe: esso non incontra, probabilmente, le simpatie del Nietzsche "fenomenista" di questi appunti<sup>123</sup>. Tuttavia la declinazione natural-immanente e non trascendente datane da Goethe, sulla scia della scienza intuitiva spinoziana, pare sufficiente a non offuscare l'idea di "creatività continua" che Nietzsche intende fare propria. Un chiarimento in proposito si può trovare qualche pagina oltre nel saggio *Problem und Erwiderung*.

*Sistema naturale*: un'espressione contraddittoria. La natura non ha sistema, essa ha vita, essa è vita e successione da un centro ignoto verso un confine non conoscibile. La contemplazione della natura è perciò senza fine: si può procedere nella sua suddivisione nei più piccoli particolari, oppure seguirne nell'insieme le tracce nelle dimensioni più estese e profonde. L'idea della metamorfosi è un dono che viene dall'alto, molto solenne, ma al tempo stesso molto pericoloso. Essa conduce all'assenza di forma; distrugge il sapere, lo disgrega. È simile alla *vis centrifuga* e si perderebbe nell'infinito se non avesse un contrappeso: voglio dire l'istinto di specificazione, la tenace capacità di persistere (*zähe Beharrlichkeitsvermögen*) di ciò che una volta è divenuto realtà. È come una *vis centripeta* che nessuna exteriorità (*Aeußerlichkeit*) può danneggiare nel suo fondamento più profondo<sup>124</sup>.

La *vis centripeta* di Goethe si muove nel solco tracciato dalla dottrina spinoziana del *conatus*, secondo la quale «ciascuna cosa, per quanto è ad essa possibile, è spinta a perseverare nel suo essere»<sup>125</sup>. Ciascun modo, infatti, in quanto esprime in maniera "certa e determinata" la potenza della sostanza non può recare in sé alcunché che possa distruggerlo e, anzi, si oppone a tutto ciò che tende a togliere la sua esistenza<sup>126</sup>. Il "fondamento più profondo" del *conatus* non può essere annullato, perché introdurrebbe una contraddizione nell'essenza della cosa<sup>127</sup>.

Per quanto riguarda Nietzsche, Francesco Moiso ha in particolare sottolineato la vicinanza tra la *Beharrlichkeitsvermögen* goethiana e il concetto di *Lebens-* o *Existenzfähigkeit* utilizzato da Nietzsche per depotenziare la teleologia kantiana<sup>128</sup>. Negli appunti per la *Dissertation* troviamo anzitutto un riferimento al fatto che le cose esistono per virtù propria: «Le cose esistono, dunque esse devono

---

<sup>121</sup> J.W. VON GOETHE, *La metamorfosi delle piante e altri scritti sulla scienza della natura*, cit., p. 140 (cfr. ID., *Naturwissenschaft im Allgemeinen*, cit., pp. 423-425). Goethe cita il §77 della *Critica del giudizio*.

<sup>122</sup> K. FISCHER, *Immanuel Kant – Entwicklungsgeschichte und System der kritischen Philosophie*, cit., p. 659.

<sup>123</sup> Bisogna però ricordare che questi appunti sono un "laboratorio": la posizione di Nietzsche sul problema dell'intuizione è tutt'altro che definitiva, basti pensare al ruolo che ad essa è attribuito in *La nascita della tragedia*.

<sup>124</sup> J.W. VON GOETHE, *La metamorfosi delle piante e altri scritti sulla scienza della natura*, cit., p. 144 (cfr. ID., *Naturwissenschaft im Allgemeinen*, cit., p. 430).

<sup>125</sup> B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 905 (*De affectibus*, prop. 6). "Beharren" è tra le traduzioni correnti dello spinoziano "perseverare".

<sup>126</sup> Cfr. *Ibid.* (*De affectibus*, prop. 6, dem.).

<sup>127</sup> Cfr. *Ibid.* (*De affectibus*, prop. 7).

<sup>128</sup> Cfr. F. MOISO, *La volontà di potenza in Friedrich Nietzsche: una riconsiderazione*, in «Aut aut», n. 253, 1993, pp. 119-136, p. 123.



*poter* esistere, devono cioè avere le condizioni per l'esistenza»<sup>129</sup>. Quest'accenno ad una "potenza" dell'esistenza non è poi ripreso da Nietzsche ed è quindi di difficile valutazione. Maggiormente articolata è invece l'idea di "attitudine all'esistenza":

Concetto di finalità: solo l'attitudine all'esistenza. Con questo nulla si è detto sul grado di ragione che li si manifesta.

<">Giudicare una cosa nella sua forma interna come conforme a un fine <"> dice Kant <">è tutt'altro che considerare come fine della natura l'esistenza di questa cosa<">. [...] Dunque non: l'esistenza di questa cosa è un fine della natura, bensì: dire che una cosa è conforme a un fine è solo giudicarla adatta a esistere. [...] "Ma" dice Kant "questo concetto ci conduce necessariamente all'idea dell'intera natura come un sistema secondo la regola dei fini"<sup>130</sup>.

Secondo Nietzsche dunque la conformità al fine si riduce alla semplice presa d'atto della sopravvivenza di una cosa e nulla dice su eventuali intenzioni che precederebbero la sua venuta all'esistenza. Anche in questo caso Nietzsche si pone come "interprete" di Kant, ad eccezione dell'aggiunta finale, che appare in contraddizione con la sua lettura. Nietzsche fa valere, per così dire, il "Kant goethiano" contro il "Kant schopenhaueriano".

#### GOETHE TRA NIETZSCHE E SPINOZA

Per comprendere meglio la genesi spinoziana di alcuni dei motivi goethiani discussi, un documento di straordinaria importanza è la *Studie nach Spinoza*, un documento ignoto a Nietzsche perché risalente all'inverno del 1784-85<sup>131</sup>, ma pubblicato solo nel 1891. La riflessione di Goethe muove da una ripresa della sesta definizione del *De mente*: «Il concetto dell'esistenza (*Dasein*) e della perfezione (*Vollkommenheit*) è uno e lo stesso; se noi seguiamo questo concetto tanto quanto ci è possibile, allora diciamo che noi immaginiamo l'infinito (*das Unendliche*)»<sup>132</sup>. L'identità istituita da Spinoza tra realtà e perfezione implica l'impossibilità di concepire l'esistenza teleologicamente, secondo gradi di perfezione gerarchicamente ordinati – un tratto dello spinozismo che invece non è recepito da Schopenhauer. Declinata nell'ambito della natura organica, essa esclude che gli organismi possano essere, per così dire, più o meno viventi. Goethe si concentra quindi sul rapporto finito-infinito:

Non si può dire che l'infinito abbia parti.

Tutte le esistenze limitate sono nell'infinito, però non sono parti dell'infinito: esse piuttosto partecipano dell'infinito.

---

<sup>129</sup> F. NIETZSCHE, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., §62[20].

<sup>130</sup> Ivi, §62[43]. Cfr. I. KANT, *Kritik der Urteilskraft und Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, cit., pp. 262-263.

<sup>131</sup> Goethe riceve in dono da Herder una copia degli *Opera Postuma* di Spinoza per il Natale del 1784 e detta probabilmente la *Studie* a Charlotte von Stein quello stesso inverno; il primo incontro con lo spinozismo era avvenuto però una decina d'anni prima. Sulla *Studie* cfr. in particolare A. JUNGSMANN, *Goethes Naturphilosophie zwischen Spinoza und Nietzsche*, cit., pp. 101-151 ("Goethes Spinoza-Aufsatz und die Entwicklung einer Naturphilosophie"). Più in generale sul rapporto Goethe-Spinoza cfr. G. STIEG, *Goethe et Spinoza*, in «Revue Germanique Internationale», n. 12, 1999, pp. 63-75, P. GIACOMONI, *Le forme e il vivente: morfologia e filosofia della natura in J.W. Goethe*, Guida, Napoli 1993, pp. 47-58 e C. SINI, *Della progressione nell'infinito attraverso il finito*, in G. GIORELLO, A. GRIECO, *Goethe scienziato*, Einaudi, Torino 1998.

<sup>132</sup> J.W. VON GOETHE, *Studio da Spinoza*, in V. MORFINO (a cura di), *La Spinoza-renaissance nella Germania di fine Settecento*, cit., p. 173.

Noi non possiamo immaginarci che qualcosa di limitato esista per se stesso. Eppure tutto esiste realmente per se stesso, sebbene gli stati siano così concatenati che l'uno deve svilupparsi dagli altri, e dunque pare che una cosa venga prodotta dall'altra, il che non è così, bensì un essere vivente dà all'altro impulso a essere e lo costringe a esistere in un determinato stato.

Ogni cosa che esiste ha dunque un'esistenza in sé e quindi anche un rapporto, in base al quale essa esiste.

Misurare una cosa è un'operazione grossolana che non può essere utilizzata sui corpi viventi, se non in modo altamente imperfetto. [...]

In ogni essere vivente ciò che noi chiamiamo parti sono a tal punto indivisibili dall'intero, che esse possono essere comprese soltanto in e con lo stesso e né le parti possono essere utilizzate come misura dell'intero, né l'intero può essere utilizzato come misura delle parti; e così un essere vivente e limitato prende parte, come abbiamo detto sopra, all'infinita, o piuttosto esso ha qualcosa di infinito in sé, a meno che non si preferisca dire che non riusciamo a comprendere in modo completo [nemmeno] il concetto di esistenza e di perfezione del più limitato essere vivente, e dunque dobbiamo spiegarlo come infinito allo stesso modo dell'immenso intero, nel quale sono comprese tutte le esistenze<sup>133</sup>.

Utilizzare il concetto di individuo per comprendere la natura organica appare dunque a Goethe come una misurazione grossolana, inadatta a cogliere l'infinità che dimora in ogni vivente<sup>134</sup>. L'idea di individualità conduce a pensare forme semplici e stabili, mentre l'attenta osservazione della natura porta a cogliere una molteplicità che continuamente si riconfigura in forme transeunti. Criticare l'individuo come modello epistemologico significa considerare ogni parte come espressione perfetta dell'esistenza, dell'infinità della vita e quindi non dipendente e non minoritaria o asservita rispetto ad una totalità che non le preesiste e non ne costituisce il fine. È la critica che Nietzsche, confrontandosi di nuovo con il problema del vivente (e in particolare con l'idea di "lotta interna" tra le parti degli organismi proposta dal biologo Wilhelm Roux), muoverà a Darwin<sup>135</sup>.

Nella propria critica al concetto di individuo, Goethe si colloca nel solco della tradizione spinoziana. Come ha notato Paolo Cristofolini, la separazione dei concetti di "individuo" e "semplice", ossia l'affrancamento da una visione atomistica degli individui, rappresenta una delle novità fondamentali del pensiero di Spinoza<sup>136</sup>. Il testo fondamentale è in proposito la "piccola fisica" (definita anche – non a caso – una "quasi-biologia")<sup>137</sup> elaborata nel *De mente*. In essa Spinoza mostra come la forma di un corpo non sia nulla di sostanziale, ma solo una determinata proporzione delle parti che lo compongono e che mantengono in una certa misura la propria autonomia (possono infatti distaccarsi dalla totalità senza che questa venga a mancare, se altre parti prendono il loro posto o il rapporto varia entro certi limiti)<sup>138</sup>. Tali riflessioni portano Spinoza a formulare il

---

<sup>133</sup> Ivi, pp. 173-174.

<sup>134</sup> «Damit ist die Einheit eines Dinges nicht nivelliert, sonder, wir müssen hier einschränkend hinzufügen, zunächst problematisiert, zumal nun nicht mehr angenommen werden kann, daß das Ding als reale festliegende Gegebenheit vorausgesetzt werde. Sowohl bei Spinoza als auch bei Goethe (und bei Nietzsche) ist die Frage nach einer möglichen Bestimmung, sofern sie „sub specie aeternitatis“ vorgestellt wird, nicht ausgeschlossen. Ausgeschlossen ist die Vorstellung eines objektiv gegebenen einheitlichen Datums. So nehmen die Teile teil an der Unendlichkeit, insofern sie sich im Grenzbereich zwischen Teil und Ganzem als unbestimmt (beweglich), jedoch nicht unbestimmbar bestimmen» (A. JUNGMANN, *Goethes Naturphilosophie zwischen Spinoza und Nietzsche*, cit., p. 131).

<sup>135</sup> Cfr. in proposito B. STIEGLER, *Nietzsche et la biologie*, PUF, Paris 2001 [trad. it. di F. Leoni, *Nietzsche e la biologia*, Negretto, Mantova 2010, pp. 72-77 ("La vita come 'lotta interna delle parti dell'organismo'")].

<sup>136</sup> Cfr. P. CRISTOFOLINI, *La mente dell'atomo*, in «Studia Spinozana», n. 8, 1992, pp. 27-35.

<sup>137</sup> Cfr. P.-F. MOREAU, *Spinoza e lo spinozismo*, cit., p. 91.

<sup>138</sup> Cfr. B. SPINOZA, *Opere*, cit., pp. 852-853 (*De mente, prop. 13, schol., def. e lem. 4 e 5*).

seguente postulato, che mostra chiaramente sia il rapporto con Goethe, sia quello con la futura teoria cellulare: «Il corpo umano si compone di moltissimi individui (di diversa natura), ciascuno dei quali è assai composito»<sup>139</sup>. Tale “composizione” tra le parti del corpo è intesa da Spinoza in chiave antiteleologica, come chiarisce una dimostrazione del *De servitute*:

Si supponga, ad esempio, che la parte A di un corpo sia talmente corroborata dalla forza di una causa esterna da prevalere sulle altre (*De servitute, prop. 6*). Questa parte non sarà spinta a perdere le sue forze affinché le altre parti del corpo svolgano la propria funzione. Dovrebbe, infatti, avere la forza, ossia la potenza, di abbandonare le proprie forze, il che (*De affectibus, prop. 6*) è assurdo<sup>140</sup>.

In sintesi, è possibile affermare che la filosofia della natura di Goethe contribuisce a mediare alcuni aspetti del pensiero di Spinoza all'interno di quel dibattito sulla natura del vivente che costituisce il retroterra della progettata tesi di Nietzsche<sup>141</sup>. Avendo rievocato alcune delle problematiche e delle discussioni che fanno da sfondo a tale progetto, risulta meglio comprensibile uno dei frammenti più lunghi e compositi che lo costituiscono e che si presta ad assumere il ruolo di “conclusione”:

Nell'essere organico le parti sono conformi al fine della sua esistenza, cioè esso non potrebbe vivere se le parti non fossero conformi al fine. Ma questo non dice ancora niente circa la singola parte. Quest'ultima è una forma della finalità: ma non è detto che sia l'unica forma possibile. Il tutto non condiziona perciò necessariamente le parti, mentre le parti condizionano necessariamente il tutto. Chi afferma anche la prima cosa, afferma la finalità suprema, la più alta cioè fra le diverse forme possibili di finalità delle parti: con questo egli ammette che vi sia una gradazione (*Stufenfolge*) della finalità<sup>142</sup>.

La presa di posizione *contra* Schopenhauer è piuttosto chiara e coinvolge anche la messa in guardia contro il “pericolo” della teleologia kantiana (la deriva teologica). Prosegue quindi Nietzsche, poco più oltre:

Ma se delle parti dell'organismo diciamo che non sono necessarie, con questo diciamo che la forma dell'organismo non è necessaria: in altri termini, poniamo l'organico in un luogo diverso dalla forma. Ma al di fuori di questa c'è ancora soltanto la vita. Così la nostra tesi è: per la vita ci sono varie forme, cioè varie finalità.

La vita è possibile in un numero straordinario di forme. Ciascuna di queste è conforme a un fine: ma poiché esiste una quantità innumerevole di forme, ce ne sono anche innumerevoli conformi a un fine. Nella vita umana distinguiamo diversi gradi di finalità: chiamiamo “razionale” una finalità solo dopo una selezione molto rigorosa. Se in una situazione complicata l'uomo trova l'unica via conforme al fine, diciamo che agisce razionalmente. Se invece un uomo vuole girare il mondo e imbocca la prima via che gli capita, agisce certamente secondo un fine ma non ancora in modo razionale (*zweckmäßig aber noch nicht vernünftig*). Quindi negli organismi “conformi a un fine” non si manifesta una ragione. Quello che “dunque è causa in quanto idea dell'effetto” è solo la forma della vita. La vita stessa non può essere pensata come fine poiché essa è il presupposto dell'agire finalistico. Quando perciò parliamo di concetti e cause finali, intendiamo che un essere vivente e pensante intenziona una forma in cui vuole apparire. In altri termini, con la causa finale non ci avviciniamo affatto alla spiegazione della *vita*, ma solo a quella della *forma*. Ora, di un essere vivente non cogliamo nient'altro che *forme*. L'eternamente in divenire (*das ewig Werdende*) è la vita; per la natura del nostro intelletto noi cogliamo delle forme: il

<sup>139</sup> Cfr. *ivi*, p. 855 (*De mente, prop. 13, schol., post. 1*).

<sup>140</sup> Cfr. *ivi*, p. 1027 (*De servitute, prop. 60, dem.*).

<sup>141</sup> «Für die Bedeutung dieser Schrift [*Die Teleologie seit Kant*] spricht auch, daß Goethe unmittelbar und Spinoza mittelbar für die sich abzeichnende Korrektur Kantscher Vorstellungen relevant werden» (A. JUNGSMANN, *Goethes Naturphilosophie zwischen Spinoza und Nietzsche*, cit., p. 229).

<sup>142</sup> F. NIETZSCHE, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., §62[46].

nostro intelletto è troppo ottuso per percepire l'incessante metamorfosi (*Verwandlung*): chiama forma ciò che può giungere a conoscere. In verità non può esserci forma alcuna, perché in ogni punto dimora un'infinità. Ogni unità pensata (punto) descrive una linea<sup>143</sup>.

Per Nietzsche dunque la vita non è pensabile come un fine e ciò segna una differenziazione rispetto a Kant: non è possibile concepire i viventi come finalizzati alla vita; al più è possibile concepirli come finalizzati ad una determinata forma della vita (e ciò naturalmente secondo la capacità di giudizio riflettente e non secondo quella determinante). La caratterizzazione della vita come divenire, infinità e continua trasformazione dell'informe avvicina invece Nietzsche a Goethe<sup>144</sup>. Il passo si conclude poi riprendendo la questione dell'individuo:

Simile al concetto di forma è quello di individuo. Si chiamano così gli organismi in quanto unità, in quanto centri di fini. Ma ci sono unità solo per il nostro intelletto. Ogni individuo ha in sé un'infinità di individui viventi. È solo un punto di vista grossolano, desunto forse inizialmente dal corpo umano<sup>145</sup>.

Ripercorrendo questo appunto, è possibile cogliere come alcuni degli strumenti concettuali impiegati da Nietzsche entrino in dialogo con la tradizione dello spinozismo (in particolare nella sua declinazione goethiana). Ritroviamo, anzitutto, l'idea che ogni vivente sia, per così dire, "perfettamente" vivente e quindi – *contra* Schopenhauer – non sia sostenibile una gradazione dei fini che lasci la via aperta ad un qualche tipo di ragione "suprema". Sempre in chiave antiteleologica e analogamente a Spinoza, è negata la priorità del tutto sulle parti. Anche le nozioni di metamorfosi e di infinità utilizzate da Nietzsche appaiono vicine ad alcuni tratti "spinoziani" della filosofia della natura di Goethe. Ma è soprattutto nella critica alla concezione unitaria degli individui che Nietzsche si avvicina ad una tradizione che ha in Spinoza un riferimento fondamentale<sup>146</sup>.

Certamente il confronto con lo spinozismo è indiretto e resta sotterraneo – Spinoza non è menzionato in questi appunti nietzschiani –, tuttavia contribuisce alla formazione di alcune delle argomentazioni sviluppate da Nietzsche per riflettere sui temi della finalità e del vivente. Ad un livello più esplicito sembra inoltre di poter affermare che il giovane Nietzsche, nel corso delle proprie letture preparatorie alla stesura della *Dissertation*, diventi maggiormente consapevole del fatto che Spinoza sia una delle "autorità" con cui è necessario confrontarsi in materia di teleologia.

---

<sup>143</sup> *Ibid.*

<sup>144</sup> Leggendo nel binomio forma-vita un'anticipazione dell'interazione tra apollineo e dionisiaco, è possibile indicare una matrice goethiana di alcuni dei motivi di *La nascita della tragedia* che esulano dall'ortodossia schopenhaueriana. Ad esempio, nella formulazione datane da Gianni Vattimo: «Accanto all'idea che la saggezza dionisiaca sia qualcosa davanti a cui il greco tende a fuggire, per il terrore di vedere in virtù di essa i caratteri caotici e abissali dell'esistenza, corre lungo tutta l'opera, e anzi sembra spesso predominare, l'altra idea, che il dionisiaco sia per sua stessa natura, per la sovrabbondanza e la multiformità che racchiude in se stesso, potenza plastica» (G. VATTIMO, *Il soggetto e la maschera: Nietzsche e il problema della liberazione*, Bompiani, Milano 1974, p. 28).

<sup>145</sup> F. NIETZSCHE, *Scritti giovanili 1865-1869*, cit., §62[46].

<sup>146</sup> Alan D. Schrift ha indicato nella critica alla concezione atomistica dell'individualità un punto di vicinanza tra Nietzsche e Spinoza: cfr. A.D. SCHRIFT, *Deleuze Becoming Nietzsche Becoming Spinoza Becoming Deleuze: Toward a Politics of Immanence*, in «Philosophy Today», n. 50, supplement, 2006, pp. 187-194, pp. 191-192.

### 3. LA FILOSOFIA COME SINTOMO

#### IL PUNTO DI VISTA ESTETICO

Il primo frammento che Nietzsche dedica a Spinoza si colloca tra il 1872 e il 1873:

La bellezza e la grandiosità di una costruzione del mondo (*alias* filosofia) decidono oggi sul valore di tale costruzione – in altre parole, questa viene giudicata in quanto *arte*. La sua forma verosimilmente cambierà! La rigida formulazione matematica (come in Spinoza) – che aveva un effetto così acquietante su Goethe, ha una ragione di esistere ormai soltanto come mezzo espressivo estetico (*ästhetisches Ausdrucksmittel*)<sup>147</sup>.

Nietzsche applica dunque anche a Spinoza, che all'epoca conosceva probabilmente poco, l'apparato argomentativo che appare dispiegato nella *Filosofia nell'epoca tragica dei greci*, alla cui preparazione lavora nello stesso periodo. Ciò appare chiaro da un frammento di poco precedente:

In che rapporto sta con l'arte il genio filosofico? [...] Per quale aspetto la sua filosofia è arte, è opera d'arte? Che cosa *rimane*, quando il suo sistema, in quanto scienza, è annientato? Il valore della filosofia [...] non si trova nella sfera conoscitiva, bensì nella sfera della *vita: la volontà di esistere (Wille zum Dasein) utilizza la filosofia* in vista di una forma superiore di esistenza<sup>148</sup>.

Ogni sistema filosofico, considerato per sé, si dissolve secondo Nietzsche nel progredire temporale. Il suo significato non è quindi da ricercare sul piano "logico", bensì su quello estetico, ossia su quello della vita, della quale l'arte è un espediente. La filosofia ha valore solo in quanto, nella sua "falsità", esprime la grandezza dell'esistenza filosofica<sup>149</sup>. Ogni sistema filosofico è dunque interpretato da Nietzsche come un "sintomo" del filosofo<sup>150</sup>.

Il riferimento a Goethe rimanda al seguente passo di *Poesia e verità*:

Questo spirito che agiva su di me in maniera così decisa e che doveva avere tanta grande influenza su tutto il mio modo di pensare, era Spinoza. Dopo aver infatti cercato invano in tutto il mondo un mezzo per educare la mia singolare natura, incontrai finalmente l'*Etica* di quest'uomo. Quanto io abbia potuto trarre dalla lettura di questo libro, quanto vi abbia messo di mio nell'interpretarlo, di tutto ciò non saprei più render conto; ma in sostanza vi trovai un acquietamento delle mie passioni, e parve

<sup>147</sup> F. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente: Sommer 1872 bis Ende 1874*, in KGW [trad. it. di G. Colli e C. Colli Staude, *Frammenti postumi 1872-1874*, in OFN], §19[47].

<sup>148</sup> Ivi, cit., §19[45].

<sup>149</sup> Cfr. C. GENTILI, *Nietzsche, Il mulino*, Bologna 2001, pp. 146-153. In proposito è opportuno ricordare come nel XIX secolo acquisti importanza anche il prologo del *Tractatus de intellectus emendatione*, interpretato in chiave "tragico-esistenziale": «Spinoza devient attachant pour son authenticité humaine, c'est-à-dire qu'on lit en lui les valeurs de la souffrance, du déchirement et de la possibilité de les surmonter» (P.-F. MOREAU, *Spinoza: L'expérience et l'éternité*, PUF, Paris 1994, p. 12). Schopenhauer, in particolare, raccomanda quei passi «come quanto di più energico e di più efficace sia stato mai scritto per calmare la tempesta delle passioni» (A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., p. 540; cfr. ID., *Die Welt als Wille und Vorstellung I*, Brockhaus, Leipzig 1873, BN, p. 455).

<sup>150</sup> Prendiamo a prestito un termine del linguaggio più tardo di Nietzsche, adottato nel *Tentativo di autocritica* per descrivere l'impostazione del periodo della *Nascita della tragedia*. Possiamo anche ricordare, come esempio, il titolo di una sezione di uno dei corsi tenuti all'università di Basilea: "*Platons Philosophie als Hauptzeugniß für den Menschen Plato*" (cfr. F. NIETZSCHE, *Vorlesungsaufzeichnungen (WS 1871/72 - WS 1874/75)*, in KGW, p. 148). Bisogna inoltre ricordare che il sintomo, per il peculiare statuto della "psicologia" nietzschiana, non è tanto segno di un individuo, quanto di una civiltà o di un modo dell'interpretazione (su questi temi cfr. P. WOTLING, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, PUF, Paris 1995, pp. 111-135).

schiodermisi una visione vasta e libera del mondo morale e del mondo sensibile. Ma quel che particolarmente mi avvinse a lui fu la sconfinata abnegazione che risplendeva da ogni frase. Quele meravigliose parole: "Chi ama veramente Dio non deve pretendere di essere da Lui riamato", con tutti presupposti sui quali si basa e con tutte le conseguenze che ne derivano, appagavano tutto il mio pensiero. Essere disinteressato in tutto, esserlo al massimo nell'amore e nell'amicizia, fu il mio desiderio più alto, la mia massima, la mia realizzazione, cosicché quelle ardite parole scritte più tardi: "Se io ti amo, che cosa ti importa?" mi sono venute direttamente dal cuore. A questo proposito non tralascierò di dire anche qui che in realtà i legami più sentiti derivano solo dal contrasto. La calma di Spinoza che tutto livellava contrastava con le mie aspirazioni sempre eccitanti, il suo metodo matematico era l'opposto del mio modo poetico di pensare e di raffigurare, e proprio quella sua regolata esposizione, che si voleva giudicare non adeguata ad argomenti morali, faceva di me il suo discepolo appassionato, il suo più deciso veneratore. Spirito e cuore, intelletto e senso si cercavano con necessaria affinità elettiva, e attraverso questa si realizzava l'unione degli esseri più diversi<sup>151</sup>.

La rielaborazione della proposizione spinoziana proposta da Goethe nel *Wilhelm Meister* attira l'attenzione di Nietzsche, che torna a farvi riferimento anche in altre occasioni<sup>152</sup>. Nel frammento del 1872-1873, l'ammirazione di Goethe per Spinoza è inserita nel quadro concettuale che Nietzsche elabora in quel periodo: l'ordine geometrico ha valore solo come espressione estetica, ossia in quanto prodotto del genio filosofico-artistico. La filosofia esprime il filosofo, ossia la sua vitalità creatrice. Questa concezione "sintomatica" della filosofia permane lungo tutta l'opera di Nietzsche, anche se alla domanda sul significato estetico della filosofia di Spinoza si sostituirà quella sul suo significato psico-fisiologico, dai tratti certo meno eroici. Che cosa ci dice la filosofia di Spinoza dell'"uomo" Spinoza o, più correttamente, del suo "tipo"?

Come detto quest'impostazione non nasce in riferimento a Spinoza, bensì soprattutto ai pensatori greci: la sua applicazione al filosofo olandese nel 1873 appare come un caso isolato. Successivamente essa appare con una certa frequenza (anche se con altri toni), in conseguenza dell'aumentato interesse di Nietzsche per Spinoza. Anche allora Spinoza non ricopre comunque un ruolo privilegiato, perché Nietzsche applica quest'approccio "sintomatologico" praticamente a tutti i filosofi (e non solo ai filosofi) di cui si occupa. Vediamo dunque come si configura questa prima linea interpretativa nel corso del tempo.

---

<sup>151</sup> J.W. VON GOETHE, *Dalla mia vita: poesia e verità II*, a cura di A. Cori, UTET, Torino 1957, pp. 828-829 (cfr. ID., *Aus meinem Leben: Wahrheit und Dichtung III*, Cotta, Stuttgart-Tübingen 1855, BN (perduto), §14).

<sup>152</sup> «Come? Un Dio che ama gli uomini a condizione che abbiano fede in lui, e che fulmina con sguardi terribili e minacce chi non crede in questo amore! Come? Un amore patteggiato (*verclausulirte Liebe*) sarebbe il sentimento di un Dio onnipotente! [...] "Se io ti amo, a te che importa?" è già una critica sufficiente di tutto il cristianesimo» (F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, cit., §141, *Troppe orientale*). Come notato da Chiara Piazzesi, Nietzsche inverte in questo caso la prospettiva rispetto a Goethe e a Spinoza (cfr. C. PIAZZESI, *Liebe und Gerechtigkeit: eine Ethik der Erkenntnis*, in «Nietzsche-Studien», n. 39, 2010, pp. 352-381, pp. 371-372). Il passo è in seguito ripreso nuovamente da Nietzsche: «Giacché in media gli artisti fanno come tutti, e anche peggio – essi *misconoscono* l'amore. Anche Wagner l'ha misconosciuto. Credono di essere disinteressati (*selbstlos*) ad esso per il fatto che vogliono il vantaggio di un altro essere, spesso contro il loro proprio vantaggio. Ma in cambio vogliono *possedere* quest'altro essere... Perfino Dio non fa eccezione a questo proposito. Egli è lontano dal pensare "e se ti amo, a te che importa?" – diventa tremendo quando non lo si riama» (F. NIETZSCHE, *Der Fall Wagner*, in KGW [trad. it. di F. Masini, *Il caso Wagner*, in OFN, §2]).

In *Aurora* essa compare in due aforismi. Nel primo Spinoza è inserito in un gruppo di pensatori (con Platone, Pascal, Rousseau, Goethe e in contrapposizione a Kant e Schopenhauer) le cui idee costituiscono «un'appassionata storia di anime (*eine leidenschaftliche Seelen-Geschichte*)» e «un'involontaria biografia»<sup>153</sup>. Nel secondo, non senza una certa contraddizione, Spinoza appare invece tra coloro «in cui lo spirito appare soltanto lievemente annodato al carattere e al temperamento»<sup>154</sup> e sono dunque in grado di esercitare uno sguardo “puro” sul mondo<sup>155</sup>.

Nel 1883 il sistema filosofico appare come una conseguenza di un comportamento morale pregiudizialmente adottato dal singolo filosofo: «Una teoria della morale fondamentalmente erronea (*eine moral<ische> Grundfehler-Theorie*) costituisce per lo più l'origine dei grandi sistemi filosofici: deve venir dimostrato qualcosa con cui concordi la prassi del filosofo (per es. Spinoza)»<sup>156</sup>.

Un anno più tardi Spinoza appare in un gruppo di pensatori che Nietzsche utilizza come esempi per illustrare una sua tesi sulla filosofia “moderna”: «I grandi filosofi di rado sono uomini riusciti. Che cosa sono mai questi Kant, Hegel, Schopenhauer, Spinoza! Come poveri, come unilaterali (*einseitig!*)»<sup>157</sup>. La questione della natura “unilaterale” del filosofo era già stata discussa nello scritto del 1873 sui pensatori dell'epoca tragica, che difatti compaiono anche nel frammento del 1884: «Mi ha educato la conoscenza dei grandi greci: in Eraclito, Empedocle, Parmenide, Anassagora, Democrito, vi sono più cose da venerare, essi sono *più ricchi*»<sup>158</sup>. Ritroviamo quindi l'interpretazione “sintomatica” della filosofia, anche se i poli appaiono invertiti, in conseguenza della rivalutazione nietzschiana della “multiformità”. Nello scritto del 1873, infatti, erano proprio Platone e i suoi epigoni a rompere, con le loro nature ibride, la bella unità di filosofia e vita propria delle grandi figure dell'epoca tragica<sup>159</sup>.

Nel 1885 l'interpretazione psico-fisiologica della filosofia è alla base della spiegazione di uno dei tratti dello spinozismo: «Felicità e conoscenza resi ingenuamente *interdipendenti* (ciò esprime una volontà di ottimismo (*ist Ausdruck eines Willens zum Optimismus*), in cui si tradisce un individuo profondamente sofferente (*ein tief Leidender*)»<sup>160</sup>. Tale approccio diviene ancor più esplicito in *Al di là del bene e del male*. In un primo passaggio Nietzsche torna a riflettere sul metodo geometrico,

<sup>153</sup> F. NIETZSCHE, *Morgenröthe*, in KGW [trad. it. di F. Masini, *Aurora*, in OFN], §481, *Due tedeschi*.

<sup>154</sup> Ivi, §497, *L'occhio purificante*.

<sup>155</sup> Su tale ambiguità commenta Marco Brusotti: «Daß Nietzsche für diese scheinbare Unabhängigkeit des Intellektes von Charakter und Temperament plädiert, schließt nicht aus, daß er ein noch höheres Ideal sieht: die Versöhnung von Charakter und Intellekt» (M. BRUSOTTI, *Die Leidenschaft der Erkenntnis: Philosophische und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von „Morgenröthe“ bis „Also sprach Zarathustra“*, De Gruyter, Berlin-New York 1997, p. 273).

<sup>156</sup> F. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente: Juli 1882 bis Winter 1883-1884*, in KGW [trad. it. di L. Amoroso e M. Montinari, *Frammenti postumi 1882-1884*, in OFN], §7[20].

<sup>157</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1884*, cit., §26[3].

<sup>158</sup> *Ibid.*

<sup>159</sup> Cfr. F. NIETZSCHE, *Nachgelassene Schriften: 1870-1873*, in KGW [trad. it. di G. Colli, *La filosofia nell'epoca tragica dei greci e scritti 1870-1873*, in OFN], *La filosofia nell'epoca tragica dei greci*, §2. Sul rovesciamento di tale giudizio, con riferimento alla figura di Platone, cfr. M. SCANDELLA, *La filosofia e la soggettività pubblica: Nietzsche interprete di Platone*, in «Nóema», n. 1, 2010.

<sup>160</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1885-1887*, cit., §2[131].

mettendolo in relazione non con la creatività estetica, bensì con la malattia di Spinoza. Torna anche l'idea che esso nasconda dietro una parvenza di oggettività le preferenze soggettive del filosofo:

Quel che ci stimola a guardare, con aria tra diffidente e sarcastica, tutti i filosofi, non consiste nel fatto che si scopre continuamente quanto essi siano ingenui [...] bensì nel fatto che non c'è in loro sufficiente onestà: pur levando, tutti quanti sono, un grande e virtuoso strepito, non appena, anche soltanto da lontano, viene sfiorato il problema della veracità (*Wahrhaftigkeit*). Fanno tutti le viste di aver scoperto e raggiunto le loro proprie opinioni attraverso l'autonomo sviluppo di una dialettica fredda, pura, divinamente imperturbabile (*unbekümmerten*) [...]: mentre invece, in fondo, una tesi pregiudizialmente adottata (*vorweggenommener Satz*), un'idea improvvisa (*Einfalt*), una "suggestione" („*Eingebung*"), per lo più un desiderio interiore (*Herzenswunsch*) reso astratto e filtrato al setaccio vengono sostenuti da costoro con ragioni posteriormente cercate – sono tutti quanti degli avvocati che non vogliono farsi chiamare tali e in realtà, il più delle volte, persino scaltriti patrocinatori (*Fürsprecher*) dei loro stessi pregiudizi (*Vorurtheile*), cui danno il battesimo di "verità" – [...] quel giuoco di prestigio (*Hocuspocus*) in forma matematica con cui Spinoza fasciava come d'una bronzea corazza e mascherava la sua filosofia – in definitiva, "l'amore per la propria saggezza", interpretando queste parole nel loro esatto e ragionevole significato, – allo scopo di intimidire fin da principio il coraggio dell'attaccante che osasse gettare lo sguardo su questa invincibile vergine, questa Pallade Atena – quanta timidezza e vulnerabilità (*Angreifbarkeit*) tradisce questa mascherata di un infermo solitario (*einsiedlerischen Kranken*)<sup>161</sup>.

Sull'eremitismo di Spinoza quale fondamento nascosto della sua filosofia Nietzsche ritorna poco dopo:

Questi ripudiati (*Ausgestossenen*) dalla società, questi lungamente perseguitati, questi incalzati nel modo peggiore – ed anche gli eremiti per forza (*Zwangs-Einsiedler*), gli Spinoza o i Giordano Bruno – finiscono sempre per diventare, sia pure sotto i più spirituali camuffamenti, e forse a loro stessa insaputa, degli assetati di vendetta (*Rachsüchtigen*) e dei raffinati avvelenatori (si dissotterri una buona volta il fondamento dell'etica e della teologia spinozista!)<sup>162</sup>

Nel quinto libro di *La gaia scienza*, l'approccio "sintomatologico" appare applicato ad un problema specifico: «Si prenda come sintomatico il fatto che alcuni filosofi, quali ad esempio il tisco Spinoza, videro, non potevano non vedere, proprio nel cosiddetto istinto di conservazione (*Selbsterhaltungs-Trieb*), l'elemento decisivo – erano appunto uomini posti in condizioni estremamente penose (*Menschen in Nothlagen*)»<sup>163</sup>. Di nuovo una componente soggettiva appare come "spiegazione" di una teoria filosofica. Senza approfondire la questione in questa fase preliminare, si tenga però presente che questa tesi, apparentemente semplicistica, va letta in parallelo con la nietzschiana "critica del soggetto", che rende evidentemente più complesso afferrare cosa Nietzsche intenda quando allude al "soggetto" Spinoza.

<sup>161</sup> F. NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse*, in KGW [trad. it. di F. Masini, *Al di là del bene e del male*, in OFN], §5. *Vorstufe*: «Oder gar der mathematische Anschein, wodurch Spinoza seinen Herzenswünschen einen festungsartigen Charakter <gab>, etwas, das wie unabweislich den Angreifenden einschüchtern soll» (KSA 14, p. 348).

<sup>162</sup> F. NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, cit., §25 (traduzione modificata). Il nome di Giordano Bruno compare poche volte negli scritti di Nietzsche, ma è menzionato in molte sue letture, non di rado in associazione a Spinoza. A titolo di esempio è possibile ricordare il seguente passo in cui Schopenhauer presenta i due autori come le eccezioni dell'età della filosofia scolastica (cioè, secondo Schopenhauer, la filosofia fino a Kant): «Bruno e Spinoza sono qui da eccettuarsi. Essi stanno ognuno per sé e solitari, e non appartengono al loro tempo e alla parte del mondo in cui vissero, che ripagarono il primo con la morte l'altro con la persecuzione e la gogna. La loro miserevole esistenza e morte in questo Occidente è simile a quella di una pianta tropicale in Europa. Le rive del sacro Gange erano la loro vera patria spirituale: là avrebbero potuto condurre un'esistenza tranquilla e onorata, fra gente di opinioni simili alle loro» (A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., p. 588; cfr. ID., *Die Welt als Wille und Vorstellung I*, cit., p. 500).

<sup>163</sup> F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, cit., §349, *Ancora una volta l'origine dei dotti*.



La lettura della filosofia come prodotto di un pregiudizio riappare in una rubrica di poco successiva: «Sia Kant sia Hegel sia Schopenhauer sono determinati da un giudizio morale di fondo (*durch moral<isches> Grundurtheil bestimmt*). Lo stesso per Platone, Spinoza»<sup>164</sup>. Gli appunti tratti dalla seconda lettura di Kuno Fischer riportano invece in apertura: «Lo sfondo psicologico di Spinoza. Debole! (*Spinoza's psychologischer Hintergrund. Spärlich!*)»<sup>165</sup>. Inoltre il sistema di Spinoza appare come una superfetazione del suo istinto logico: «Massima e comica pedanteria di un logico *che divinizza il suo istinto (der seinen Trieb vergöttert)*»<sup>166</sup>.

Infine consideriamo un appunto del 1888, dove la “causa” della filosofia di Spinoza è di nuovo indicata nella sua malattia: «Verificata fisiologicamente (*physiologisch nachgerechnet*), la “Critica della ragione pura” è già la forma di preesistenza del cretinismo; e il sistema di Spinoza una fenomenologia della tisi (*Phänomenologie der Schwindsucht*)»<sup>167</sup>. Come nel 1873, anche se a partire da una prospettiva nel frattempo profondamente mutata, il “sistema” filosofico appare dunque a Nietzsche come un sintomo del pensatore.

---

<sup>164</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1885-1887*, §5[50].

<sup>165</sup> *Ivi*, §7[4].

<sup>166</sup> *Ibid.*

<sup>167</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1888-1889*, cit., §16[55].

## 4. DUE CITAZIONI OCCASIONALI

### LIBERTÀ DALL' "AL DI LÀ"

Tra le sporadiche apparizioni di Spinoza antecedenti la lettura di Kuno Fischer si trovano anche due citazioni. La prima è del 1876: «*Homo liber de nulla re minus quam de morte cogitat et ejus sapientia non mortis sed vitae meditatio est.* Spinoza»<sup>168</sup>. Nietzsche sembra collegare l'*homo liber* spinoziano alle proprie riflessioni sul *Freigeist*, cui dedica particolare attenzione in quel periodo (progetta anche un' *Inattuale* con quel titolo)<sup>169</sup>. A suscitare l'interesse di Nietzsche pare essere il rifiuto dell'escatologia che emerge dal passo spinoziano, che rivela una concezione immanente dell'esistenza.

La fonte di questa citazione è dubbia. Hans-Jürgen Gawoll ipotizza possa provenire da una lettura di Kuno Fischer – «wenigstens kursorisch» – precedente il 1881<sup>170</sup>. Bisogna però considerare il problema seguente: gli appunti del 1881 provengono dall'edizione del 1865, ma in essa non è presente la citazione dall'*Etica* che Nietzsche trascrive nel 1876, che compare invece nella prima edizione<sup>171</sup>. Più precisamente, il passo è presente in traduzione tedesca, ma non nell'originale latino<sup>172</sup>. Nietzsche non ha quindi riletto "il" libro di Fischer su Spinoza.

La proposta di Gawoll andrebbe riformulata, tenendo conto delle differenze tra le edizioni, ipotizzando che Nietzsche abbia consultato la prima edizione nel 1876. Tale ipotesi sembra però poco in sintonia con la "sorpresa" manifestata da Nietzsche nel 1881<sup>173</sup> e la fonte della citazione sull'*homo liber* sembra dunque restare indeterminata. Bisogna però ricordare come essa riguardi una delle frasi più celebri dello spinozismo e che può quindi essere rinvenuta in una molteplicità di testi, anche non specificatamente dedicati al filosofo olandese.

### LA POTENZA IMMAGINATA

La seconda citazione compare nell'aforisma *Del diritto del più debole* di *Umano, troppo umano*. Dopo aver esposto la tesi secondo cui anche il più debole può vantare dei diritti in un rapporto, in conseguenza della sua utilità per il più forte, Nietzsche conclude: «Di qui il famoso *unusquisque tantum*

<sup>168</sup> F. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente: 1876 bis Winter 1877-1878*, in KGW [trad. it. di M. Montinari, *Frammenti postumi 1876-1878*, in OFN], §19[68]. Traduzione: «L'uomo libero a nulla pensa meno che alla morte e la sua sapienza è meditazione non della morte ma della vita» (B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 1033 – *De servitute*, prop. 67).

<sup>169</sup> Tra le note adiacenti cfr. F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1876-1878*, §19[67] e §19[70].

<sup>170</sup> Cfr. H.-J. GAWOLL, *Nietzsche und der Geist Spinozas: Die existentielle Umwandlung einer affirmativen Ontologie*, in «Nietzsche-Studien», n. 30, 2001, pp. 44-61, p. 47 n. 8 e p. 49 n. 10.

<sup>171</sup> Cfr. K. FISCHER, *Das classische Zeitalter der dogmatischen Philosophie*, cit., p. 534.

<sup>172</sup> Cfr. K. FISCHER, *Descartes' Schule – Geulinx, Malebranche, Baruch Spinoza*, cit., p. 529.

<sup>173</sup> «Sono assolutamente sbalordito, incantato! Ho un predecessore, e quale poi! Spinoza mi era quasi sconosciuto» (Nietzsche a Franz Overbeck, 30 luglio 1881, in EFN).

*juris habet, quantum potentia valet* (o più esattamente: *quantum potentia valere creditur*)<sup>174</sup>. Si tratta di un passaggio di particolare interesse perché qui Nietzsche non considera Spinoza come “tipo” psicologico (non lo nomina nemmeno), ma si confronta direttamente con un elemento della sua dottrina (l’equivalenza tra diritto e potenza).

La fonte di questa citazione è probabilmente Schopenhauer, che riporta il passo nei *Parerga*, in particolare nel capitolo *Zur Rechtslehre und Politik*<sup>175</sup>. La lettura di Nietzsche va però oltre quella di Schopenhauer, che è piuttosto tradizionale: si limita infatti ad argomentare che un diritto è *de facto* incompleto se non è supportato dall’effettiva capacità di difenderlo, in quanto rimane esposto al *Faustrecht*, il diritto del più forte (letteralmente il “diritto del pugno”). Schopenhauer non coglie dunque appieno la portata del principio spinoziano e tende a ricondurlo alla visione di Hobbes, che difatti è presentato poco oltre come l’iniziatore di questa concezione<sup>176</sup>.

Integrando il *Faustrecht* con il “diritto del più debole”, Nietzsche sembra cogliere più a fondo le implicazioni dello strumento concettuale introdotto da Spinoza<sup>177</sup>. Esso non consiste infatti semplicemente in una teoria giuridica, bensì costituisce la fondazione di una dimensione comunitaria in cui i rapporti di potenza non sono determinati direttamente tramite la forza, ma mediatamente attraverso gli affetti e l’immaginazione<sup>178</sup>. Ciò è mostrato nel modo più chiaro dalla trattazione spinoziana del regime monarchico, la cui potenza non è fondata primariamente sull’esercito, ma sul “credito” dato alla religione<sup>179</sup>.

---

<sup>174</sup> F. NIETZSCHE, *Menschliches, Allzumenschliches*, in KGW [trad. it. di S. Giametta, *Umano, troppo umano*, in OFN], §93, *Del diritto del più debole*.

<sup>175</sup> Cfr. A. SCHOPENHAUER, *Parerga und Paralipomena II*, Brockhaus, Leipzig 1874, BN, p. 258. La citazione è riportata anche in nota a A. SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung II*, Brockhaus, Leipzig 1873, BN, p. 741.

<sup>176</sup> Cfr. A. SCHOPENHAUER, *Parerga und Paralipomena II*, cit., p. 258. Sulla differenza tra Spinoza e Hobbes cfr. A. MATHERON, *Le droit du plus fort: Hobbes contre Spinoza*, in «Revue philosophique», n. 2, 1985, pp. 149-176 [trad. it. di F. Del Lucchese, *Il “diritto del più forte”: Hobbes contro Spinoza*, in *Scritti su Spinoza*, cit.].

<sup>177</sup> Il *creditur* nietzschiano introduce, secondo Volker Gerhardt, «einen neuen psychologisch-soziologischen Akzent» (V. GERHARDT, *Das „Princip des Gleichgewichts“: Zum Verhältnis von Recht und Macht bei Nietzsche*, in «Nietzsche-Studien», n. 12, 1983, pp. 111-133, p. 126).

<sup>178</sup> Cfr. in proposito le osservazioni svolte in É. BALIBAR, *Spinoza, politique et communication*, in «Cahiers philosophiques», n. 39, 1989, pp. 17-42 [trad. it. *Politica e comunicazione*, in ID., *Spinoza: il transindividuale*, cit.].

<sup>179</sup> Cfr. B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 430 (*Trattato teologico-politico*, Prefazione). Troppo netta sembra la distinzione tracciata da Wolfgang Bartuschat a partire dall’aforisma di *Umano, troppo umano*: è vero che l’affermazione di Spinoza è ontologica, ma l’ontologia di Spinoza è un’ontologia della relazione; vero è anche che la correzione di Nietzsche ne trasferisce il significato sul piano dell’interpretazione, ma l’interpretazione per Nietzsche coincide col reale (cfr. W. BARTUSCHAT, *Spinoza als Kritiker der Politischen Theologie – ein Vorgänger Nietzsches?*, in V. GERHARDT, R. RESCHKE (a cura di), *Nietzsche, Darwin und die Kritik der Politischen Theologie*, Akademie, Berlin 2010).

## 5. SPINOZA COME GRANDE DEL PASSATO

In vari appunti di Nietzsche troviamo Spinoza menzionato come rappresentante di una storia monumentale del pensiero filosofico, talora in maniera abbastanza generica<sup>180</sup>. Nell'apofteuismo che chiude le *Opinioni e sentenze diverse*, il filosofo olandese compare (in compagnia, non a caso, di Goethe) in una delle quattro coppie di "spiriti" del passato con cui Nietzsche sente una maggiore affinità rispetto a quella avvertita nei confronti dei suoi contemporanei: «Epicuro e Montaigne, Goethe e Spinoza, Platone e Rousseau, Pascal e Schopenhauer»<sup>181</sup>. Spinoza appartiene dunque alle "maschere" che Nietzsche utilizza per delineare la propria "inattualità".

### LA CARTOLINA A OVERBECK

Quest'aspetto ritorna nella cartolina a Overbeck del 30 luglio 1881 dove Nietzsche assegna a Spinoza il celebre titolo di "precursore", descrivendolo come compagno di "solitudine" e indicando alcuni punti in comune:

Sono assolutamente sbalordito, incantato! Ho un *predecessore* (*Vorgänger*), e quale poi! Spinoza mi era quasi sconosciuto: il fatto che io ne abbia sentito *ora* il bisogno è stato un "moto istintivo" (*"Instinkthandlung"*). Non soltanto il suo orientamento complessivo coincide con il mio (*seine Gesamttendenz gleich der meinen ist*) – nel fare della conoscenza *l'affetto più potente* (*die Erkenntniß zum mächtigsten Affekt zu machen*) – ma io mi riconosco anche in cinque punti fondamentali (*Hauptpunkten*) della sua dottrina; questo pensatore, il più singolare e il più isolato (*dieser abnormste und einsamste Denker*), è quello più vicino a me proprio in *queste* cose: egli nega la libertà del volere (*Willensfreiheit*)–; i fini (*Zwecke*)–; l'ordine morale del mondo (*sittliche Weltordnung*)–; l'altruismo (*Unegoistische*)–; il male (*Böse*)–; anche se le differenze naturalmente sono enormi, esse tuttavia risiedono più nella diversità dei tempi, della cultura e della scienza. *In summa*: la mia solitudine (*Einsamkeit*), che, come accade alle grandi altitudini, tante e tante volte mi ha tolto il respiro e mi ha fatto sgorgare il sangue, ora almeno è una solitudine a due (*Zweisamkeit*)<sup>182</sup>.

"*Der mächtigste Affect*" è il titolo di un paragrafo nel volume di Fischer<sup>183</sup>, mentre non è possibile ricondurre gli *Hauptpunkte* a un momento preciso del testo: tale "sintesi" del pensiero di Spinoza appare dunque come una rielaborazione autonoma di Nietzsche. Fischer non utilizza il termine *Unegoistische*, proprio invece del vocabolario nietzschiano, mentre si registra una sola occorrenza di *sittliche Weltordnung*, ma non in un contesto di "negazione"<sup>184</sup>. Più volte è invece toccato il tema della negazione del libero arbitrio, dei fini e del male (quest'ultimo meno frequentemente dei primi due). Per quanto riguarda invece le "differenze" dovute ai tempi la più importante è probabilmente, come ha notato Richard Schacht, quella che concerne l'uso del termine "Dio", dal

<sup>180</sup> Cfr. M. BISCUSO, *Chaos sive natura: l'incontro di Nietzsche con la filosofia di Spinoza*, cit., pp. 124-125.

<sup>181</sup> F. NIETZSCHE, *Vermischte Meinungen und Sprüche*, in KGW [trad. it. di S. Giametta, *Opinioni e sentenze diverse*, in OFN], §408, *Il viaggio nell'Adè*.

<sup>182</sup> Nietzsche a Franz Overbeck, 30 luglio 1881, in EFN.

<sup>183</sup> Cfr. K. FISCHER, *Descartes' Schule – Geulinx, Malebranche, Baruch Spinoza*, cit., p. 518.

<sup>184</sup> Ivi, p. 230.

quale Nietzsche non sembra essere infastidito<sup>185</sup>. Questa cartolina è particolarmente ricca di indicazioni, torneremo perciò più volte a farvi riferimento<sup>186</sup>.

In un frammento dello stesso periodo Nietzsche torna a parlare dei propri legami di “parentela” filosofica: «Quando parlo di Platone, Pascal, Spinoza e Goethe so che il loro sangue scorre nel mio – sono *fiero (stolz)* quando dico la verità su di loro – la famiglia è tanto buona da non aver bisogno di inventare o dissimulare»<sup>187</sup>. Questo passo chiarisce come sia possibile per Nietzsche elogiare Spinoza nella cartolina a Overbeck e nel frattempo criticarlo negli appunti che prende da Kuno Fischer. In questo caso, la critica è per Nietzsche un segno di stima e, inoltre, l'unico modo onorevole per proseguire il cammino di verità intrapreso dai “precursori”.

L'idea che nel proprio pensiero giunga a verità ciò che nei pensatori precedenti trova la propria origine ritorna in un altro frammento dello stesso periodo:

Nell'antichità, ogni uomo superiore bramava la gloria – questo perché ognuno credeva di far cominciare da sé l'umanità, e sapeva dare a se stesso sufficiente ampiezza e durata solo pensandosi dentro tutta la posterità, come un tragedia che recita nel teatro eterno. Il mio orgoglio (*Stolz*), invece, è: “Io ho un'*origine (Herkunft)*” – perciò non ho bisogno della gloria. Io vivo già in ciò che commuoveva Zarathustra, Mosé, Maometto, Gesù, Platone, Bruto, Spinoza, Mirabeau; e, sotto molti aspetti, in me per la prima volta si maturano e vengono alla luce embrioni che hanno avuto bisogno di un paio di millenni. Noi siamo i primi aristocratici nella storia dello spirito – il senso storico comincia da oggi<sup>188</sup>.

A quest'ordine di considerazioni sembra rifarsi anche un appunto piuttosto ermetico del 1884: «“L'uomo è qualcosa che deve essere superato” – qui è importante il tempo (*es kommt auf das tempo an*): i greci degni di ammirazione: senza fretta. I miei predecessori (*Vorfahren*): *Eraclito, Empedocle, Spinoza, Goethe*»<sup>189</sup>.

---

<sup>185</sup> «While Nietzsche offers a number of criticisms of Spinoza, none of them has to do with what might seem to be the most obvious and fundamental point of difference between them: Spinoza's retention and ubiquitous use of the term “God”. [...] His Spinoza has essentially abandoned the “God-hypothesis”, even if not “God-language”, and conceived of nature and human reality in what for Nietzsche is a fundamentally “de-deified” manner» (R. SCHACHT, *The Spinoza-Nietzsche Problem*, in Y. YOVEL (a cura di), *Desire and Affect: Spinoza as Psychologist*, Little Room Press, New York 1999, p. 214). Può essere interessante richiamare in proposito anche la posizione di Schopenhauer: «Ancor più improprio è però il modo di esprimersi dei cosiddetti panteisti, la cui filosofia consiste principalmente nel chiamare “Dio” l'essenza intima e a loro sconosciuta del mondo: e con ciò credono di aver fatto grandi cose. [...] So bene che i pretesi filosofi di questo secolo imitano *Spinoza* e si credono così giustificati. Ma *Spinoza* aveva le sue buone ragioni per chiamare in quel modo la sua unica sostanza: voleva cioè salvare, se non la cosa, almeno la parola. I roghi di Giordano Bruno e di Vanini erano ancora un ricordo recente: anche costoro infatti erano stati sacrificati a quel Dio, in onore del quale hanno versato il loro sangue incomparabilmente molte più vittime, di quante ne sono state immolate sugli altari di tutti insieme gli dei pagani di entrambi gli emisferi» (A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., p. 1195; cfr. ID., *Die Welt als Wille und Vorstellung II*, cit., pp. 398-399; cfr. anche ID., *Parerga und Paralipomena I*, Brockhaus, Leipzig 1874, BN, p. 77).

<sup>186</sup> Per una discussione dialogica di come i vari “punti” s'innestino nelle filosofie dei due autori singolarmente considerati cfr. i contributi in A. MARTINS (a cura di), *O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche*, Martins Fontes, São Paulo 2009.

<sup>187</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti Postumi 1881-1882*, cit., §12[52]. Commenta ironicamente André Comte-Sponville: «Nietzsche a un sens de la famille particulièrement développé, qui lui permet d'adopter généreusement les ancêtres les plus dissemblables» (A. COMTE-SPONVILLE, *Nietzsche et Spinoza*, cit., p. 48).

<sup>188</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti Postumi 1881-1882*, §15[17]. Yannis Constantinidès nota come curiosamente Spinoza appaia qui in mezzo a dei “legislatori” (cfr. Y. CONSTANTINIDÈS, *Nietzsche législateur: Grande politique et réforme du monde*, in J.-F. BALAUDE, P. WOTLING (a cura di), *Lectures de Nietzsche*, Librairie générale française, Paris 2000, p. 233).

<sup>189</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti Postumi 1884*, cit., §25[454].

Un altro frammento del 1884 è riconducibile ad una visione monumentale della storia del pensiero:

Che qualcosa come l'*amor dei* di Spinoza abbia potuto essere *vissuto di nuovo* (*wieder erlebt werden konnte*), è il suo grande evento. Contro l'ironia di Teichmüller, perché *c'era già!* Che fortuna se le cose più preziose possono esserci per la seconda volta! – Tutti i filosofi! Sono uomini che hanno vissuto qualcosa di *eccezionale*<sup>190</sup>.

Per quanto riguarda la fonte di questo frammento, Thomas H. Brobjer ha giustamente notato come non vi siano riferimenti all'*amor dei* di Spinoza in *Die wirkliche und die scheinbare Welt* e come sia perciò probabile che Nietzsche si riferisca qui ad un altro testo di Teichmüller<sup>191</sup>. La mia proposta è che si tratti di un passaggio del terzo volume (*Die praktische Vernunft bei Aristoteles*) delle *Neue Studien zur Geschichte der Begriffe*, un testo che era stato inviato a Nietzsche da Franz Overbeck<sup>192</sup>, dove la filosofia di Spinoza è presentata, con un certo sarcasmo, come una mera riproduzione di concetti aristotelici: «Spinoza li ripropone nel suo stile rozzo e li trasforma in maniera insignificante nel suo "amor dei intellectualis", eliminando con gli Stoici la pluralità delle sostanze»<sup>193</sup>.

Considerate nel loro insieme, queste annotazioni "monumentali" consentono di comprendere meglio il doppio sguardo con il quale Nietzsche lavora su Spinoza e non consentono di irrigidire la relazione tra i due autori in una semplice opposizione.

---

<sup>190</sup> Ivi, §26[416].

<sup>191</sup> T.H. BROBJER, *Nietzsche's Philosophical Context*, cit., p. 81.

<sup>192</sup> Cfr. A. ORSUCCI, *Teichmüller, Nietzsche e la critica delle "mitologie scientifiche"*, in «Giornale critico della filosofia italiana», n. 76, 1997, pp. 47-63, p. 52.

<sup>193</sup> G. TEICHMÜLLER, *Neue Studien zur Geschichte der Begriffe III: Die praktische Vernunft bei Aristoteles*, Perthes, Gotha 1879, p. 124 (trad. mia).

## 6. L'ASCETISMO

Nietzsche applica l'approccio psicologico non solo ai sistemi filosofici, ma anche ai filosofi direttamente. Tra le tendenze fondamentali della personalità di Spinoza vi è, per Nietzsche, quella all'ascetismo (o alla solitudine – si ricordi la cartolina a Overbeck)<sup>194</sup>. Anche in questo caso Spinoza non è che un esempio di una teoria generale sulla filosofia: è tutt'altro che semplice scovare un filosofo in cui Nietzsche non abbia talvolta riscontrato delle tendenze ascetiche. Anzi, in alcuni passaggi della terza dissertazione della *Genealogia della morale* – la più compiuta discussione sul tema – sembra che l'ascetismo sia una componente essenziale dell'attività filosofica (per non dire addirittura dell'umanità in generale)<sup>195</sup>.

Senza entrare in tutte le diramazioni del tema, intendiamo molto genericamente l'ascetismo come una "fuga" dalla realtà in direzione della trascendenza (Dio, l'anima) che, a fronte di un'apparente rinuncia alla potenza, ne implica in realtà un incremento. Lasciamo per ora da parte il distacco dal corpo in direzione dello spirito, che discuteremo in riferimento alla più complessa questione del "razionalismo" di Spinoza.

In un frammento del 1883 troviamo descritta una dinamica ascetica in relazione a Spinoza:

*La paura di fronte alla potenza (Furcht vor der Macht) come forza (Gewalt) produttiva. Questo è il regno della religione. Esso appare anche come suprema aspirazione dell'uomo (höchstes Streben des Menschen) a diventare UNA COSA SOLA con quanto vi è di più potente (mit dem Mächtigsten, was es giebt, Eins zu werden) [...] La fusione (Verschmelzung) con la divinità può essere brama del piacere supremo (elemento femminile-isterico in parecchi santi) oppure brama di una suprema pace e silenzio e spiritualità (Gier nach höchster Ungestörtheit und Stille und Geistigkeit) (Spinoza) oppure brama di potenza, ecc. O addirittura la conseguenza della più sgomenta pavidità (Furchtsamkeit): l'unica fuga e salvezza (Rettung und Flucht) consiste nel rifugiarsi in Dio (sich in Gott zu flüchten). La cosa più raffinata è senz'altro il "superamento della grazia" (Überwindung der Gnade) nei mistici<sup>196</sup>.*

Come accade per altri frammenti di questo periodo, questo riferimento a Spinoza potrebbe essere occasionato dalla lettura della *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins* di Eduard von Hartmann, forse dal capitolo "*Das religiöse Moralprincip oder das Moralprincip der Wesensidentität mit dem Absoluten*", dove il terzo genere di conoscenza spinoziano è affiancato alla nozione di *unio mystica*<sup>197</sup>.

Abbiamo già visto come anche in *Al di là del bene e del male* Nietzsche discuta dell'eremitismo di Spinoza. In un appunto di poco precedente tale caratteristica è collocata all'interno di una

---

<sup>194</sup> Alcune osservazioni su questo tema sono svolte in J. YHEE, *Spinozas "Maskerade": Nietzsche über "Spinozas psychologischen Hintergrund"*, in J. GEORG, C. ZITTEL (a cura di), *Nietzsches Philosophie des Unbewussten*, De Gruyter, Berlin-Boston 2012.

<sup>195</sup> «L'asceta, il prete, in certi momenti, perde innanzi agli occhi di Nietzsche la sua figura "particolare", storicamente determinata, per assurgere a rappresentante tipico dell'uomo, per elevarsi a forma esemplare dell'umano» (V. VITIELLO, *Utopia del nichilismo: tra Nietzsche e Heidegger*, Guida, Napoli 1983, p. 18).

<sup>196</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1882-1884*, cit., §7[108].

<sup>197</sup> Cfr. E. VON HARTMANN, *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins: Prolegomena zu jeder künftigen Ethik*, Duncker, Berlin 1879, BN, p. 800.

distinzione più generale che riguarda i filosofi moderni: «Spinoza è più profondo, più vasto e incavernato (*tiefer umfänglicher höhlenverborgener*) di Cartesio. Pascal è a sua volta più profondo di Spinoza. A paragone di tali solitari dello spirito e della coscienza (*Einsiedler des Geistes und Gewissens*), Hume e Locke sono uomini della superficie»<sup>198</sup>.

In una lettera dello stesso periodo, la figura di Spinoza compare in una riflessione più generale sulla “solitudine” filosofica, che da un lato preserva dal chiacchiericcio dell’“attualità”, dall’altro rende però consapevoli della gravosità del proprio compito intellettuale:

Ci si rovina il gusto e gli istinti in mezzo alla “libertà di stampa e d’impudenza” del secolo; e io mi paro davanti l’immagine di Dante e Spinoza, che erano meglio abituati al destino della solitudine. Certo il loro era un modo di pensare che, in confronto al mio, faceva *sopportare* meglio la solitudine; e in fin dei conti tutti coloro che sono stati in qualche modo in compagnia di un “Dio” non avevano ancora la più pallida idea di quella che *io* conosco come “solitudine”. La mia vita consiste adesso nel *desiderio* (*Wunsche*) che tutte le cose stiano *in maniera diversa* da come le intendo io; e che qualcuno renda inattendibili (*unglaublich*) le *mie* verità<sup>199</sup>.

Poco tempo dopo, Nietzsche torna invece a giudicare più severamente l’attitudine “ascetica” del filosofo olandese: «*Contro* la felicità di Spinoza o Epicuro, e contro ogni adagiarsi (*Ausruhen*) negli atteggiamenti contemplativi»<sup>200</sup>.

Di particolare interesse è la *Genealogia della morale* che, come detto, dovrebbe essere il luogo d’elezione per un’eventuale discussione dell’ascetismo di Spinoza. Essa non vi compare. Durante la rilettura di Fischer, che precede di poco la stesura del testo, l’attenzione di Nietzsche si concentra infatti sull’analisi spinoziana del *morsus conscientiae*, con la quale si confronta la seconda dissertazione. Il nome di Spinoza compare invece piuttosto in sordina nella ricerca *Che significano gli ideali ascetici?*, a testimoniare l’ostilità dei filosofi per il matrimonio, visto come un ostacolo alla loro attività: «Quale grande filosofo è stato fino a oggi sposato? Eraclito, Platone, Cartesio, Spinoza, Leibniz, Kant e Schopenhauer non lo furono, e più ancora: non li possiamo neppure *pensare* sposati»<sup>201</sup>.

La questione del rapporto tra *eros* e filosofia ritorna in maniera più articolata (per quanto riguarda Spinoza) nel *Crepuscolo degli idoli*:

Platone va più lontano. Con un’innocenza per la quale si deve essere Greci e non “cristiani”, dice che non ci sarebbe una filosofia platonica se non ci fossero in Atene giovinetti così belli: il loro semplice aspetto è ciò che getta l’anima del filosofo in una ebbrezza (*Taume*) erotica e non le dà tregua fintantoché essa non abbia affondato i semi di tutte le cose alte in un così bel regno terrestre. Ecco un altro tipo di santo! [...] Si indovina, per lo meno, che in Atene si faceva filosofia diversamente, prima di tutto in maniera pubblica (*öffentlich*). Niente è meno greco che la ragnatela concettuale di un solitario (*Begriffs-Spinneweberei eines Einsiedlers*), *amor intellectualis Dei* al modo di Spinoza<sup>202</sup>.

---

<sup>198</sup> F. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente: Herbst 1884 bis Herbst 1885* in KGW [trad. it. di S. Giametta, *Frammenti postumi 1884-1885*, in OFN]; §36[32].

<sup>199</sup> Nietzsche a Franz Overbeck, 2 luglio 1885, in EFN.

<sup>200</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1885-1887*, cit., §1[123]. Von Hartmann avvicina più volte Epicuro e Spinoza in una prospettiva eudemonistica (cfr. E. VON HARTMANN, *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins*, cit., pp. 8, 11, 13, 35 e 37).

<sup>201</sup> F. NIETZSCHE, *Genealogia della morale*, cit., *Che cosa significano gli ideali ascetici?*, §7.

<sup>202</sup> F. NIETZSCHE, *Götzen-Dämmerung*, in KGW [trad. it. di F. Masini, *Crepuscolo degli idoli*, in OFN], *Scorribande di un inattuale*, §23.



Questa "scorribanda" consente di accennare brevemente a due questioni. Colpisce anzitutto che Nietzsche qui descriva Spinoza come un autore sostanzialmente cristiano, e ciò non senza ragione. Sebbene la formazione ebraica di Spinoza lo ponga senza dubbio in una posizione particolare, storicamente il filosofo olandese è pienamente inserito nel dibattito filosofico del suo tempo e prevalentemente cristiani sono i suoi interlocutori, sia "ideali" (Cartesio, la scolastica), sia diretti (i membri del "circolo" spinoziano, i destinatari delle sue lettere). In termini più generali, però, interessa notare come per Nietzsche il confine tra ebraismo e cristianesimo sia tutt'altro che netto, fatto questo che va tenuto in considerazione quando, a breve, incontreremo alcuni passaggi in cui Nietzsche si interessa di Spinoza in quanto ebreo.

La seconda questione riguarda il rapporto Spinoza-Platone. In questo passo essi appaiono su fronti diversi ma, come vedremo, Nietzsche legge talvolta Spinoza in chiave "platonica" o idealistica. Nello stesso *Crepuscolo degli idoli* il nome di Platone sostituisce quello di Spinoza in *Come il "mondo vero" finì per diventare favola*. La formula «Älteste Form der Idee, relativ klug, simpel, überzeugend. Umschreibung des Satzes „ich, Plato, bin die Wahrheit“» ha infatti sostituito «...vernünftig, simpel, thatsächlich, sub specie Spinozae Umschreibung des Satzes „ich, Spinoza...»<sup>203</sup>.

Si tenga comunque presente che, da un punto di vista strettamente storiografico, la questione Spinoza-Platone è appena formulabile: in un passo di una lettera, trascritto tra l'altro da Nietzsche nel 1887, Spinoza afferma di non tenere in gran conto l'autorità di Platone e nei suoi scritti non lo nomina quasi mai<sup>204</sup>. Il tentativo di confrontare le due figure da parte di Nietzsche va dunque collocato all'interno della sua interrogazione delle tendenze "idealistiche" proprie della ricerca filosofica<sup>205</sup>.

---

<sup>203</sup> KSA 14, p. 415.

<sup>204</sup> Cfr. B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 1479 (lettera di Spinoza a Boxel del novembre 1674).

<sup>205</sup> Sul confronto Spinoza-Platone negli scritti di Nietzsche cfr. R. WIEHL, *Nietzsches Anti-Platonismus und Spinoza*, in ID., *Zeitwelten: philosophisches Denken an den Rändern von Natur und Geschichte*, Suhrkamp, Frankfurt 1998.

## 7. LO SPIRITO DI VENDETTA

Quando Nietzsche intensifica le proprie ricerche sul concetto di vendetta (trattato in particolare nello *Zarathustra*)<sup>206</sup>, esso comincia a comparire anche collegato a Spinoza. Scrive Nietzsche nel 1883: «Spinoza si vendicò, con la sua etica, della legge ebraica: "l'individuo può fare ciò che vuole": così come Paolo»<sup>207</sup>. Nietzsche discute qui l'immagine di Spinoza tracciata da Von Hartmann nella *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins*, in cui la posizione di Spinoza viene rubricata sotto le voci "eudemonismo" e "intellettualismo" etico. In tale ottica, la posizione di Spinoza può essere identificata da Nietzsche come una reazione al prescrittivismismo morale della religione ebraica ed apparire dunque come una manifestazione dello spirito di vendetta.

L'associazione Spinoza-vendetta ritorna poco tempo dopo negli appunti di Nietzsche: «Il senso della verità fra i potenti (fra gli oppressi è vendetta, giustificazione (*bei Unterdrückten als Rache, Rechtfertigung*) – Spinoza). Autosuperamento della morale»<sup>208</sup>. Tentiamo una lettura del frammento nonostante la sua brevità: Nietzsche sembra pensare che la volontà di verità di Spinoza non sia altro che un espediente necessario a coloro che si trovano in una posizione difettiva. Spinoza appare come esponente di una "scienza" dei deboli, la cui massima aspirazione può essere di giustificare la propria esistenza.

L'idea che la conoscenza possa essere strumento di vendetta ritorna in un frammento del 1884: «Spinoza e l'affetto vendicativo (*rachsüchtige Affekt*), l'ipocrisia del superamento degli affetti (*Überwindung der Affekte*). L'ipocrisia della "scienza pura" (*reinen Wissenschaft*), la "conoscenza per la conoscenza"»<sup>209</sup>. Si noti anzitutto il mutato accento dell'aggettivo "puro" rispetto all'aforisma di *Aurora* in cui Nietzsche elogiava la purezza dello sguardo di Spinoza; vedremo in seguito come in tale mutamento intervenga la lettura di Fischer. Sempre al 1884 risale la poesia *A Spinoza*:

---

<sup>206</sup> Cfr. ad esempio F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, in KGW [trad. it. di M. Montinari, *Così parlò Zarathustra*, in OFN], *Delle tarantole*. Sul tema cfr. M. BRUSOTTI, *Die Leidenschaft der Erkenntnis*, cit., pp. 557-576 ("Erlösung von der Rache"). Nei quattro frammenti dell'età dello *Zarathustra* che saranno ora discussi, Spinoza compare legato alla nozione di vendetta. Non sembra perciò convincente la tesi di Endre Kiss secondo la quale il filosofo olandese sarebbe il "modello" per la figura di Zarathustra (cfr. E. KISS, *Fare della conoscenza il più potente affetto: Baruch Spinoza come modello dello "Zarathustra" di Nietzsche*, trad. it. di G. Pirola, in «Fenomenologia e società», n. 24/1, 2001, pp. 121-141). Troppo marcato, da un punto di vista storiografico, appare anche il parallelo istituito da Hans-Gerd von Seggern tra la critica alle virtù cristiane condotta nello *Zarathustra* e le analisi di Spinoza sulle "passioni tristi": «An Spinoza anknüpfend zählt Nietzsche christliche Tugenden wie Demut, Mitleid und Hoffnung zu den melancholieverdächtigen, lebensschwächenden Affekten. Nietzsche faßt diese Affekte als Symptome des „Willens zur Rache“» (H.-G. VON SEGGERN, *Nietzsche und die Weimarer Klassik*, Francke, Tübingen 2005, pp. 124-125). Tale "volontà di vendetta" è infatti rintracciata da Nietzsche, in quel periodo, proprio in Spinoza. Ciò non esclude naturalmente la fecondità di un confronto tra i due autori su tali temi, anche perché Nietzsche in altri momenti valorizza la critica spinoziana della compassione. Anche la trattazione dell'umiltà è molto simile: «Quelli che sono creduti umili, per lo più sono ambiziosi» (B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 964 – *De affectibus, aff. def. 29, expl.*); «Chi abbassa vuol essere innalzato» (F. NIETZSCHE, *Umano, troppo umano*, cit., §87, *Luca 18, 14 corretto*).

<sup>207</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1882-1884*, cit., §7[35]. Nietzsche si riferisce probabilmente a E. VON HARTMANN, *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins*, cit., p. 10.

<sup>208</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1882-1884*, cit., §8[17].

<sup>209</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1884*, cit., §26[285].

Rivolto con affetto all' "uno in tutto" (*Eins in Allem*),  
un *amor dei* beato (*selig*), che vien dall'intelletto (*auf Verstand*) –  
via le scarpe! Che paese tre volte santo!  
Ma sotto questo amore covava vorace  
un incendio di vendetta, segretamente (*ein heimlich glimmender Rachebrand*):  
– l'odio ebraico rodeva il dio ebraico! –  
– Solitario (*Einsiedler*), ti ho riconosciuto?<sup>210</sup>

Nietzsche esprime in forma poetica alcune componenti della sua immagine di Spinoza: la tendenza alla beatitudine ascetica, l'intellettualismo, la solitudine. L'elemento centrale è però lo spirito di vendetta, qui di nuovo connesso all'ebraismo. Sussiste però una variante: se l'anno precedente esso appariva come una reazione di Spinoza, qui esso appare come un movimento tutto interno all'ebraismo<sup>211</sup>. L'idea di vendetta compare comunque connessa ad una dinamica di superamento.

Come ricordato, in *Al di là del bene e del male* Nietzsche scrive che gli eremiti come Spinoza «finiscono sempre per diventare, sia pure sotto i più spirituali camuffamenti, e forse a loro stessa insaputa, degli assetati di vendetta e dei raffinati avvelenatori»<sup>212</sup>. Possiamo ora, sulla base dei passi analizzati, identificare tali "maschere" con la scienza e con la verità, con gli atteggiamenti conoscitivi "puri" del filosofo.

Fin qui abbiamo considerato i tratti più generici e relativamente più semplici dello Spinoza di Nietzsche. Nelle prossime pagine cercheremo invece di descrivere tre aspetti maggiori, sia per la quantità di appunti ad essi dedicati, sia per le tematiche filosofiche coinvolte.

---

<sup>210</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1884-1885*, cit., §28[49]. Traduzione riveduta in accordo alla nuova lezione dei manoscritti. L'uso della formula *εν και παν* in riferimento a Spinoza ha avuto grande fortuna durante il *Pantheismusstreit* e potrebbe essere nota a Nietzsche per molte vie. La questione è ad esempio trattata in A. SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung II*, cit., p. 739 (cfr. anche ivi, p. 9).

<sup>211</sup> Alcune considerazioni sul rapporto tra Spinoza e l'ebraismo negli appunti di Nietzsche possono essere trovate in A. COMTE-SPONVILLE, *Nietzsche et Spinoza*, cit., pp. 55-66.

<sup>212</sup> F. NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, cit., §25.

## 8. MORALE E NATURA

La negazione dell'“ordinamento morale del mondo” è probabilmente il più ampio tra i punti elencati da Nietzsche nella cartolina ad Overbeck e all'interno di esso possono essere riassunti gli altri: la critica del libero arbitrio, la negazione dei fini e quella del male<sup>213</sup>. Un discorso a parte merita invece il “disinteresse”, che individua un percorso parzialmente differente all'interno dell'interpretazione nietzschiana di Spinoza. Attraverso la critica dell'apparato concettuale della morale, Nietzsche si avvicina al “naturalismo” di Spinoza, ossia alla decostruzione della morale stessa, intesa come costruzione fittizia volta a nascondere l'unico piano di realtà esistente, quello naturale<sup>214</sup>.

La questione ha un'anticipazione nel 1875, quando Nietzsche trascrive numerosi passaggi da *Der Wert des Lebens* di Eugen Dühring, tra cui: «Con Spinoza: niente è abominevole (*verwerflich*) in sé; solo il volere dell'uomo imprime su una cosa il sigillo del bene, sull'altra quello del male»<sup>215</sup>. È però la prima lettura di Kuno Fischer a fornire a Nietzsche gli strumenti fondamentali.

### LIBERTÀ, FINI E MALE DAL QUADERNO M III 1 A LA GAIA SCIENZA

Alla negazione del libero arbitrio, in direzione di una visione più attenta alla determinatezza della volontà, sono riconducibili alcuni passi: «Spinoza: nelle nostre azioni noi siamo determinati esclusivamente da desideri e affetti (*wir werden nur durch Begierden und Affekte in unserem Handeln*

---

<sup>213</sup> Per alcune considerazioni introduttive cfr. H.R. MORA CALVO, *De Spinoza a Nietzsche: breves consideraciones sobre la libertad de la voluntad, el orden moral del mundo y el amor al destino*, in «Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica», n. 91, 1999, pp. 123-134.

<sup>214</sup> Richard Schacht ha giustamente indicato un utile punto d'osservazione della relazione Nietzsche-Spinoza nella nozione “naturalismo”, così descritta: «“To translate man back into nature,” and then to read ourselves out of it again, this time more tenably, as a natural, and yet also more than merely natural, form of existence» (cfr. R. SCHACHT, *The Spinoza-Nietzsche Problem*, cit., pp. 211-212). In primo luogo, dunque, non bisogna attribuire all'uomo alcuna posizione privilegiata nella natura né attribuirgli pregiudizialmente specifiche “facoltà”, bensì comprendere i concreti modi in cui si determina la sua esistenza. Ciò non significa però dare l'assenso a un qualche obiettivismo di matrice fiscalista: «Both [Nietzsche e Spinoza] were fundamentally naturalistic in their construal of our nature – but naturalistic in a non-reductionist sense» (ivi, p. 212). La natura non è dunque interpretabile, né per Nietzsche né per Spinoza, nel senso di una materia inerte. Si tratta piuttosto di una materia viva, da interpretare in termini di azione e potenza; una materia che ha più a che fare con la biologia, che con la fisica. Sul tema cfr. anche F. KAULBACH, *Nietzsches Interpretation der Natur*, in «Nietzsche-Studien», n. 10/11, 1981/82, pp. 442-464. Sempre in riferimento alla “naturalizzazione” dell'uomo Fredrika Spindler ha giustamente notato come tale operazione, per entrambi gli autori, «ne signifie jamais un anonymat ou une dissolution de l'homme dans la nature» (F. SPINDLER, *Philosophie de la puissance et détermination de l'homme chez Spinoza et chez Nietzsche*, cit., p. 52).

<sup>215</sup> F. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente: Anfang 1875 bis Frühling 1876*, in KGW [trad. it. di G. Colli e M. Montinari, *Frammenti postumi 1875-1876*, in OFN], §9[1]. Fonte: E. DÜHRING, *Der Werth des Lebens: Eine Philosophische Betrachtung*, Trewendt, Breslau 1865, BN, p. 6. Quest'aspetto del pensiero di Spinoza è illustrato anche da Schopenhauer, in un passo che reca tracce di lettura nietzschiane. Dopo aver notato come all'interno di una concezione panteista non vi sia spazio per l'etica, Schopenhauer aggiunge: «Spinoza – questo è vero – tenta qua e là di salvarla con dei sofismi; il più delle volte però ci rinuncia apertamente e, con un'impudenza che provoca stupore e indignazione, sostiene che la differenza tra giusto e ingiusto, e in generale tra bene e male, è puramente convenzionale, è dunque, in se stessa, nulla» (A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., p. 1509; cfr. ID., *Die Welt als Wille und Vorstellung II*, cit., p. 677).

*bestimmt*)»<sup>216</sup>. Più oltre: «Nello spirito non vi è volontà libera (*keinen freien Willen*), bensì lo spirito, onde volere questa o quella cosa, è determinato da una causa (*von einer Ursache bestimmt*), che a sua volta è determinata da un'altra, e questa da un'altra ancora, e così all'infinito»<sup>217</sup>. Infine: «La volontà è la facoltà (*Vermögen*) di affermare e negare: nient'altro»<sup>218</sup>.

Questi aspetti sono accolti favorevolmente da Nietzsche che, stimolato anche da altri studi, lavora in quel periodo su temi affini. Recita ad esempio un frammento in cui è possibile rinvenire le tracce della lettura del fisiologo Michael Foster e del biologo Wilhelm Roux:

Affinché uno stimolo (*Reiz*) agisca realmente come scatenante (*wirklich auslösend wirkt*), bisogna che sia più forte dello stimolo opposto (*Gegenreiz*) [...]. Vi è una lotta (*Kampf*), sebbene non sappiamo *chi* lotti. La volontà che conduce all'azione subentra, quando lo stimolo contrario (*widerstrebende Reiz*) è più debole – noi osserviamo *sempre* un che di resistenza (*Widerstande*), e ciò dà, INTERPRETATO FALSAMENTE (*falsch gedeutet*), *quel sentimento secondario (Nebengefühl) di VITTORIA*, quando riesce ciò che si è voluto. In questa falsa interpretazione, abbiamo l'origine della fede nella volontà libera (*den Ursprung vom Glauben an den freien Willen*)<sup>219</sup>.

Possiamo quindi comprendere meglio in che senso Nietzsche dichiara la propria affinità a Spinoza sul tema della negazione del libero arbitrio<sup>220</sup>. Si tratta, in particolare, di negare alla volontà la capacità di funzionare come “punto zero” dell'azione, ossia la capacità di sospendere in modo autonomo la connessione delle cause affettive (Spinoza) o di annullare la differenza di potenza sussistente tra due stimoli (Nietzsche). Altrimenti detto, la volontà non può essere pensata facendo astrazione dall'intreccio di forze all'interno del quale accade e che ne determina la direzione<sup>221</sup>.

---

<sup>216</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1881-1882*, cit., §11[193]; cfr. K. FISCHER, *Descartes' Schule – Geulinx, Malebranche, Baruch Spinoza*, cit., p. 489.

<sup>217</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1881-1882*, cit., §11[193]; cfr. K. FISCHER, *Descartes' Schule – Geulinx, Malebranche, Baruch Spinoza*, cit., p. 480. La citazione corrisponde alla proposizione 48 del *De mente*.

<sup>218</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1881-1882*, cit., §11[193]; cfr. K. FISCHER, *Descartes' Schule – Geulinx, Malebranche, Baruch Spinoza*, cit., p. 479.

<sup>219</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1881-1882*, cit., §11[131]. Su tali letture cfr. W. MÜLLER-LAUTER, *Der Organismus als innerer Kampf: der Einfluß von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche*, in «Nietzsche-Studien», n. 7, 1978, pp. 189-223 [trad. it. di F. Iurlano, *L'organismo come lotta interna: l'influsso di Wilhelm Roux su Friedrich Nietzsche*, in G. Campioni, A. Venturelli (a cura di), *La "biblioteca ideale" di Nietzsche*, Guida, Napoli 1992]. Si tratta rispettivamente di M. FOSTER, *Lehrbuch der Physiologie*, Winter, Heidelberg 1881, BN e W. ROUX, *Der Kampf der Theile im Organismus: Ein Beitrag zur Vervollständigung der mechanischen Zweckmäßigkeitstheorie*, Engelmann, Leipzig 1881, BN.

<sup>220</sup> Può essere utile, in proposito, ricordare come Schopenhauer avesse assunto una posizione differente sul tema della libertà del volere, commentando in particolare un famoso esempio spinoziano: «Spinoza dice (epistola 62) che una pietra lanciata in aria, se avesse coscienza, si immaginerebbe di volare per volontà propria. Ed io aggiungo che la pietra avrebbe ragione. L'urto è per la pietra ciò che il motivo è per me; quello che appare nella pietra come coesione, peso, perseveranza dello stato acquisito, è nella sua essenza identico a quello che io riconosco in me come volontà, e che anche la pietra riconoscerebbe come volontà se fosse dotata di conoscenza. Spinoza, nel passo citato, ha in mente la necessità con cui la pietra percorre lo spazio, e vuole trasferirla con ragione ai singoli atti volontari della persona. Io, al contrario, ho in mente l'essenza intima che sola dà un senso e un valore ad ogni necessità reale (cioè ad ogni effetto derivante da una causa), come sua condizione necessaria; questa essenza, nell'uomo si chiama carattere, nella pietra qualità; ma è in ambedue la medesima, e si chiama *volontà* quando la si riconosce in maniera immediata; l'unica differenza sta in questo: che nella pietra è all'infimo grado di visibilità e di oggettività, nell'uomo è al grado massimo» (A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., p. 197; cfr. ID., *Die Welt als Wille und Vorstellung I*, cit., p. 150). La discussione è poi ripresa nell'*Anhang* (cfr. *ivi*, p. 597) e, con una raccolta di citazioni sul tema, in *Ueber die Freiheit des menschlichen Willens* (cfr. A. SCHOPENHAUER, *Schriften zur Naturphilosophie und zur Ethik*, Brockhaus, Leipzig 1874, BN, *Die beiden Grundprobleme der Ethik*, pp. 76-77). Ritrovando l'esempio in *Zur Analysis der Wirklichkeit* di Otto Liebmann, Nietzsche nota a margine “sehr gut” (cfr. W.S. WURZER, *Nietzsche und Spinoza*, cit., p. 127).

<sup>221</sup> «Chez Nietzsche comme chez Spinoza, l'affect véhicule une conception déterministe de l'agir dont la pensée apparaît comme un cas particulier. La liberté de la volonté propose une conception magique de la causalité par laquelle l'action

Passando ora alla critica alla teleologia, Nietzsche prende il seguente appunto: «Moses Mendelssohn, questo arcangelo della saccenteria, riteneva, a proposito degli scopi (*Zwecke*), che Spinoza non sarebbe stato così folle (*närrisch*) da negarli!»<sup>222</sup>. Marco Brusotti ha indicato la fonte di questo passaggio<sup>223</sup>; si tratta del paragrafo in cui Kuno Fischer espone la posizione di Mendelssohn, ricordando per l'appunto come egli preferisse ritenere la negazione degli scopi una "calunnia" di Jacobi, anziché ammettere che Spinoza potesse compiere una tale "pazzia"<sup>224</sup>. Nietzsche è inoltre colpito da una formula che trascriverà nuovamente nel 1887: «*Spinoza, la teleologia l'Asylum ignorantiae*»<sup>225</sup>.

La questione del "male" non è invece espressamente richiamata nelle trascrizioni di Nietzsche del 1881. È però possibile capire meglio il senso della "negazione del male" richiamata nella cartolina a Overbeck, analizzando gli appunti del quaderno M III 1, nei quali Nietzsche lavora sull'idea che la crudeltà sia necessaria alla salute del vivente. Tra gli obiettivi polemici c'è, ad esempio, Spencer: «Questi esaltatori del finalismo della selezione (*Selektions-Zweckmäßigkeit*) (come Spencer) credono di sapere quali siano le *circostanze favorevoli* di uno sviluppo! E non ci mettono il *male!*»<sup>226</sup>.

Nietzsche sviluppa inoltre il tema in una serie di riflessioni sul fenomeno della stregoneria, ad esempio:

Nella *stregoneria* il fatto è che masse immense di uomini in quel tempo provavano piacere (*Lust*) a danneggiare (*schaden*) gli altri e a pensare di essere loro a danneggiarli, così pure ad abbandonarsi, col pensiero, a eccessi sensuali, e a sentirsi *potenti* nel male e nelle cose più volgari (*mächtig im Bösen und Gemeinsten*). Perché *tutto ciò?* – è la questione<sup>227</sup>.

Queste riflessioni portano Nietzsche a presentare una sorta di "antropologia del male":

*Il voler fare del male (Vehethunwollen), il piacere della crudeltà (Lust an der Grausamkeit)* – ha una grande storia. I cristiani nel loro comportamento verso i pagani; i popoli verso i loro vicini e avversari; i filosofi verso persone di altra opinione; tutti i liberi pensatori; i giornalisti; tutti coloro che vivono in disparte, come i santi. Quasi tutti gli scrittori. [...] Così pure tutte le volte che si ride, così la commedia. Del pari il piacere della *dissimulazione (Verstellung)*: grande storia. – Per questo l'uomo è *cattivo (böse)*?<sup>228</sup>

Appare dunque chiaro come Nietzsche possa apprezzare la visione spinoziana dei valori morali, in cui essi appaiono come effetti immaginativi di una variazione di potenza. Una precisazione è però necessaria. Se il quaderno di studio M III 1 è relativamente sottoutilizzato per la

---

humaine s'écarterait du cours naturel du monde, ou même s'en arracherait. Répondant au refus d'extraire l'action humaine de l'ordre du monde, l'affectivité se présente alors comme une forme de la nécessité caractéristique du vivant, notamment humain» (Y. GALLAIS, *Spinoza et Nietzsche: le problème du statut de l'affectivité dans la modélisation de l'unité psychophysique*, in «Philosophie», n. 5, 2010-2011, pp. 23-46, p. 35).

<sup>222</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1881-1882*, cit., §11[137].

<sup>223</sup> M. BRUSOTTI, *Die Leidenschaft der Erkenntnis*, cit., p. 352.

<sup>224</sup> Cfr. K. FISCHER, *Descartes' Schule – Geulinx, Malebranche, Baruch Spinoza*, cit., p. 562. Sulla disputa Mendelssohn-Jacobi cfr. V. MORFINO (a cura di), *La Spinoza-renaissance nella Germania di fine Settecento*, cit., pp. 14-18 e pp. 73-157.

<sup>225</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1881-1882*, cit., §11[194]; cfr. K. FISCHER, *Descartes' Schule – Geulinx, Malebranche, Baruch Spinoza*, cit., p. 235.

<sup>226</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1881-1882*, cit., §11[43].

<sup>227</sup> Ivi, §11[86]. Le osservazioni di Nietzsche sulla stregoneria sembrano legate alla lettura di W.I.E. LECKY, *Geschichte des Ursprungs und Einflusses der Aufklärung in Europa I*, trad. di H. Jolowicy, Winter, Leipzig 1873, BN, che dedica un capitolo a "Magie und Hexerei".

<sup>228</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1881-1882*, cit., §11[89].

composizione di *La gaia scienza*, le riflessioni sul "male" sono invece tra quelle riprese da Nietzsche nell'opera edita. Negli aforismi su tale tema permane la critica (implicita) a Spencer, non v'è però traccia dell'"apprezzamento" per Spinoza:

Sono stati gli spiriti più vigorosi e più malvagi ad aver fino a oggi maggiormente spinto innanzi l'umanità. [...] La stessa "malvagità", che fa il discredito di un conquistatore, si trova in ogni maestro e predicatore di *cose nuove* [...]. Ma in tutte le situazioni il nuovo è il *male*, in quanto vuole conquistare (*erobern*), vuole rovesciare le antiche pietre di confine e i vecchi culti (*Pietäten*); e soltanto l'antico è il bene. [...] Ma ogni terra alla fine sarà esaurita e sempre di nuovo dovrà tornare il vomere del male. Esiste oggi una dottrina morale, fundamentalmente errata, che è molto celebrata, segnatamente in Inghilterra: stando ad essa i giudizi "buono" e "cattivo" sono la collezione delle esperienze di ciò che è "adeguato al fine" („*zweckmässig*") e "inadeguato al fine"; stando ad essa ciò che chiamiamo buono è quel che conserva la specie (*das Arterhaltende*), cattivo invece ciò che la danneggia. Ma in verità i cattivi istinti sono adeguati al fine, utile alla conservazione della specie e indispensabili nello stesso grado in cui lo sono i buoni<sup>229</sup>.

Tornando al confronto con Spinoza, esso sembra inserirsi all'interno del progetto nietzschiano di "redenzione" della natura dalla morale, seppur con qualche riserva. Scrive Nietzsche in un piano per un'opera del 1881: «*Chaos sive natura: "Della disumanizzazione (Entmenschlichung) della natura"*»<sup>230</sup>. Da un lato Nietzsche riprende una formula spinoziana in riferimento al proprio "naturalismo", dall'altro sente l'esigenza di modificarla, sostituendo al *deus* il caos, nozione sulla quale lavora in altri appunti del periodo<sup>231</sup>.

Questi temi appaiono più compiutamente formulati, sempre in un contesto antiteologico, nell'aforisma *Stiamo all'erta!* di *La gaia scienza*, per la cui stesura Nietzsche utilizza il "grosso quaderno di studio" (così Montinari) M III 1, in cui sono presenti anche gli appunti su Spinoza:

Il carattere complessivo del mondo è invece caos per tutta l'eternità (*in alle Ewigkeit Chaos*), non nel senso di un difetto di necessità, ma di un difetto di ordine, articolazione, forma, bellezza, sapienza (*Ordnung, Gliederung, Form, Schönheit, Weisheit*) e di tutto quanto sia espressione delle nostre estetiche nature umane (*unsere ästhetischen Menschlichkeiten*). [...] Quando sarà che tutte queste ombre di Dio non ci offuscheranno più? Quando avremo del tutto sdivinizzato (*entgöttlicht*) la natura! Quando potremo iniziare a naturalizzare noi uomini, insieme alla pura natura, nuovamente ritrovata, nuovamente redenta (*uns Menschen mit der reinen, neu gefundenen, neu erlösten Natur zu vernatürlichen*)!<sup>232</sup>

La genesi dell'aforisma è complessa e non sarebbe corretto ricondurla né direttamente né primariamente a Spinoza, il cui nome tra l'altro non compare<sup>233</sup>. Vi è tuttavia qualche indizio che

---

<sup>229</sup> F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, cit., §4, *Ciò che conserva la specie*. Un altro aforisma è dedicato espressamente a sintetizzare questa linea di ricerca nietzschiana: «Mettete alla prova la vita degli uomini e dei popoli migliori e più fecondi (*fruchtbarsten*), e domandatevi se un albero, che deve crescere superbo in altezza, possa fare a meno del maltempo e della bufera. [...] Il veleno, che fa perire la natura più fragile, rinvigorisce il vigoroso – per costui non ha neppure il nome di veleno» (Ivi, §19, *Il male*).

<sup>230</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1881-1882*, cit., §11[197]. L'espressione "*chaos sive natura*" ritorna in una rubrica dell'anno successivo (cfr. ivi, §21[3]).

<sup>231</sup> La nozione appare connessa alla teoria dell'eterno ritorno. Cfr. ad esempio: «Il "caos del cosmo (*Chaos des Alls*)" come esclusione di qualsiasi attività finalistica (*Zweckthätigkeit*) non è in contraddizione con il pensiero del corso circolare (*Gedanken des Kreislaufs*): quest'ultimo è appunto una *necessità irrazionale* senza riguardi formali, etici, estetici. Non c'è libero piacimento né nel piccolo né nella totalità» (F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1881-1882*, cit., §11[225]).

<sup>232</sup> F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, cit., §109, *Stiamo all'erta*.

<sup>233</sup> Cfr. in proposito la puntuale ricostruzione del confronto di Nietzsche con O. CASPARI, *Der Zusammenhang der Dinge: Gesammelte philosophische Aufsätze*, Trewendt, Breslau 1881, BN e altre fonti in P. D'ORIO, *Das Gespräch zwischen Büchern und Handschriften am Beispiel der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, in M. KNOCH, J. H. ULBRICHT, J. WEBER (a cura di), *Zur*

lascia ipotizzare che anche Spinoza sia una delle figure tacitamente coinvolte in queste riflessioni nietzschiane.

Il *locus classicus* della critica alla teleologia di Spinoza è l'appendice del *De Deo*, un passaggio della quale è citato da Fischer nel paragrafo "*Die Teleologie als „asylum ignorantiae“*" – ripreso, come visto, da Nietzsche. Tale passo riguarda il modo in cui gli uomini "delirano" per poter spiegare il "male della natura" (così traduce Fischer) all'interno di una visione finalistica<sup>234</sup>. Più interessante è però la sintesi data nel paragrafo precedente ("*Die Unmöglichkeit der Zwecke*"):

Là dove noi supponiamo, permeati dall'idea degli scopi, che nella natura tali scopi siano pienamente conseguiti, là chiamiamo le cose perfette, ben ordinate, buone, belle (*vollkommen, wohlgeordnet, gut, schön*), ecc. E quando crediamo di vedere che tali scopi non vengono conseguiti o centrati, allora diciamo il contrario e chiamiamo le cose imperfette, confuse, cattive, brutte, ecc. Gli scopi mancati sono miserevoli, ridicoli o ripugnanti, a seconda di come li si consideri. Dal punto di vista di Spinoza non v'è nulla, che possa o debba essere altrimenti da com'è in realtà<sup>235</sup>.

Categorie come quelle di "bellezza" o di "bontà" non esprimono dunque una proprietà del reale, bensì i (pre)giudizi dell'immaginazione umana. Anche se nell'aforisma 109 i riferimenti polemici immediati di Nietzsche sono Caspari, Dühring, von Hartmann<sup>236</sup> e, soprattutto, Lange<sup>237</sup>, non pare perciò scorretto porre il passo richiamato anche in una connessione "positiva" con l'antiteleologia spinoziana<sup>238</sup>.

È però soprattutto la frase conclusiva ad indicare una possibile eco dello studio di Spinoza. Un frammento preparatorio reca, infatti, ancora la dizione "disumanizzazione" al posto di "sdivinizzazione": «Il mio compito: la disumanizzazione (*Entmenschung*) della natura e poi la naturalizzazione (*Vernatürlichung*) dell'uomo, una volta che egli sia giunto al puro concetto di "natura"»<sup>239</sup>. Può essere in proposito utile ricordare che la categoria di "pura natura" è una di quelle utilizzate da Kuno Fischer per presentare la filosofia di Spinoza, letta come "puro naturalismo" o "sistema della pura natura"<sup>240</sup>.

---

*unterirdischen Wirkung von Dynamit: Vom Umgang Nietzsches mit Büchern zum Umgang mit Nietzsches Büchern*, Harrassowitz, Wiesbaden 2006.

<sup>234</sup> K. FISCHER, *Descartes' Schule – Geulinx, Malebranche, Baruch Spinoza*, cit., p. 236.

<sup>235</sup> Ivi, p. 234 (trad. mia).

<sup>236</sup> Cfr. P. D'IORIO, *Das Gespräch zwischen Büchern und Handschriften am Beispiel der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, cit., pp. 111-112.

<sup>237</sup> Cfr. C. GENTILI, *Kants „kindischer“ Anthropomorphismus: Nietzsches Kritik der „objektiven“ Teleologie*, cit., pp. 112-113.

<sup>238</sup> Blaise Benoit ha riconosciuto in alcuni passi antiteleologici di *La gaia scienza* una componente "spinoziana" (cfr. B. BENOIT, *Le quatrième livre du Gai Savoir et l'éternel retour*, in «Nietzsche-Studien», n. 32, 2003, pp. 1-28, p. 16).

<sup>239</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1881-1882*, cit., §11[211]. Sullo sviluppo di questa variazione terminologica cfr. M. BRUSOTTI, *Die Leidenschaft der Erkenntnis*, cit., p. 354.

<sup>240</sup> Alla luce di queste analisi, l'aforisma *Stiamo all'erta!* sembra maggiormente vicino, seppur in maniera implicita, alla critica alla teleologia di Spinoza di quanto non lo sia l'aforisma *I teorici del fine dell'esistenza*, nel quale William Stefan Wurzer ha voluto rintracciare un'eco in *La gaia scienza* della lettura di Fischer (cfr. W.S. WURZER, *Nietzsche und Spinoza*, cit., pp. 78-79). È vero che tale aforisma è chiaramente antiteleologico e riveste un ruolo strategico per la sua collocazione all'inizio del libro; tuttavia Nietzsche si concentra in esso sul concetto di "conservazione della specie", scarsamente connesso al pensiero di Spinoza.



Qualche tempo dopo Nietzsche sembra dubitare della buona riuscita del naturalismo spinoziano. In due appunti del 1884 Nietzsche delinea un possibile "sentiero della saggezza" in tre passaggi per superare la morale e Spinoza compare nell'ultimo "gradino" del secondo frammento: «3. Al di là del bene e del male. Egli fa propria la concezione meccanicistica del mondo e non si sente umiliato (*gedemüthigt*) nel sottostare al destino: egli è destino. Egli ha in mano la sorte degli uomini. Solo per pochi: i più si perderanno già al secondo gradino. Platone, Spinoza? Forse *riusciti?*»<sup>241</sup>. È stato in grado Spinoza di raggiungere lo stadio propriamente affermativo? Nietzsche lascia la questione in forma interrogativa.

È però interessante notare come in quest'appunto Nietzsche riconosca un valore formativo al meccanicismo, in riferimento all'accettazione di una visione "fatalistica" del mondo<sup>242</sup>. Tale nodo ritorna in un importante appunto dello stesso periodo:

Se penso alla mia genealogia filosofica, mi sento connesso al movimento antiteleologico, cioè spinoziano, della nostra epoca; ma con la differenza che io ritengo un'illusione (*Täuschung*) anche "lo scopo (*Zweck*)" e "la volontà" *in noi*;

Eguale con il movimento *meccanicistico* (riduzione di tutte le questioni morali ed estetiche a questioni fisiologiche, di queste a chimiche, di queste ultime a meccaniche); ma con la differenza che io non credo alla "materia", e ritengo Boscovich una delle grandi svolte, come Copernico<sup>243</sup>.

Discutiamo le due sezioni singolarmente. Nella prima parte è possibile notare come Nietzsche riaffermi il proprio apprezzamento per la visione antiteleologica di Spinoza, ma sembri aver lasciato cadere l'interesse per la critica spinoziana al libero arbitrio. Questa "scomparsa" ha a che fare probabilmente con due fattori. Il primo riguarda in generale la "storia della filosofia" per come la pensa Nietzsche. Egli tende infatti ad attribuire al pensiero moderno il merito di aver liberato la "natura" da idoli quali quello della finalità, consentendo un approccio scientifico ad essa, ma riserva a sé quello di aver dissolto le superstizioni sull'"uomo". Spinoza può dunque essere elogiato per il suo intervento sul piano "oggettivo", ma non per quello sul piano del "soggetto", che è invece riservato a Nietzsche. La critica alla teleologia, conciliabile con questo schema interpretativo, può dunque permanere, mentre quella al libero arbitrio è stata dimenticata. Paradigmatico in questo senso è l'atteggiamento assunto nell'*Anticristo* nei confronti di Descartes, una delle maschere che Nietzsche sovrappone a Spinoza nel suo tentativo di determinare il "tipo" del pensatore moderno:

Per quanto riguarda gli animali, Descartes, con una audacia degna di rispetto, ha osato per la prima volta concepirli come macchine (*als machina*): l'intera nostra fisiologia si sforza di dare una dimostrazione a questa tesi. Ma noi, logicamente, non mettiamo da parte l'uomo, cosa che ancora Descartes fece: ciò che oggi in genere si comprende dell'uomo giunge esattamente allo stesso punto

<sup>241</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1884*, cit., §26[48]. Cfr. anche ivi, §26[47].

<sup>242</sup> Wolfgang Müller-Lauter ha notato come, sebbene Nietzsche critichi sia il finalismo sia il meccanicismo, quest'ultimo sia per lui preferibile in quanto più onesto: «La modalità di pensiero meccanicistica merita la preferenza rispetto a quella teleologica; la sua schiettezza le richiede di liberarsi da "residui" teleologici» (W. MÜLLER-LAUTER, *L'organismo come lotta interna*, cit., p. 178).

<sup>243</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1884*, cit., §26[432].

della sua comprensione meccanicistica (*als er machinal begriffen ist*). Un tempo si dava all'uomo, come sua dote (*Mitgift*) discendente da un ordinamento superiore, il "libero volere" (*den „freien Willen“*): oggi gli abbiamo tolto anche la volontà, nel senso che sotto questo termine non si può più intendere una facoltà (*Vermögen*). La vecchia parola "volontà" serve soltanto a contrassegnare una risultante, una sorta di reazione individuale che consegue necessariamente a una quantità di stimoli in parte contraddittori, in parte concordanti (*die nothwendig auf eine Menge theils widersprechender, theils zusammenstimmender Reize folgt*) – la volontà non "agisce (*wirkt*)" più, non "muove (*bewegt*)" più...<sup>244</sup>

V'è dunque una corrispondenza tra la lettura applicata a Descartes e quella applicata a Spinoza<sup>245</sup>. È però interessante notare a margine come l'atteggiamento nei confronti del filosofo francese adottato da Nietzsche in questo aforisma (elogio del metodo sul piano oggettivo ed estensione di esso al piano soggettivo, precedentemente omissa in base a un pregiudizio) percorra una via che è un *analogon* di quella spinoziana. Spinoza utilizza infatti l'argomento cartesiano che nega un'anima agli animali per confutare l'altro argomento, cartesiano anch'esso, che afferma la capacità d'azione dell'anima sul corpo (cioè l'esistenza della volontà)<sup>246</sup>. Il fatto che Nietzsche non si avveda di quest'aspetto è da intendersi come un segno della necessità di non sovrastimare la sua conoscenza di Spinoza<sup>247</sup>.

Tornando al frammento del 1884, il secondo fattore di "dimenticanza" riguarda più specificatamente la figura di Spinoza. La critica del libero arbitrio sembra infatti colpire Nietzsche "a caldo", durante la sua prima lettura di Kuno Fischer, mentre è destinata a perdere di efficacia mano a mano che prende corpo un'immagine più "tipizzata" di Spinoza. In particolare essa appare in contrasto con quell'intellettualismo etico che, come vedremo, rappresenta un tratto importante di tale immagine.

In generale, inoltre, si ha l'impressione che il confronto con la lettera dei testi di Spinoza (sia pure tramite Fischer) produca in Nietzsche un'impressione più positiva o perlomeno più ricca di sfumature rispetto a quella che emerge quando Spinoza viene ridotto a "tipo" umano o filosofico. Con ciò non si vuole esprimere un giudizio negativo sulla "psicologia" nietzschiana, quanto

---

<sup>244</sup> F. NIETZSCHE, *Der Antichrist*, in KGW [trad. it. di F. Masini, *L'Anticristo*, in OFN], §14.

<sup>245</sup> Per una ricostruzione del rapporto Nietzsche-Cartesio cfr. R. MORANI, *Soggetto e modernità: Hegel, Nietzsche, Heidegger interpreti di Cartesio*, Franco Angeli, Milano 2007.

<sup>246</sup> Pierre-François Moreau riassume così la critica spinoziana: «Se rifiutiamo un'anima alle bestie, e se rivendichiamo che tutte le loro azioni si spieghino in maniera meccanica, allora l'azione dell'anima è inutile per spiegare quelle degli uomini, per l'applicazione dello stesso principio» (P.-F. MOREAU, *Spinoza: L'expérience et l'éternité*, cit., p. 526). Sulla vicinanza di Nietzsche e Spinoza nella connotazione della volontà in chiave anticartesiana cfr. T. NYDEN-BULLOCK, *Salvation in a Naturalized World: the Role of the Will and Intellect in the Philosophies of Nietzsche and Spinoza*, in «NASS Monograph», n. 7, 1998, pp. 17-31.

<sup>247</sup> Alcuni interessanti sviluppi della rivalutazione del punto di vista "etologico" compiuta da Nietzsche e da Spinoza emergono nella filosofia di Gilles Deleuze, in cui l'etica «states its closeness to "ethology" as "a typology of modes of immanent existence" and its distance from a moral doctrine calling on transcendent values» (J. PHILIPPE, *Nietzsche and Spinoza: New Personae in a New Plane of Thought*, in J. KHALFA (a cura di), *An introduction to the philosophy of Gilles Deleuze*, Continuum, London 1999, p. 56). Sul tema cfr. anche P. BOLAÑOS, *Nietzsche, Spinoza, and the Ethological Conception of Ethics*, in «Minerva», n. 11, 2007, pp. 113-127, A. MARTINS, *Conceptual Differences Between Morality and Ethics and their Implications for a Contemporary Ethics, Based on Nietzsche's and Spinoza's Thoughts*, in L.V. SIEGAL (a cura di), *Philosophy and Ethics: New Research*, Nova Science, New York 2006. A partire da una lettura anticartesiana muovono anche le osservazioni svolte in J.A. BELL, *Philosophy at the Edge of Chaos: Gilles Deleuze and the Philosophy of Difference*, University of Toronto Press, Toronto 2006, pp. 38-62 ("Ironing Out the Differences: Nietzsche and Deleuze as Spinozists").

piuttosto segnalarne un costo: in questo caso la possibilità di un più approfondito confronto con Spinoza.

#### L'INFINITO E L'ETERNO RITORNO

Nella seconda parte del frammento sulla sua "genealogia filosofica", Nietzsche torna a riflettere sul valore dell'approccio meccanicistico, mostrandone l'utilità per un superamento della visione morale del mondo. Segna però anche la propria differenza, rifiutandone le tendenze "riduzionistiche". Il simbolo di questa nuova tendenza è qui rappresentato da Boscovich, apprezzato per la sua critica alla materialità degli atomi, ai quali sono sostituiti dei centri di forza inestesi<sup>248</sup>.

Non pare corretto individuare nell'opera di Nietzsche uno Spinoza *contra* Boscovich: questo frammento è l'unico che nomina assieme i due autori e si esprime positivamente su entrambi<sup>249</sup>. Anche la critica che Nietzsche sviluppa all'interno di una riflessione sul concetto di "forza" del 1885 non sembra direttamente centrata, per quanto riguarda Spinoza, su tale nozione:

Se il mondo avesse uno scopo (*Ziel*), questo sarebbe già stato raggiunto. [...] Ma la vecchia abitudine di pensare, per tutto quanto accade, ai fini, e per il mondo, a un Dio che crea e dirige (*an einen lenkenden schöpferischen Gott*), è così potente, che il pensatore fa fatica a non pensare la stessa mancanza di finalità (*Ziellosigkeit*) nel mondo ancora come un'intenzione (*Absicht*). In questa idea – che cioè il mondo *scansi* intenzionalmente un fine e sappia addirittura evitare ad arte il ricadere in un'orbita – devono incorrere tutti quelli che vorrebbero conferire al mondo la facoltà dell'*eterna novità* (*Vermögen zur ewigen Neuheit*), cioè imporre a una forza finita, determinata, di grandezza immutabilmente uguale (*einer endlichen, bestimmten, unveränderlich gleich großen Kraft*), come è il "mondo", la capacità miracolosa di un *infinito* riplasmare le sue forme e situazioni (*die Wunder-Fähigkeit zur unendlichen Neugestaltung ihrer Formen und Lagen*). Il mondo sarebbe, anche se non più Dio, tuttavia capace di divina creatività (*Schöpferkraft*), di infinita energia trasformatrice (*Verwandlungs-Kraft*) [...]. Si tratta ancora del vecchio modo religioso di pensare e di desiderare, una specie di bisogno nostalgico di credere che *in qualche cosa* il mondo sia tuttavia uguale all'antico, amato, infinito e illimitatamente creativo Dio; che in quel qualche cosa tuttavia l'"antico Dio viva ancora" – quel bisogno nostalgico (*Sehnsucht*) di Spinoza che si esprime nelle parole "*deus sive natura*" (egli sentiva (*empfand*) addirittura "*natura sive deus*"). Ma quale è la proposizione e la fede, con cui si formula nel modo più chiaro la svolta decisiva, l'ormai raggiunto *predominio* (*Übergewicht*) dello spirito scientifico sullo spirito religioso, creatore di dèi? Non suona forse così: il mondo, come forza (*als Kraft*), non deve essere pensato illimitato (*unbegrenzt*), perché non *può* essere pensato a questo modo? Noi ci vietiamo il concetto di una forza *infinita, in quanto incompatibile* (*unverträglich*) con il concetto di "forza". Dunque, al mondo manca anche la facoltà di un'eterna novità (*Vermögen zur ewigen Neuheit*)<sup>250</sup>.

Si tratta di una nuova formulazione di appunti scritti quattro anni prima: Nietzsche riprende infatti in mano il "quaderno di studio" M III 1 in vista di una rielaborazione di *Umano, troppo*

---

<sup>248</sup> Sul tema cfr. P. GORI, *La visione dinamica del mondo: Nietzsche e la filosofia naturale di Boscovich*, La città del sole, Napoli 2007.

<sup>249</sup> Condividiamo perciò la critica di Werner Stegmaier a Greg Whitlock, il quale in effetti fa un uso piuttosto strumentale e riduttivo di Spinoza (cfr. W. STEGMAIER, „Philosophischer Idealismus“ und die „Musik des Lebens“: Zu Nietzsches Umgang mit Paradoxien. Eine kontextuelle Interpretation des Aphorismus Nr. 372 der Fröhlichen Wissenschaft, in «Nietzsche-Studien», n. 33, 2004, pp. 90–128, p. 117, n. 86 e G. WHITLOCK, *Roger Boscovich, Benedict de Spinoza and Friedrich Nietzsche: The Untold Story*, in «Nietzsche-Studien», n. 25, 1996, pp. 200-220).

<sup>250</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1884-1885*, cit., §36[15].

umano<sup>251</sup>. In gioco è, in particolare, la critica al concetto di forza infinita, da Nietzsche sviluppata anche attraverso il confronto con alcuni testi scientifici nel corso dell'elaborazione degli aspetti cosiddetti "cosmologici" della teoria dell'eterno ritorno<sup>252</sup>. Il tema sarà poi ripreso anche nel frammento di Lenzer Heide<sup>253</sup>.

Nel frammento del 1885, Nietzsche non sembra tanto interessato a rigettare una visione provvidenzialistica, quanto a discutere con una prospettiva antifinalistica a lui più vicina come quella di Spinoza. Quest'ultima porterebbe in sé ancora il germe della vecchia teologia, nascosto nel concetto di "forza infinita". Trattandosi di una rielaborazione di appunti precedenti, però, Nietzsche sembra limitarsi a mettere in relazione la formula "*deus sive natura*" con le teorie della forza infinita. In altri termini, Spinoza non è direttamente chiamato in causa quale teorico della "forza infinita" (l'idea non compare negli appunti del 1881 che Nietzsche rielabora)<sup>254</sup>, bensì quale esempio di quel "bisogno nostalgico" che si esprime anche nelle teorie che attribuiscono al mondo il carattere della novità.

La teoria dell'eterno ritorno non è richiamata in modo esplicito, ma è chiaramente in gioco. Senza aver alcuna pretesa di scandagliare quello che è probabilmente il più discusso e travagliato filosofema nietzschiano, ci limitiamo a chiedere: è corretta l'associazione proposta da Nietzsche tra il *deus sive natura* e le teorie dell'eterna novità? Bisogna anzitutto notare – ed è la parte per noi più interessante perché in quest'appunto Nietzsche pone la questione proprio nei termini di una dialettica finito-infinito – che Spinoza è piuttosto rigoroso nella sua analisi del problema. Questa la sintesi data nella cosiddetta "lettera sull'infinito":

Alcune cose sono infinite per loro natura e non possono essere concepite in nessun modo finite. Alcune invece sono infinite in virtù della causa alla quale ineriscono; le quali, tuttavia, se vengono concepite astrattamente, possono essere divise in parti e considerate come finite<sup>255</sup>.

Al primo gruppo appartiene la sostanza, al secondo i modi. L'originalità del passo sta, sostanzialmente, nella negazione dell'esistenza del semplicemente finito, ridotto ad un prodotto dell'immaginazione. La tradizione avrebbe tranquillamente accettato la distinzione tra l'infinito del creatore ed il finito delle creature, ma non consentirebbe di identificarle nuovamente con l'infinito. In mezzo deve trovar posto la mediazione dell'atto creatore. Lo scandalo spinoziano, che sostituisce

---

<sup>251</sup> Cfr. P. D'ORIO, *La superstition des philosophes critiques: Nietzsche et Afrikan Spir*, in «Nietzsche-Studien», n. 22, 1993, pp. 257-294, p. 259 e n. 7.

<sup>252</sup> Nel quaderno si trovano le tracce della lettura di J.R. MAYER, *Mechanik der Wärme*, Cotta, Stuttgart 1874 e J.G. VOGT, *Die Kraft: eine real-monistische Weltanschauung*, Haupt & Tischler, Leipzig 1878, BN.

<sup>253</sup> «Pensiamo questo pensiero nella sua forma più terribile: l'esistenza, così com'è, senza senso e scopo (*ohne Sinn und Ziel*), ma che ritorna ineluttabilmente senza un finale nel nulla: "l'eterno ritorno". [...] È la *più scientifica* di tutte le ipotesi possibili. Noi neghiamo gli scopi finali (*Schluß-Ziele*): se l'esistenza ne avesse uno, sarebbe già stato raggiunto» (F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1885-1887*, cit., §5[71]). Questo paragrafo precede immediatamente quello dedicato a Spinoza, che discuteremo tra breve.

<sup>254</sup> La lettura del frammento data da Greg Whitlock appare perciò forzata (cfr. G. WHITLOCK, *Roger Boscovich, Benedict de Spinoza and Friedrich Nietzsche: The Untold Story*, cit., pp. 209-210).

<sup>255</sup> Lettera di Spinoza a Meijer del 20 aprile 1663 (B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 1327). In tale lettera Spinoza compie anche una riflessione parallela sul concetto di "eternità".

al rapporto creatore-creatura quello sostanza-modi, consiste proprio nella negazione della necessità di una tale mediazione: la sostanza è causa immanente, non transitiva. Il rapporto non è di creazione ma d'identità: i modi sono la sostanza. Si potrebbe addirittura compiere il passo ulteriore, che nella "lettera sull'infinito" resta implicito: anche l'infinito della sostanza propriamente non esiste, se non nel finito dei modi. Secondo un procedimento tipico della sua filosofia, Spinoza distrugge in realtà l'opposizione di partenza.

L'interrogativo di Nietzsche, come spesso accade, è quindi al tempo stesso ricco di spunti teorici, ma fuori bersaglio: se il concetto di forza infinita manifesta una nostalgia del Dio creatore, l'analisi spinoziana dell'infinito esclude tale possibilità<sup>256</sup>. Non si tratta però di dover "difendere" Spinoza, perché la domanda resta lecita: cosa significa la "nostalgia" di Spinoza? Che cosa significa il ricorso di Spinoza al termine Dio? Perché *deus sive natura* e non *natura sive natura*? Per ora ci accontentiamo di aver individuato una delle domande sulle quale si gioca il significato del confronto Nietzsche-Spinoza<sup>257</sup>.

Tornando al frammento di Nietzsche possiamo ora chiederci: non è forse il concetto di limite del mondo intrinsecamente contraddittorio, essendo il mondo stesso il limite? Ha senso pensare un mondo finito? Rispetto a che? Nietzsche stesso manifesta in quel periodo la necessità di pensare un nuovo "infinito"<sup>258</sup>. Un'ipotesi allora potrebbe essere quella di distinguere due infiniti: l'infinito numerico (che qui a torto Nietzsche legge, seppur per una via traversa, in Spinoza) e l'infinito dell'interpretazione, che non si dà se non nel finito, ossia come prospettiva – o come modo, potremmo aggiungere<sup>259</sup>. Al di là delle complessità esegetiche connesse alla teoria dell'eterno ritorno, il passaggio forse più interessante è allora quello in cui Nietzsche coglie la "fatica" di un pensiero che cerchi di non pensare secondo "intenzioni" e che sembra quasi votato al fallimento di fronte alla "potenza" dell'"abitudine". Un'idea che sarà ripresa poco tempo dopo.

#### LO SPINOZISMO TRA MORALE E SCIENZA

Considerando l'immagine del naturalismo spinoziano che emerge dall'appunto contro il concetto di forza infinita, esso sembra collocarsi ad un livello intermedio tra una visione morale-religiosa ed una "scientificamente" più evoluta. Nietzsche comincia quindi a vedere nello spinozismo anche il veicolo per la trasmissione di alcuni pregiudizi morali all'interno della visione meccanicistica.

È importante sottolineare quest'aspetto, perché altrimenti non si comprende il ruolo che Spinoza gioca in alcuni appunti successivi, in cui il filosofo olandese compare connesso al problema

---

<sup>256</sup> Su questi temi cfr. F. SPINDLER, *Philosophie de la puissance et détermination de l'homme chez Spinoza et chez Nietzsche*, pp. 110-115 ("L'infinito di Spinoza et le fini de Nietzsche").

<sup>257</sup> Cfr. *infra*, II.

<sup>258</sup> «Il mondo è piuttosto divenuto per noi ancora una volta "infinito" ("unendlich"): in quanto non possiamo sottrarci alla possibilità che esso racchiuda in sé interpretazioni infinite» (F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, cit., §374, *Il nostro nuovo "infinito"*).

<sup>259</sup> Sul nodo novità-ritorno chiamato in causa dai passi considerati si vedano le considerazioni sviluppate in B. BISCHOFF, *Nietzsche and the New*, in «Nietzsche-Studien», n. 33, 2004, pp. 156-179.

della scienza, ma slegato da quello del panteismo. Ciò perché, secondo Nietzsche, il rappresentante principale di tale dottrina non è Spinoza (il quale, come vedremo, è più “razionalista” che “panteista”), bensì Hegel. In un primo momento i due filosofi appaiono associati a due figure differenti del nichilismo e solo in alcuni frammenti più tardi vengono a trovarsi congiunti. A complicare ulteriormente il quadro interviene inoltre una terza “maschera”, in effetti uno dei personaggi fondamentali (e quindi più complessi) dell’universo nietzschiano: Goethe.

I tre nomi ora evocati cominciano ad apparire insieme in un appunto del 1885. Nella stessa estate in cui esprime dubbi sulle nostalgie “religiose” del Dio di Spinoza, Nietzsche esprime in effetti anche un giudizio più positivo a tal proposito. In un appunto in cui riflette sul successo della filosofia tedesca, scrive:

In fondo fu la *religiosità* repressa e a lungo accumulata dai Tedeschi, che esplose infine nella loro filosofia, invero confusa e incerta, come ogni cosa tedesca, e cioè ora avvolta in vapori panteistici, come in Hegel e in Schelling, come gnosi, ora mistica e negatrice del mondo, come in Schopenhauer; ma nell’essenziale si trattava di una religiosità (*Frömmigkeit*) cristiana e non di quella pagana (*heidnische*), per cui Goethe, e prima di lui Spinoza, avevano mostrato tanta buona volontà<sup>260</sup>.

In questo caso Spinoza e Goethe sono presentati come antidoti alla filosofia tedesca, mentre Hegel e il panteismo compaiono espressamente sul lato opposto<sup>261</sup>. Allo Spinoza ebraico-cristiano si aggiunge dunque uno Spinoza pagano, legato alla figura di Goethe. In un appunto successivo Nietzsche torna invece a riflettere sulla residualità metafisica del concetto di “causa”, legando Spinoza alla sua critica del soggetto:

Osservo qualcosa e ne cerco la *ragione* (*Grund*); cioè originariamente: vi cerco un’*intenzione* (*Absicht*) e soprattutto qualcuno che abbia intenzioni, un soggetto, un agente (*Thäter*): una volta si vedevano intenzioni in *tutto* quello che accadeva, tutto quel che accadeva era un fare (*Thun*). È questa la nostra più antica abitudine (*Gewohnheit*). [...] Qui ha ragione Hume, l’abitudine (ma *non* solo quella dell’individuo) fa sì che noi ci aspettiamo che a un certo fatto, spesso osservato, ne segua un altro: e niente di più! Ciò che ci dà la straordinaria saldezza della fede nella causalità *non* è la grande abitudine di osservare il succedersi dei fatti, ma la nostra *incapacità* (*Unfähigkeit*) di *interpretare* un avvenimento altrimenti che come un avvenimento in base a *intenzioni*. [...] Insomma, ciò che psicologicamente costringe a credere nella casualità è la *NON rappresentabilità* (*Unvorstellbarkeit*) di un *accadere non determinato da intenzioni*: col che naturalmente nulla è detto sulla verità o falsità (sulla giustificazione di una tal credenza). Il credere nelle cause (*causae*) coincide con il credere in  $\tau\acute{\epsilon}\lambda\eta$  (contro Spinoza e il suo causalismo)<sup>262</sup>.

Ritroviamo dunque il nodo tra “abitudine” e “intenzioni”, anche se alla “fatica” del pensiero si è ora sostituita l’“incapacità” dello stesso. Spinoza è qui coinvolto in una delle grandi questioni nel pensiero di Nietzsche. Se da un lato il causalismo appare come un utile strumento per combattere il finalismo, dall’altro esso si rivela però come l’altro volto di quella stessa metafisica. Esso dunque è

<sup>260</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1884-1885*, cit., §38[7].

<sup>261</sup> Le occorrenze del termine “panteismo” negli scritti nietzschiani sono molto rare e, per quanto riguarda questo periodo, emerge chiaramente l’associazione del termine a Hegel. Oltre al passo ora citato, cfr. F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1885-1887*, cit., §2[106], §2[117] e §2[127] (che discuteremo a breve). Va però anche ricordato che l’associazione Spinoza-panteismo ricorre spesso nelle opere di Schopenhauer, perché rappresenta un asse portante della sua lettura della storia della filosofia (cfr. ad esempio la *Skizze einer Geschichte der Lehre vom Idealen und Realen* in A. SCHOPENHAUER, *Parerga und Paralipomena I*, cit., pp. 1-32).

<sup>262</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1885-1887*, cit., §2[83]. Traduzione rivista secondo la nuova lezione dei manoscritti.

sottoposto a decostruzione, in particolar modo quando la “critica del soggetto” estende la propria validità non solo a ciò che è “psicologico” (l’anima, l’io e simili), ma anche al “soggetto” metafisicamente inteso, cioè l’essere come *hypokéimenon*, sostrato (*subiectum*) e, naturalmente, la *substantia* spinoziana.

Quel “contro Spinoza” va nondimeno compreso a fondo. Esso è infatti in connessione con i termini “incapacità” e “non rappresentabilità”. Pensare è, aristotelicamente, pensare per cause e per quanto Nietzsche punti il dito sulla superstizione del soggetto contenuta in tale pensiero, pone al tempo stesso un dubbio sul fatto che esista un pensare non per cause, ivi compresa “la” causa, cioè Dio: «Nella misura in cui il pregiudizio della ragione ci costringe a fissare unità, identità, durata, sostanza, causa, cosalità, essere, ci vediamo in certo modo irretiti nell’errore, *necessitati* all’errore [...]. Temo che non ci sbarazzeremo di Dio perché crediamo ancora alla grammatica»<sup>263</sup>. Sul fatto che la posizione di Nietzsche rispetto al causalismo sia più complessa di quanto non appaia a prima vista, è utile confrontare anche il suggestivo schema presentato in un altro frammento:

*Essoterico-esoterico.*

1. – Tutto è volontà contro volontà.
2. – Non c’è affatto una volontà.
1. – Causalismo.
2. – Non c’è qualcosa come causa-effetto.

1.

Ogni causalità risale psicologicamente al credere nelle *intenzioni*.

Proprio l’effetto *di una* intenzione è indimostrabile.

*Causa efficiens*, considerata psicologicamente, è tautologica rispetto a *causa finalis*<sup>264</sup>.

La semplice rinuncia al piano “essoterico” non sembra essere una via praticabile: si tratta piuttosto di mettere in atto un continuo autosuperamento critico del pensiero. In tal senso non si tratta tanto di superare Spinoza (o Aristotele)<sup>265</sup> e il pensiero causale, ma di comprenderne genealogicamente il senso ed insieme a ciò il nostro assoggettamento ad esso. Come Nietzsche nota molto opportunamente con riferimento a Hume, non è l’abitudine individuale ciò che è qui in questione, e nemmeno – potremmo aggiungere – l’individuo Spinoza<sup>266</sup>. Non è un errore personale del “signor Spinoza”, quello avvistato da Nietzsche, come se si trattasse di una svista da correggere<sup>267</sup>. Si tratta piuttosto dell’errore trascendentale della rappresentazione che decide del vero

---

<sup>263</sup> F. NIETZSCHE, *Crepuscolo degli idoli*, cit., *La “ragione” nella filosofia*, §5.

<sup>264</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1885-1887*, cit., §5[9]. Per un commento cfr. G. COLLI, *Scritti su Nietzsche*, Adelphi, Milano 1980, pp. 161-167.

<sup>265</sup> Heidegger ha ben illustrato il senso del concetto di “*Nicht-vermögen*” in Nietzsche con riferimento all’interpretazione biologica del principio di non contraddizione aristotelico: «La parola “incapacità” è tuttavia un’espressione assai equivocabile, in quanto suggerisce l’idea di un mero non-potere nel senso del venire meno del rispettivo comportamento, mentre è inteso proprio un non-potere-non, un necessario comportarsi in tale e tal modo» (M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, Günther Neske, Pfullingen 1961 [trad. it. di F. Volpi, *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994, p. 503]).

<sup>266</sup> Per un confronto tra Nietzsche e Hume sul tema della causalità cfr. A. MOLES, *Nietzsche’s Critique of Causality: Does this Entail his Rejection of Metaphysics?*, in «International Studies in Philosophy», n. 18/2, 1986, pp. 17-27.

<sup>267</sup> Si veda il commento di Heidegger all’uso dell’espressione “Signor Nietzsche” nella prefazione di *La gaia scienza* (cfr. ivi, p. 394).

e del falso. Tutt'al più Spinoza avrebbe errato credendo di superare la superstizione dei fini attraverso un ragionar per sole cause (ma su ciò si potrebbe forse sollevare qualche obiezione)<sup>268</sup>.

#### SPINOZA E IL NICHILISMO EUROPEO

A partire dalle considerazioni sulla possibilità di un superamento della visione morale del mondo, Nietzsche procede a collocare Spinoza all'interno della storia del nichilismo. Dapprima, in uno degli abbozzi per un libro de *La volontà di potenza* dedicato a tale tema, Spinoza non compare nei «tentativi filosofici di superare (*überwinden*) il "Dio morale" (Hegel, panteismo)» (rubricati in altro gruppo), mentre è citato per il suo influsso sul pensiero scientifico. È poco più di una traccia quella proposta da Nietzsche, che però risulta comprensibile alla luce degli altri appunti discussi:

Contro la "mancanza di senso" ("*Sinnlosigkeit*") da un lato, contro i giudizi morali di valore (*moralischen Werthurtheile*) dall'altro: in che senso tutta la scienza e la filosofia sono rimaste finora sotto il dominio dei giudizi morali? E non si ottiene nello stesso tempo l'ostilità della scienza? O l'antiscientificità? Critica dello spinozismo. I giudizi cristiani di valore sopravvivono dappertutto nei sistemi socialisti e positivisti. Manca una *critica della morale cristiana*<sup>269</sup>.

Per quanto audace possa sembrare l'accostamento di Spinoza alla morale cristiana, la sua posizione all'interno della storia del nichilismo è abbastanza chiara, soprattutto se teniamo in considerazione il legame con la critica del soggetto emersa nell'appunto precedente. In un altro abbozzo per lo stesso libro, Nietzsche riprende la riflessione in modo più ampio, anche se sempre procedendo per grandi punti tematici e veloci accenni:

"Ritorno (*Rückkehr*) alla natura". Sue tappe: sfondo di creduloneria cristiana (a un dipresso già Spinoza "*deus sive natura*"!).

Rousseau. La scienza dopo l'idealismo romantico.

Lo spinozismo ha esercitato un enorme influsso:

- 1) tentativo di accontentarsi del mondo *così com'è*.
- 2) felicità e conoscenza resi ingenuamente *interdipendenti* (ciò esprime una volontà di ottimismo, in cui si tradisce un individuo profondamente sofferente).
- 3) Tentativo di *sbarazzarsi* dell'ordine morale del mondo (*moralische Weltordnung*), per conservare "Dio", *un mondo sussistente PRIMA della ragione...*<sup>270</sup>

Nietzsche sta indagando alcune manifestazioni del nichilismo europeo, tra le quali fa rientrare la concezione idillica della natura. Spinoza può rientrare nella categoria perché Nietzsche sembra fornire di un connotato morale il termine "*deus*", facendone discendere una teoria della "bontà naturale". Si spiega dunque come Spinoza possa essere affiancato a Rousseau, anche se in tale avvicinamento gioca un ruolo non secondario anche la scarsa conoscenza, da parte di Nietzsche, degli scritti politici di Spinoza, la cui concezione dello "stato di natura" nulla ha a che fare con idilli

---

<sup>268</sup> Cfr. *infra*, III, 1 ("L'obiezione di Nietzsche").

<sup>269</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1885-1887*, cit., §2[127].

<sup>270</sup> Ivi, §2[131].



primigenii o consolatori "ritorni"<sup>271</sup>. La brillante ripresa del concetto di "diritto naturale" in *Umano, troppo umano* resta dunque un caso isolato e Nietzsche legge ora Spinoza come precursore dell'idealismo romantico.

Dei tre punti elencati nel frammento, ci sia concesso per ora accantonare il secondo ed analizzare invece gli altri due, in cui Nietzsche torna a trattare della componente fatalistica del naturalismo e della negazione dell'ordinamento morale. Ritroviamo quell'ambiguità che si esprimeva nella formula "*chaos sive natura*": Nietzsche da un lato attribuisce a Spinoza una concezione della natura che è ancora morale, dall'altro connota il suo gesto filosofico come tentativo di negare la morale. Una "svista" di Nietzsche?

In questo breve accenno, Nietzsche sembra in realtà pensare che Spinoza abbia compiuto un passo nella giusta direzione, fallendo però in conseguenza del suo desiderio di "salvare" Dio. Per contenere la "morte di Dio" implicata nel processo del nichilismo europeo, Spinoza sacrifica ad esso "solo" il Dio morale in cambio della salvezza di un Dio-natura. In questo senso Spinoza sarebbe nuovamente legato a Hegel e al panteismo evocato nel piano precedente. Ma è questo solo un gioco di prestigio? L'ordinamento morale apparentemente negato non continua ad agire in realtà al fondo del concetto stesso di Dio? La morale non è forse parte dell'essenza stessa di Dio?

Sullo stesso interrogativo sembra ritornare un altro frammento dello stesso gruppo, scritto per una delle nuove prefazioni a cui Nietzsche lavora in quel periodo. In tale appunto compare nuovamente la riflessione sulla negazione spinoziana della morale:

Non ho visto nessuno che abbia osato una *critica dei sentimenti di valore morali*; e ai miseri tentativi di giungere a una storia della genesi (*Entstehungs-Geschichte*) di questi sentimenti (come quelli dei darwinisti inglesi e tedeschi) voltai presto le spalle. – Come si spiega la posizione di Spinoza, la sua negazione e il suo rifiuto dei giudizi di valore morali? (Fu una conclusione (*Consequenz*) di una teodicea?)<sup>272</sup>.

È interessante anzitutto notare come Nietzsche qui tratti separatamente Spinoza e i darwinisti (che sono invece associati sul tema dell'autoconservazione). La posizione di questi ultimi appare appena degna di considerazione, mentre quella di Spinoza sembra affascinare maggiormente Nietzsche. Il pensatore olandese – giudicato "abnorme" già nella cartolina del 1881 – appare qui come un'anomalia, per la quale bisogna cercare una spiegazione che Nietzsche presenta in forma interrogativa, come ipotesi. Semplice retorica? È mia opinione che dietro l'elemento stilistico affiori una difficoltà reale.

La posizione di Spinoza sui temi morali è senza dubbio eccentrica rispetto alla "storia della filosofia" come "fenomenologia del nichilismo" che Nietzsche cerca di delineare<sup>273</sup>. Potremmo anzi

---

<sup>271</sup> Sul rapporto Nietzsche-Rousseau cfr. H. OTTMANN, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, De Gruyter, Berlin-New York 1987, pp. 156-163 ("Die moderne Antithese: Voltaire versus Rousseau").

<sup>272</sup> Ivi, §2[161].

<sup>273</sup> «In Nietzsches Sicht ist Spinoza ein Außenseiter der europäischen Philosophie, die seit Platos Lehre vom Guten als höchste Idee unter der „Herrschaft der Moral“ stehe» (M. RIEDEL, *Das Lenzerheide-Fragment über den Europäischen Nihilismus*, in «Nietzsche-Studien», n. 29, 2000, pp. 70-81, p. 76).

dire che essa è eccentrica *tout court*: bisogna aspettare addirittura dopo Nietzsche perché una tale impostazione cominci ad essere accolta nella storia del pensiero, mentre nel XIX secolo lo Spinoza “morale” – e politico – resta nell’ombra dello Spinoza “metafisico”<sup>274</sup>.

Da qui la più che giustificata curiosità di Nietzsche ma anche il suo problema: non si può passar sopra le eccezioni, ma proprio esse mettono alla prova la “robustezza” di un sistema interpretativo e, anzi, lo affinano. La mossa di Nietzsche, certamente geniale, consiste nello spostare il piano del discorso dall’uomo a Dio. Quando nega i giudizi morali in riferimento a Dio, Spinoza è indubbiamente un pensatore rigoroso. Tuttavia Nietzsche sottolinea (letteralmente) che questo è solo *un* lato della questione. La domanda successiva si impone da sé: quali sono le *altre* conseguenze della teodicea di Spinoza? Azzardiamo una risposta e diciamo che esse sono riconducibili a una: evitare di negare Dio. La morale, detto altrimenti, nega sé stessa per salvare sé stessa nel Dio-natura<sup>275</sup>. Potrebbe essere questo, a grandi linee, il modo in cui Nietzsche riconduce l’anomalia spinoziana ad una figura del nichilismo europeo, seppur di particolare complessità e profondità.

La lettura di Kuno Fischer del 1887 fornisce a Nietzsche nuovi elementi e gli consente anche di tornare su alcuni punti già trattati nel 1881. Ritroviamo la negazione dei valori morali assoluti: «Bene è ciò che favorisce la nostra forza (*unsere Macht fördert*), male il contrario»<sup>276</sup>. Più oltre il rifiuto del concetto di “male” è esteso alla natura in generale:

Se tutto in fondo accade per opera della potenza divina (*vermöge der göttlichen Macht*), tutto è nel suo genere perfetto (*vollkommen*), nessun male (*Übel*) esiste nella natura delle cose; se è vero che l’uomo è totalmente non libero (*unfrei*), è anche vero che non c’è malvagità (*Böses*) nella natura della volontà umana; le disgrazie e il male (*die Übel und das Böse*) non sono nelle cose, ma solo nell’immaginazione (*Einbildung*) dell’uomo<sup>277</sup>.

In questo passo è presente anche un accenno alla non-libertà dell’uomo, il “punto” della cartolina a Overbeck destinato, come detto, a minor fortuna<sup>278</sup>. Tuttavia Nietzsche è più interessato

---

<sup>274</sup> L’“anomalia selvaggia” dello spinozismo è al centro di un famoso saggio di Toni Negri del 1981, ora riedito in A. NEGRI, *Spinoza*, DeriveApprodi, Roma 1998.

<sup>275</sup> Quest’aspetto è ben colto da Ivano Tonelli nel suo studio del confronto Nietzsche-Spinoza sul tema della teodicea: «La critica del finalismo [...] impedendo l’umanizzazione di Dio e dell’universo e, quindi, l’assurdità stessa di chiedere conto a Dio di quel male che inficia strutturalmente le strutture dell’esistere, costruisce quindi il tentativo più sottile e più efferato di “teodicea”. [...] Così in Spinoza la giustificazione di Dio è ottenuta non malgrado ma a condizione dello sbarazzarsi dell’ordine morale del mondo» (I. TONELLI, *Spinoza: “L’antico Dio vive ancora”*. *L’interpretazione di Friedrich Nietzsche*, in «Humanitas», n. 64/1, 2009, pp. 47-59, p. 56).

<sup>276</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1885-1887*, cit., §7[4]; cfr. K. FISCHER, *Descartes’ Schule – Geulinx, Malebranche, Baruch Spinoza*, p. 585.

<sup>277</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1885-1887*, cit., §7[4]; cfr. K. FISCHER, *Descartes’ Schule – Geulinx, Malebranche, Baruch Spinoza*, pp. 208-209.

<sup>278</sup> In un passo famoso della *Genealogia della morale* Nietzsche collega la critica della libertà alla critica del soggetto: «Allo stesso modo, infatti, con cui il volgo separa il fulmine (*Blitz*) dal suo bagliore [...], così la morale del volgo tiene anche la forza (*Stärke*) distinta dalle estrinsecazioni (*Ausserungen*) della forza, come se dietro il forte esistesse un sostrato indifferente, al quale sarebbe *consentito* (*dem es freistünde*) estrinsecare forza oppure no» (F. NIETZSCHE, *Genealogia della morale*, cit., “Buono e malvagio”, “buono e cattivo”, §13). L’immagine del fulmine è un esempio classico, sul quale Nietzsche riflette già negli anni precedenti (cfr. B. ZAVATTA, *Die in der Sprache versteckte Mythologie und ihre Folgen fürs Denken. Einige Quellen von Nietzsche: Max Müller, Gustav Gerber und Ludwig Noiré*, in «Nietzsche-Studien», n. 38, 2009, pp. 269-298, in particolare pp. 285-288). È tuttavia interessante che l’immagine ricorra anche nel testo di Fischer, declinata proprio in relazione al “poter agire altrimenti”. Essa illustra la proposizione 49 del *De affectibus*, secondo la quale l’amore o l’odio nei confronti di una cosa è maggiore se essa è immaginata come libera: «Unter dieser Vorstellung werden wir einen

ad affrontare la questione rispetto a Dio: «In Dio mancano volontà, intelletto, personalità e scopo»<sup>279</sup>. Poco oltre: «La ragione ultima di ogni avvenimento: “Dio l’ha voluto”. *Asylum ignorantiae*. Ma la volontà di Dio è per l’uomo imperscrutabile (*undurchdringlich*)»<sup>280</sup>. L’ultimo Nietzsche sembra dunque apprezzare l’identità fra intelletto e volontà per quanto riguarda l’idea di Dio, ma sembra meno interessato al fatto che essa è valida, per Spinoza, anche in riferimento all’uomo.

Può inoltre essere interessante notare come Fischer, nel passo ripreso da Nietzsche, associ il termine *asylum* con *Zuflucht*, un’immagine che sembra ritornare in un appunto successivo, in cui Nietzsche, senza fare riferimento a Spinoza, espone la necessità di elaborare una “*Weltconception*” che sia in grado di spiegare il divenire «senza far ricorso a tali intenzioni finali (*ohne zu solchen finalen Absichten Zuflucht zu nehmen*)»<sup>281</sup>.

La negazione del male e del libero arbitrio è infatti connessa con quella della finalità. Nietzsche riprende anzitutto la sintesi proposta da Kuno Fischer delle proposizioni 7 e 8 della IV parte dell’*Etica*: «*Finis = appetitus. Virtus = potentia*»<sup>282</sup>. La citazione coglie la critica di Spinoza alla morale tradizionale, che contrappone finalità e desiderio (sicché l’azione morale consisterebbe nell’andare contro il nostro istinto naturale). Poco oltre Nietzsche nota come Spinoza, in una lettera a Hugo Boxel del novembre 1674, critichi anche la finalità metafisicamente intesa: «La teoria delle “forme sostanziali” (concetto finale nel linguaggio scolastico) egli la chiama una “stoltezza (*Narrheit*) tra mille altre”»<sup>283</sup>.

Nietzsche si sofferma poi su un passo in cui Kuno Fischer delinea il senso “epocale” del “sistema della causalità pura” di Spinoza, contrapponendolo alle concezioni teleologiche dell’antichità e del medioevo: «La filosofia antica guardava all’uomo come al *fine* (*Zweck*) della natura. La teologia cristiana pensava la redenzione dell’uomo come *fine* della provvidenza divina»<sup>284</sup>.

Oggetto dell’interesse di Nietzsche è infine la declinazione del tema in rapporto alla divinità. Subito dopo aver preso in considerazione l’assenza di scopo in Dio, egli scrive:

---

Menschen, der uns einen geringen Schaden zufügt, mehr hassen, als den Blitz, der uns das Haus in Brand steckt. Der Blitz konnte nicht anders, er war selbst eine nothwendige Wirkung nothwendiger Ursachen; aber der Mensch hätte uns nicht zu schaden gebraucht, wenn er anders gewollt hätte» (K. FISCHER, *Descartes’ Schule – Geulinx, Malebranche, Baruch Spinoza*, p. 379, corsivo mio). Robert B. Pippin ha in particolare sottolineato la connessione (fondata proprio sull’idea di “non poter agire altrimenti”) tra la critica del soggetto nella prima dissertazione e la discussione sul *morsus conscientiae* spinoziano nella seconda: «It is a kind of regret that depends on my *not* really having had the option to do otherwise» (R.B. PIPPIN, *Lighting and Flash, Agent and Deed (I 6-17)*, in O. HÖFFE (a cura di), *Friedrich Nietzsche: Zur Genealogie der Moral*, Akademie, Berlin 2004, p. 62).

<sup>279</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1885-1887*, cit., §7[4]. Si tratta probabilmente di un sunto del capitolo “Die Unpersönlichkeit Gottes” del testo di Fischer.

<sup>280</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1885-1887*, cit., §7[4]; cfr. K. FISCHER, *Descartes’ Schule – Geulinx, Malebranche, Baruch Spinoza*, p. 237.

<sup>281</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1887-1888*, cit., §11[72].

<sup>282</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1885-1887*, cit., §7[4]; cfr. K. FISCHER, *Descartes’ Schule – Geulinx, Malebranche, Baruch Spinoza*, p. 485.

<sup>283</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1885-1887*, cit., §7[4]; cfr. K. FISCHER, *Descartes’ Schule – Geulinx, Malebranche, Baruch Spinoza*, p. 457.

<sup>284</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1885-1887*, cit., §7[4]; cfr. K. FISCHER, *Descartes’ Schule – Geulinx, Malebranche, Baruch Spinoza*, p. 556.

Spinoza è contro coloro che dicono che Dio fa (*wirke*) tutto *sub ratione boni*. Sembra che costoro ammettano qualcosa al di fuori di Dio, che non sia dipendente da Dio, e su cui Dio si regoli nel suo agire come su un modello (*Musterbild*), o a cui Dio miri come a un fine (*Ziele*). Ciò significa in effetti assoggettare (*unterwerfen*) Dio al destino, che è la più grande assurdità (*Ungereimtheit*). *Eth. I, prop. XXXIII, schol. 2*<sup>285</sup>.

Questo passaggio sarà poi rielaborato in *Genealogia della morale*, all'interno della discussione sul *morsus conscientiae*. Le linee di ricerca che abbiamo sinora delineato sembrano invece raccogliersi in forma più compiuta nel frammento di Lenzer Heide. Per comprendere il ruolo di Spinoza in tale testo è però necessaria qualche precisazione cronologica in merito al periodo compreso tra la primavera e l'estate del 1887.

Ai primi di maggio Nietzsche è a Zurigo, dove riceve la visita di Overbeck. Dall'8 maggio si trova a Coira, dove frequenta la biblioteca cittadina. Da Coira Nietzsche spedisce tra l'altro la lettera che segna la fine della lunga amicizia con Erwin Rohde. L'8 giugno raggiunge Lenzer Heide, dove rimane pochi giorni e compone il lungo frammento *Il nichilismo europeo*. Il 12 giugno è a Sils-Maria, dove trascorre l'estate, apprezzando in particolare la compagnia di Meta von Salis, la quale tra l'altro dedica a quei giorni alcune belle pagine delle sue memorie. In luglio si colloca la stesura, in poche settimane, di *La genealogia della morale* (riprendendo comunque anche riflessioni formulate in precedenza)<sup>286</sup>.

Tra questi spostamenti ha luogo la lettura di Kuno Fischer, anche se è difficile collocarla con precisione. Secondo Montinari essa ha luogo durante il soggiorno a Coira<sup>287</sup>, tuttavia nelle raccolte della biblioteca locale non è presente un'edizione del volume su Spinoza della *Geschichte der neuern Philosophie* antecedente la quinta edizione (1909). L'analisi secondo criteri interni al testo sembra comunque fornire elementi atti a collocare la lettura di Kuno Fischer prima della stesura del frammento di Lenzer Heide.

Questo lasso temporale è fondamentale per le ulteriori determinazioni delle direttrici del confronto di Nietzsche con Spinoza: una di esse si gioca tra la lettura di Fischer e *La genealogia della morale* e riguarda la questione del *morsus conscientiae*, su cui torneremo più avanti; le altre due sono invece coinvolte nel frammento di Lenzer Heide, che presenta perciò una natura, per così dire, ibrida. Se infatti Nietzsche riprende in esso la questione del significato storico del Dio-natura spinoziano che abbiamo visto svilupparsi negli anni precedenti, tuttavia tale "ripresa" è successiva alla rilettura di Kuno Fischer, che introduce un'importante variante. Nietzsche attribuisce infatti al naturalismo spinoziano una connotazione più marcatamente obiettivistica, collegata all'attenzione da

---

<sup>285</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1885-1887*, cit., §7[4]; cfr. K. FISCHER, *Descartes' Schule – Geulinx, Malebranche, Baruch Spinoza*, p. 258. Nietzsche sottolinea il termine "sub" e ciò allude probabilmente alla nota di Fischer al passo citato: «Gott handelt „sub ratione boni.“ Dieses sub ist sehr bezeichnend, denn es enthält die Kritik Spinoza's. Gott handelt unter der Idee des Guten, wie einer bestimmenden Macht, die ihn nöthigt und sich unterwirft, gleichsam unter dem Zwange derselben. Die ganze bedeutsame Stelle erleuchtet den Gegensatz Spinoza's gegen die teleologische Betrachtungsweise» (*Ibid.*, n.).

<sup>286</sup> Su queste vicende cfr. C.P. JANZ, *Friedrich Nietzsche: Biographie II*, Carl Hanser, München-Wien, 1978, pp. 515-551.

<sup>287</sup> Cfr. KSA 14, p. 739.

lui dedicata al *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* all'interno del suo approfondimento di un'altra linea di confronto che analizzeremo più avanti: quella del "razionalismo" spinoziano. Il tema del naturalismo compare nel frammento di Lenzer Heide in tensione con questa differente connotazione del "sistema" di Spinoza e va poi a scomparire, adombrandosi tutt'al più nei frammenti in cui Spinoza appare mediato dalla figura di Goethe. La lettura "obiettivistica" diventerà invece, come vedremo, predominante. Vediamo come si articola questa tensione in *Il nichilismo europeo*:

7. Allora si capisce che qui si aspira a un'antitesi (*Gegensatz*) del panteismo: perché il "tutto perfetto, divino, eterno" ("*Alles vollkommen, göttlich, ewig*") costringe del pari a credere all'"eterno ritorno". Domanda: assieme alla morale viene resa impossibile anche questa posizione affermativa panteistica rispetto a tutte le cose (*pantheistische Ja-stellung zu allen Dingen*)? In fondo solo il Dio morale è infatti superato (*überwunden*). Ha un senso pensare un Dio al di là "del bene e del male"? Sarebbe un panteismo in *questo* senso possibile? Togliamo dal processo la rappresentazione del fine (*Zweckvorstellung*) e affermiamo, *ciononostante*, il processo? – Così sarebbe se qualcosa entro questo processo venisse *raggiunto* in ogni momento di esso – e sempre lo stesso (*das Gleiche*). Spinoza pervenne a una tale posizione affermativa (*bejahende Stellung*) in quanto ogni momento ha una necessità *logica*; e trionfò, con il suo fondamentale istinto logico (*logischen Grundinstinkte*), rispetto a una *tale* struttura del mondo (*Weltbeschaffenheit*).

8. Ma il suo caso è solo un caso singolo (*Einzel-Fall*). *Ogni caratteristica fondamentale (Grundcharakterzug)*, che è alla base di *ogni* accadimento e che in ogni accadimento si esprime, dovrebbe, se fosse sentita da un individuo come *sua* caratteristica fondamentale, spingere questo individuo ad approvare trionfalmente ogni momento dell'esistenza generale (*triumphierend jeden Augenblick des allgemeinen Daseins gut zu heißen*). L'importante sarebbe appunto di sentire con piacere in sé questa caratteristica fondamentale come buona, pregevole (*werthvoll*)<sup>288</sup>.

Si tratta di passaggi estremamente complessi, dei quali ci limitiamo perciò a tentare una comprensione parziale relativamente al ruolo di Spinoza<sup>289</sup>. Nietzsche comincia esplicitando la contrapposizione tra la tesi dell'eterno ritorno (che nega ogni finalità) e il panteismo. A un primo livello il panteismo rappresenta per Nietzsche una risposta insufficiente al nichilismo, in quanto si limita a negare l'assetto morale del mondo. Morto il dio trascendente, si tenta però di salvare lo "scopo" rendendolo immanente, mentre la teoria dell'eterno ritorno, espressione di un nichilismo più coraggioso, riesce ad ammettere e a sopportare l'assenza di fini. Ma questo è solo uno schema e una semplificazione. Nietzsche opta di nuovo per un registro interrogativo e anche stavolta non si tratta di mera retorica.

Ad un livello più profondo, infatti, la contrapposizione non è affatto così netta. Un piccolo esperimento mentale è forse sufficiente a far cogliere la questione. Si scorporino dal contesto due delle domande di Nietzsche: ha un senso pensare un Dio al di là di "bene e male"? Togliamo dal processo la rappresentazione del fine e affermiamo, *ciononostante*, il processo? A chi abbia familiarità con il pensiero di Nietzsche saranno probabilmente risuonati, magari anche solo sullo

---

<sup>288</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1885-1887*, cit., §5[71]. Traduzione riveduta in accordo alla nuova lezione dei manoscritti.

<sup>289</sup> Andreas Urs Sommer collega il vocabolario di quest'appunto con un passo della *Filosofia dell'inconscio* di von Hartmann (cfr. A. URS SOMMER, *Nietzsche's Readings on Spinoza*, cit., pp. 167-168).

sfondo, i termini "Dioniso" e "Ja-sagen". Due termini della *pars construens* del pensiero nietzschiano, variamente connessi con l'eterno ritorno, si adombrano qui in riferimento al panteismo<sup>290</sup>. Insomma, quest'ultimo prende sì una via che si ferma prima del necessario e tuttavia non di molto, se così possiamo dire. Nietzsche sembra dunque manifestare una profonda comprensione (non solo teorica) delle motivazioni del panteismo proprio mentre tenta di determinare qual è il passo da compiere al di là di esso.

Possiamo finalmente venire a Spinoza, il quale, secondo Nietzsche, compie il gesto che è necessario compiere ma, per così dire, per ragioni inadeguate. Riesce ad affermare ogni momento, ma ha bisogno di un *perché* per farlo. Il suo causalismo è in grado di giustificare logicamente ogni accadere, soddisfacendo in tal modo il suo istinto fondamentale a dispetto della struttura illogica del reale. Ciò comporta un "cattivo" fatalismo, per cui ciò che accade appare giustificato perché accade: una critica "classica" nei confronti dell'"altro" panteista – Hegel –, ma spesso rivolta anche a Spinoza.

Nietzsche torna inoltre a riflettere sulla posizione anomala di Spinoza, che assume ora un significato propriamente speculativo. Nella sua casualità di felice (o quasi) "eccezione", essa pone un problema teorico per la teoria dell'eterno ritorno. Come tradurre infatti in una norma la consonanza delle "caratteristiche fondamentali" di soggetto e mondo? Nietzsche sembra esprimere la necessità che essa sia liberata dall'idiosincrasia logica di Spinoza (e dalla sua sottomissione alla fattualità) in modo che ogni istinto possa essere soddisfatto e che, da ultimo, sia solo la positività della caratteristica stessa ciò che conta.

Inoltre come pensare la teoria stessa dell'eterno ritorno nella sua necessità, sottraendola alla casualità del suo stesso accadere, al cieco gioco del fato? È forse un atto di libera volontà dell'individuo quello che si richiede? Ha dunque ragione Heidegger quando sostiene che l'eterno ritorno implica una teoria della "soggettività incondizionata"?<sup>291</sup> Lasciamo ciò in forma problematica, notando solo come tali soluzioni "volontaristiche" faticino a trovare una collocazione all'interno del pensiero nietzschiano e della sua critica del soggetto<sup>292</sup>.

Considerata sia nel contesto del frammento, sia in riferimento alla genesi dei temi trattati negli appunti degli anni precedenti, quella che qui emerge è un'immagine di Spinoza abbastanza positiva<sup>293</sup>. Una considerazione degli appunti tratti dalla lettura di Kuno Fischer che sono alla base di questi passaggi richiede tuttavia una parziale correzione. In essi, come vedremo, Nietzsche

---

<sup>290</sup> Quest'ambiguità è portata all'attenzione in H.-G. VON SEGGERN, "Pantheismus", in C. NIEMEYER (a cura di), *Nietzsche-Lexikon*, cit., p. 262.

<sup>291</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, cit., p. 781. Heidegger interpreta l'*Übermensch* come autocoscienza della volontà di potenza: «L'autocoscienza, in cui consiste l'essenza dell'umanità moderna, compie così il suo passo estremo. Essa vuole se stessa come autrice della volontà incondizionata di potenza» (M. HEIDEGGER, *Nietzsches Wort «Gott ist tot»*, in ID., *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt am Main 1950 [trad. it. di P. Chiodi, *La sentenza di Nietzsche «Dio è morto»*, in M. HEIDEGGER, *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968], p. 230).

<sup>292</sup> Su questi temi mi permetto di rinviare a M. SCANDELLA, *Nietzsche e l'incorporazione delle coscienze*, cit., pp. 15-49 ("I limiti del soggetto").

<sup>293</sup> Cfr. W. STEGMAIER, „*Philosophischer Idealismus*“ und die „*Musik des Lebens*“, cit., pp. 116-119.

caratterizza il “fondamentale istinto logico” di Spinoza in maniera più critica, considerandolo alla base di una svalutazione dell’esistenza.

Quella di Spinoza sarebbe dunque una posizione intellettualisticamente astratta, incapace, nel suo desiderio di conoscenza oggettiva, di essere all’altezza della transitorietà della vita. Cercando di affermare il processo, la logica di Spinoza finirebbe dunque in realtà per negarlo, ipostatizzandolo in un immoto cadavere intellettuale. Ma per comprendere meglio questa seconda linea interpretativa che interviene nel frammento di Lenzer Heide, dovremo seguire più dettagliatamente lo sviluppo del confronto di Nietzsche con il “razionalismo” di Spinoza. Ci basti per ora notare che se, al termine del frammento, Nietzsche indica nei “più moderati” coloro che manifestano una costituzione più sana, l’accento sull’unilateralità di Spinoza – filosofo dominato dal suo istinto logico – potrebbe avere un significato negativo.

Prima di passare agli appunti successivi, è inoltre utile fare un’ultima osservazione, con cui si chiude la nostra indagine sull’uso del termine “panteismo”: il frammento di Lenzer Heide è in effetti l’unico passo in cui esso compare espressamente associato al nome di Spinoza. Ciò pone probabilmente qualche limitazione sulla centralità del confronto di Nietzsche con il “panteismo di Spinoza”.

#### LO SPINOZISMO DI GOETHE

A partire dall’autunno del 1887, per quanto riguarda il tema del naturalismo, il nome di Spinoza compare per lo più mediato dalla figura di Goethe. Nel frammento *I tre secoli*, Nietzsche descrive il proprio in questi termini:

Il XIX secolo cerca istintivamente *teorie* che gli facciano sentire giustificata la sua *fatalistica sottomissione al reale* (*Unterwerfung unter das Thatsächliche*). Già il successo di *Hegel* contro l’“eccesso di sensibilità” (*Empfindsamkeit*) e l’idealismo romantico dipende dall’elemento fatalistico del suo modo di pensare [...]. Il modo di pensare di *Hegel* non è molto lontano da quello di *Goethe*: si ascolti *Goethe* su *Spinoza*. Volontà di divinizzare (*Wille zur Vergöttlichung*) il tutto e la vita, per trovare nell’intuizione (*Anschauung*) e nell’approfondimento (*Ergründen*) *pace e felicità*; *Hegel* cerca ragione dappertutto; di fronte alla ragione ci si può *arrendere e sottomettere* (*sich ergeben und bescheiden*). In *Goethe* c’è una specie di *fatalismo* quasi *lieto e fiducioso* (*freudigem und vertrauendem Fatalismus*), che non si rivolta, che non si estenua, che cerca di costruire da sé una totalità, nella fede che solo nella totalità tutto si redima (*sich erlöst*), appaia buono e giustificato.

*Goethe* che ritrova e *combatte* in sé il suo XVIII secolo: la sensitività (*Gefühlsamkeit*), l’esaltazione della natura (*Naturschwärmerei*), l’antistoricità (*Unhistorische*), l’idealismo, l’impraticità e irrealtà del rivoluzionario; chiama in aiuto la storia (*Historie*), le scienze naturali, l’antichità, come anche *Spinoza* (come massimo realista); ma soprattutto l’attività pratica con orizzonti tutti fermissimi; non si separa dalla vita [...]<sup>294</sup>.

---

<sup>294</sup> F. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente: Herbst 1887 bis März 1888*, in KGW [trad. it. di S. Giametta, *Frammenti postumi 1887-1888*, in OFN], §9[178]. Traduzione rivista secondo la nuova lezione dei manoscritti. Giuliano Campioni ricorda come quello della comparazione tra i tre secoli fosse un tema diffuso nella critica letteraria del tempo e che Nietzsche poteva ad esempio incontrare in Paul Albert, per il quale il XIX secolo segna il passaggio dall’eclettismo al positivismo, il XVIII è quello del sensualismo e nel XVII domina invece il cartesianesimo (cfr. G. CAMPIONI, *Les lectures françaises de Nietzsche*, cit., p. 45, n. 1).

Ritroviamo dunque i nomi di Hegel, Goethe e Spinoza, evocati insieme in un gioco di maschere tipico della filosofia di Nietzsche, che compie “esperimenti” intorno a un nucleo teorico attribuendolo a vari pensatori, i quali finiscono dunque per sovrapporsi in parte tra loro<sup>295</sup>. La prima menzione di Spinoza richiama un frammento di poco precedente: «Spinoza, di cui Goethe diceva: “mi sento molto vicino a lui, benché il suo spirito sia molto più profondo e puro del mio”, – chiamandolo talvolta il suo santo»<sup>296</sup>. Più curiosa è però la seconda menzione, in cui Spinoza viene presentato come “realista”: una connotazione inusuale, negli appunti di Nietzsche.

Entrambi i riferimenti sembrano rimandare alla lettura del volume di Adolf Schöll dal titolo *Goethe in Hauptzügen seines Lebens und Wirkens*, un’opera di carattere biografico e generale che dedica anche un paio di pagine allo *Spinozismus* di Goethe. Schöll riporta alcune lettere relative al periodo di lettura dell’*Etica*, tra cui quella a Knebel dell’11 novembre 1784 citata da Nietzsche e una lettera a Charlotte von Stein del 19 dicembre dello stesso anno in cui Spinoza è indicato come “il nostro santo” (Goethe era solito leggere l’*Etica* in compagnia dell’amica)<sup>297</sup>. Il “realismo” spinoziano è descritto invece in una lettera a Jacobi del 9 giugno 1785:

“Tu riconosci la massima realtà, che è il fondamento dell’intero spinozismo, sul quale tutto il resto si basa e dal quale tutto il resto fluisce, e se a causa di essa altri lo sprezzano come *atheum*, così io vorrei come *theissimum* elogiarlo. Perdonami se preferisco tacere, quando si parla di un essere divino che io riconosco solo nelle e dalle cose singole, alla cui considerazione ravvicinata e profonda nessuno può incoraggiarmi più di Spinoza stesso, benché al suo sguardo tutte le singole cose sembrano scomparire. Egli per me non è mai in contraddizione con sé stesso, e io posso trarre da ciò influssi molto salutari per il mio sentimento e per la mia condotta. Qui io risalgo e discendo dai monti, cercando il divino *in herbis et lapidibus*”<sup>298</sup>.

L’immagine goethiana è straordinaria e ben si comprende come abbia potuto attirare l’attenzione di Nietzsche, facendo apparire uno Spinoza “inedito” all’interno delle sue annotazioni. Sempre nell’autunno del 1887 Nietzsche torna un’ultima volta sulla negazione spinoziana dei valori morali, in apertura del frammento *Moral als höchste Abwerthung*.

O il nostro mondo è opera ed espressione (il *modus*) di Dio: e allora dev’essere *sommamente perfetto* (conclusione di Leibniz...) – e non si dubiterebbe di sapere che cosa ci voglia per la perfezione (*Vollkommenheit*) – ; in tal caso il male (*Böse*), la disgrazia (*Übel*), può essere solo *apparente* (più radicali in Spinoza i concetti di bene e male); *oppure* dev’essere derivato dal sommo fine di Dio [...]<sup>299</sup>.

Nietzsche coglie dunque chiaramente la differenza tra Leibniz e Spinoza in merito alla negazione del male. Mentre per Leibniz essa discende dalla presupposta bontà di Dio, Spinoza ha

---

<sup>295</sup> Sulla pluralizzazione della referenzialità dei nomi propri – con un interessante parallelo con Derrida, che si occupa del tema in J. DERRIDA, *Otobiographies: l’enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Galilée, Paris 1984 [trad. it. di R. Panattoni, *Otobiographies: l’insegnamento di Nietzsche e la politica del nome proprio*, Il Poligrafo, Padova 1993] – cfr. N. ANDERSON, *The Ethical Possibilities of the Subject as Play: In Nietzsche and Derrida*, in «Journal of Nietzsche Studies», n. 26, 2003, pp. 79-90.

<sup>296</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1887-1888*, cit., §9[176]. A questo passo si riferisce anche la comparsa del nome di Spinoza in una rubrica del 1888 (cfr. *ivi*, §12[1]).

<sup>297</sup> Cfr. A. SCHÖLL, *Goethe in Hauptzügen seines Lebens und Wirkens: Gesammelte Abhandlungen*, Hertz, Berlin 1882, BN, p. 221.

<sup>298</sup> *Ivi*, p. 222 (trad. mia).

<sup>299</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1887-1888*, cit., §10[150].



invece ben chiaro che la negazione del “male” comporta *ipso facto* una negazione del “bene”. Tanto il primo quanto il secondo rivelano la propria natura “apparente” (o più precisamente immaginativa): un passo che Leibniz, nel suo estremo tentativo di salvare la teodicea di fronte al rigore teorico dello spinozismo, non è disposto a compiere<sup>300</sup>.

È inoltre singolare l’uso che Nietzsche fa del termine “*modus*”: uno strumento della filosofia di Spinoza appare infatti attribuito a Leibniz. Nietzsche sembra in effetti aver apprezzato la funzionalità del concetto durante la lettura di Fischer ed averlo introdotto nel proprio vocabolario: il termine compare in *Genealogia della morale* e negli appunti del periodo senza essere direttamente legato al nome di Spinoza. Sul modo in cui Nietzsche riprende alcune parti del linguaggio spinoziano in modo autonomo, può essere interessante confrontare il seguente frammento:

*Da meditare*, fino a che punto continui a sussistere la nefasta fede nella *Provvidenza divina* [...]. Quell’assurda *fiducia* (*Vertrauen*) nel corso delle cose, nella “vita”, nell’“istinto della vita”, quella *rassegnazione* bonaria, la quale crede che ciascuno debba solo compiere il proprio dovere perché *tutto* vada bene – cose del genere hanno senso solo ammettendo una direzione (*Leitung*) delle cose *sub specie boni*. Lo stesso *fatalismo*, la nostra forma attuale di sensibilità filosofica, è una conseguenza del fatto che si sia *così a lungo* creduto a una disposizione divina (*göttliche Fügung*), una conseguenza inconscia: cioè come se appunto non dipendesse da *noi* che tutto vada in un certo modo (come se ci fosse *lecito* lasciare che le cose vadano come vanno e ogni *individuo* (*Einzelne*) fosse solo un *modus* della realtà assoluta)<sup>301</sup>.

La formula “*sub specie boni*” ricorre anche, unitamente a quella “*Tractatus politicus*”, in un altro frammento nel quale, come vedremo, Nietzsche sembra riprendere anche alcune intuizioni del *De affectibus*<sup>302</sup>. Per il momento è però interessante notare come l’autonomia che Nietzsche conferisce agli strumenti concettuali gli consenta di sintetizzarli in nuove tipologie teoriche. Ad esempio, nel monismo provvidenzialistico indagato in un passo per una “*Critica del nichilismo*” sembra possibile riconoscere un’ibridazione di Leibniz e Spinoza (che non vengono menzionati):

Il nichilismo come stato psicologico subentra, *in secondo luogo*, quando si è postulata una *totalità* (*Ganzheit*), una *sistematizzazione* e addirittura un’*organizzazione* in tutto l’accadere e alla sua base, sicché l’anima assetata di ammirazione e venerazione gozzoviglia nella rappresentazione generale di una suprema forma di governo e amministrazione (se si tratta dell’anima di un logico, basta già l’assoluta consequenzialità (*Folgerichtigkeit*) e dialettica oggettiva per riconciliare con tutto quanto...). Una specie di unità, una qualunque forma di “monismo”: e in conseguenza di questa credenza l’uomo ha un profondo sentimento della connessione e della dipendenza (*Zusammenhangs- und Abhängigkeits-Gefühl*) da un tutto a lui immensamente superiore, è un *modus* della divinità... “Il bene dell’universale (*Allgemeinen*) esige l’abbandonarsi del singolo”... ma, guarda un po’, un siffatto universale *non c’è*! In fondo l’uomo ha perduto la fede nel suo valore, se attraverso di lui non opera un tutto che abbia un infinito valore; egli cioè ha concepito un tale tutto *per poter credere nel proprio valore*<sup>303</sup>.

In un altro frammento, Spinoza compare nuovamente attraverso la mediazione goethiana. Nietzsche riprende in forma più estesa la riflessione sullo “stato di natura” che abbiamo visto

<sup>300</sup> Sul tema cfr. M. STEWART, *The Courtier and the Heretic: Leibniz, Spinoza, and the Fate of God in the Modern World*, Yale University Press, New Haven-London 2005 [trad. it. di F. e M.C. Sircana, *Il cortigiano e l'eretico: Leibniz, Spinoza e il destino di Dio nel mondo moderno*, Feltrinelli, Milano 2007].

<sup>301</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1887-1888*, cit., §10[7].

<sup>302</sup> Cfr. ivi, §10[57].

<sup>303</sup> Ivi, §11[99]. Nietzsche utilizza il termine “monismo” in poche occasioni, senza riferirsi esplicitamente a Spinoza.

tratteggiata nella rubrica per *La volontà di potenza* di un paio d'anni prima, ma il ruolo dello spinozismo non è più centrale:

NB *Forme più celate del culto* DELL'IDEALE MORALE CRISTIANO. – Il concetto effeminato e vile di "NATURA", fatto valere dagli esaltatori della natura (*Naturschwärmern*) (staccato da ogni istinto del terribile (*Furchtbare*), dell'inesorabile (*Unerbittliche*) e del cinico anche negli aspetti "più belli"), è una specie di tentativo di scoprire nella natura quell'"umanità" morale-cristiana – il concetto di natura di Rousseau, come "natura" fosse libertà, bontà, innocenza, equità, giustizia, *idillio*... sempre *culto della morale cristiana in fondo*.

Raccogliere passi su ciò che i poeti hanno veramente venerato, per esempio in alta montagna, ecc. Che cosa Goethe cercava nella natura – perché ammirava Spinoza. Completa *ignoranza* dei presupposti di questo *culto*...<sup>304</sup>

Ritroviamo dunque il nodo cristianesimo-Rousseau-Spinoza con l'aggiunta di Goethe e Nietzsche sembra riferirsi nuovamente alla lettera citata da Schöll che descrive la ricerca goethiana del divino tra i monti. Da questo passo si può però ricavare una specifica ulteriore: alla natura di Spinoza manca la crudeltà. Quest'ultima è la differenza essenziale tra *deus* e *chaos*. Spinoza è disposto a collocarsi sul piano immanente della natura a patto che essa sia pensata come "buona", quindi ancora secondo un connotato morale. Vedremo però come in *Genealogia della morale* Nietzsche intraveda anche un'altra immagine della "natura" spinoziana.

Poco tempo dopo ritorna il tema del "paganesimo" di Goethe e Spinoza, in un appunto in cui Nietzsche riflette su differenti tipi di "ideali": «L'ideale *anemico*: in particolari circostanze può essere l'ideale delle nature che *rappresentano* il primo ideale, quello pagano (così Goethe vede in Spinoza il suo "santo")»<sup>305</sup>.

Nietzsche riprende queste riflessioni nel *Crepuscolo degli idoli* dove però le oscillazioni nel valutare la figura di Goethe sono superate in direzione della sua presentazione come modello di quell'"uomo moderato" invocato nel frammento di Lenzer Heide e come esempio di fatalismo dionisiaco:

*Goethe* – non un avvenimento tedesco, ma europeo: un grandioso tentativo (*Versuch*) per superare il XVIII secolo con un ritorno alla natura (*Rückkehr zur Natur*), con uno spingersi *in alto*, alla naturalità del Rinascimento, una specie di autosuperamento (*Selbstüberwindung*) da parte di questo secolo. – Di esso egli portava in sé gli istinti più forti: la sentimentalità, l'idolatria della natura, l'elemento antistorico, quello idealistico, quello non realistico e rivoluzionario (– quest'ultimo è soltanto una forma del non realistico). Prese in aiuto la storia, la scienza naturale, l'arte antica, pure Spinoza, e soprattutto l'attività pratica; si circondò soltanto di chiusi orizzonti; non si distaccò dalla vita, ma ci si mise dentro; non era privo di coraggio e prese tutto quanto era possibile sopra di sé, addosso a sé, in sé. Quel che lui voleva, era *totalità*; combatté la scissione tra ragione, sensualità (*Sinnlichkeit*), sentimento, volontà (– scissione predicata da Kant nella più scoraggiante scolastica, agli antipodi di Goethe); si disciplinò per la totalità, *creò* se stesso... Nel cuore di un'epoca non realistica nel suo modo di sentire, Goethe fu un realista convinto: disse sì a tutto quanto gli era affine (*verwandt*) sotto questo riguardo –, non ebbe alcun'esperienza più grande di quell'*ens realissimum* che va sotto il nome di Napoleone. Goethe concepì un uomo forte, di elevata cultura (*hochgebildet*), esperto in ogni faccenda di questo mondo, che tiene in freno se stesso 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 naturalità 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;

<sup>304</sup> Ivi, §10[170].

<sup>305</sup> Ivi, §11[138].

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 (*verwerflich*) 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 battezzata con il nome di *Dioniso*. —<sup>306</sup>

Nietzsche individua un concetto di “natura” alternativo a quello rousseauiano, chiamato polemicamente in causa nella “scorribanda” precedente<sup>307</sup>. Il “ritorno alla natura” di Goethe (e mediatamente quello del “realista” Spinoza) appaiono dunque rivalutati. Nel passo successivo Nietzsche si interroga sull'eccezionalità di Goethe rispetto al proprio tempo e lo presenta come uno “*Zwischenfall*”: il ruolo ricoperto brevemente da Spinoza nel frammento di Lenzer Heide è quindi riassegnato a Goethe e delineato con maggiore ampiezza e complessità<sup>308</sup>. L'impressione è che Nietzsche, dovendo descrivere le *nuances* di un'attitudine fatalistica affine alla propria, scelga di riferirsi a una figura a lui più familiare e maggiormente radicata nel suo orizzonte teorico di quanto non lo sia Spinoza<sup>309</sup>.

---

<sup>306</sup> F. NIETZSCHE, *Crepuscolo degli idoli*, cit., *Scorribande di un inattuale*, §49. Per un commento a quest'aforisma e alla sua connessione con la filosofia spinoziana rimandiamo a M. RISSE, *Nietzsche's "Joyous and Trusting Fatalism"*, in «International Studies in Philosophy», n. 35/3, 2003, pp. 147-162.

<sup>307</sup> Cfr. *ivi*, *Scorribande di un inattuale*, §48.

<sup>308</sup> Cfr. *ivi*, *Scorribande di un inattuale*, §50.

<sup>309</sup> Goethe – insieme a Schopenhauer, Wagner, Socrate e Platone – è uno dei grandi protagonisti degli scritti nietzschiani. Rispetto a tale pantheon il ruolo di Spinoza è certamente di minor rilievo (cfr. T.H. BROBJER, *Nietzsche's Philosophical Context*, cit., p. 77 n. 80). Sulla funzione di “*Orientierungspunkt*” ricoperta da Goethe nella scrittura di Nietzsche cfr. K. PESTALOZZI, „*Hier ist die Aussicht frei, der Geist erhoben*“: *Nietzsche liest Goethe*, in «Nietzsche-Studien», n. 41, 2012, pp. 17-42.

## 9. EGOISMO E AUTOCONSERVAZIONE

Il quarto punto nominato nella cartolina a Overbeck è la negazione del disinteresse (*Unegoistische*). Quest'aspetto è apprezzato da Nietzsche in quanto utile alla critica della compassione da lui condotta e per la connessione con l'idea di innocenza della crudeltà naturale (in connessione, dunque, al già discusso tema del "male"). Tuttavia la possibilità di marcare l'accento sull'*ego*, piuttosto che sulla critica all'altruismo, è anche alla base della connessione tra Spinoza e il darwinismo costruita da Nietzsche, con le relative critiche all'idea di "autoconservazione"<sup>310</sup>.

Anche in questo caso la questione ha un'anticipazione nella lettura di Dühring, durante la quale Nietzsche trascrive: «Certi maestri presuntuosi cercano certamente il soggettivismo isolato e per soprammercato anche una astratta unità di tutte le affezioni: essi fondano un regno dell'egoismo. Spinoza non si può assolvere da questa colpa»<sup>311</sup>. Si tratta di un riferimento isolato (eccettuata l'occorrenza sul male nello stesso appunto) e che probabilmente ha una scarsa influenza sull'immagine che Nietzsche ha di Spinoza. Tuttavia esso è indicativo di uno dei "luoghi comuni" associati a Spinoza e con i quali certamente anche Nietzsche si confronta.

### VOREGOISMUS

Tornando al 1881, un frammento del quaderno M III 1 illustra bene il concetto di egoismo con cui lavora Nietzsche e sul quale si innesta il confronto con Spinoza:

*Idea fondamentale (Hauptgedanke)!* La natura *non* inganna noi individui, e *non* promuove i suoi scopi abbindolandoci: bensì siamo noi, gli individui, a costringere tutta l'esistenza in metri individuali, cioè sbagliati [...]. – Ma io distinguo tra gli individui, esistenti solo nell'immaginazione (*die eingebildeten Individuen*), e i "sistemi vitali" reali, dei quali ciascuno di noi è uno; le due cose vengono fuse in una sola, mentre l'"individuo" è solo una somma di sensazioni, giudizi, errori coscienti, una *fede*, un piccolo frammento del reale sistema vitale o molti frammenti, riuniti insieme col pensiero e nella fantasia (*zusammengedacht und zusammengefabelt*), un'"unità" che non regge. [...] *Smettere di sentirsi come questo fantastico (phantastisches) ego!* Imparare gradualmente a liberarci di questo presunto individuo (*das vermeintliche Individuum abzuwerfen!*) Scoprire gli errori dell'ego! Capire l'egoismo in quanto errore (*Irrthum!*) L'opposto non è affatto l'altruismo, che sarebbe amore verso altri presunti individui! No! AL DI LÀ di "me", e di "te"! SENTIRE IN MODO COSMICO (*kosmisch empfinden!*)<sup>312</sup>

L'egoismo si dice dunque per Nietzsche in due sensi. C'è l'egoismo che dice "io" e apparentemente contrapposto all'altruismo. Quest'ultimo non è però che un riflesso di esso, in

<sup>310</sup> «Man dürfte also sagen, daß Nietzsche zunächst nicht so sehr an der *Selbsterhaltung*, sondern eher an der *Selbsterhaltung* Anstoß nimmt. Er scheint die Erhaltung noch nicht durch Steigerung oder Überwindung ersetzen zu wollen, selbst wenn er das Ideal sukzessiver Selbstüberwindungen schon vertritt» (M. BRUSOTTI, *Die Leidenschaft der Erkenntnis*, cit., p. 355, n. 93).

<sup>311</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1875-1876*, cit., §9[1]. Fonte: E. DÜHRING, *Der Werth des Lebens*, cit., p. 26.

<sup>312</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1881-1882*, cit., §11[7].

quanto pensa l'altro come altro "ego", cioè sempre secondo le forme in errore dell'immaginazione<sup>313</sup>. Tale immagine individuale non comprende infatti che l'"agente" dell'egoismo è in realtà di natura pre-egoica, pensata nel transito delle incarnazioni che dispiegano la sua potenza<sup>314</sup>.

La questione non è certamente una novità per Nietzsche. Di essa si è occupato ad esempio Paul Rée, proprio in apertura del suo *L'origine dei sentimenti morali*: «Ogni uomo ha in sé congiunte due pulsioni, ossia una pulsione egoistica ed una non egoistica (*den egoistischen und den unegoistischen Trieb*)»<sup>315</sup>. Più in generale, il quadro di riferimento è il dibattito sulla natura originariamente "sociale" o "individualista" dell'uomo, in particolare all'interno di quella morale anglosassone – dalle "etiche della simpatia" settecentesche al darwinismo – con cui Nietzsche si confronta sino a *La genealogia della morale*<sup>316</sup>.

Negli appunti tratti dalla lettura di Fischer del 1881, Nietzsche raccoglie alcune citazioni dall'*Etica* su tali temi. Dapprima la sua attenzione si indirizza sul paragrafo *Die Selbsterhaltung als Grundlage der Tugend*, in cui Fischer discute le proposizioni 21-25 del *De servitute*, citandone alcuni passaggi:

"Ex virtute absolute agere = ex ductu rationis agere, vivere, suum Esse conservare".

"Cercare radicalmente nient'altro che il *proprio utile (Nutzen)*".

"Nessuno aspira (*strebt*) a conservare il proprio essere per un altro essere (*um eines anderen Wesens willen das eigene Sein zu erhalten*)".

"L'aspirazione all'autoconservazione (*Streben nach Selbsterhaltung*) è il presupposto di ogni virtù"<sup>317</sup>.

Gli appunti fanno poi riferimento ad un'altra sezione del *De servitute*, che discute – come vedremo – alcune conseguenze socio-politiche dell'"antropologia" spinoziana. Nelle note seguenti Nietzsche torna invece a riflettere sul *conatus* "individuale", attraverso il confronto con il paragrafo *Die Begierde als Tugend*, che riprende alcuni passi dalle proposizioni 18, 20 e 22, sempre dalla quarta parte dell'*Etica*:

---

<sup>313</sup> «L'erreur capitale», scrive Patrick Wotling indicando il limite comune a egoismo e altruismo, «est donc ici la croyance à l'*individuum*» (P. WOTLING, *La philosophie de l'esprit libre: introduction à Nietzsche*, Flammarion, Paris 2008, p. 255).

<sup>314</sup> Nietzsche sviluppa il tema in forma compiuta nello *Zarathustra*, proponendo la distinzione tra *Selbst* (o *Leib*) e *Ich*: «"Io" dici tu, e sei orgoglioso di questa parola. Ma la cosa ancora più grande, cui tu non vuoi credere, – il tuo corpo (*Leib*) e la sua grande ragione: essa non dice "io", ma fa (*thut*) "io"» (F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, cit., *Dei dispregiatori del corpo*). Peter Sedgwick ha proposto un'interessante lettura "normativa" di questi passaggi: «Il Sé [...] non è nulla di analogo a un "soggetto" individuale, a un *cogito*. Piuttosto, è la più complessa manifestazione di una primitiva ragione collettiva. Il Sé non è una "persona" ma una *struttura di comando* che dice "io", che dapprima si manifesta come un *corpo sociale organizzato* – la comunità – e successivamente come un corpo organizzato, *intrattenente rapporti sociali* e, quindi, individuato» (P. SEDGWICK, *Nietzsche, Normativity, and Will to Power*, in «Nietzsche-Studien», n. 36, 2007, pp. 201-229, pp. 221-222).

<sup>315</sup> P. RÉE, *L'origine dei sentimenti morali*, a cura di D. Vignali, Il melangolo, Genova 2005, p. 35; cfr. ID., *Der Ursprung der moralischen Empfindungen*, cit., p. 1. Sul tema cfr. M.C. FORNARI, *La morale evolutiva del gregge: Nietzsche legge Spencer e Mill*, ETS, Pisa 2006, pp. 60-73 ("Egoista e altruista, buono e cattivo").

<sup>316</sup> È necessario ricordare a questo proposito che nel "quaderno di studio" M III 1 Nietzsche si confronta anche con H. SPENCER, *Die Thatsachen der Ethik*, trad. di B. Vetter, Schweizerbart, Stuttgart 1879, BN. Sul rapporto Nietzsche-Spencer cfr. M.C. FORNARI, *La morale evolutiva del gregge: Nietzsche legge Spencer e Mill*, cit., pp. 121-217; cfr. anche P. WOTLING, *La morale sans métaphysique: "vitalisme" et psychologie de la morale chez Darwin, Spencer et Nietzsche*, in J.-F. BALAUDÉ, P. WOTLING (a cura di), *Lectures de Nietzsche*, cit.

<sup>317</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1881-1882*, cit., §11[193]; cfr. K. FISCHER, *Descartes' Schule – Geulinx, Malebranche, Baruch Spinoza*, cit., pp. 488-489.

“Il *desiderio (Begierde)* è l'essenza dell'uomo, esso è l'aspirazione (*Streben*) per la quale l'uomo vuol persistere (*beharren*) nel suo essere”.

“Ognuno è impotente nella misura in cui trascura il proprio utile, cioè la sua conservazione (*Selbsterhaltung*)”.

“L'aspirazione all'autoconservazione è il primo e unico fondamento della virtù”<sup>318</sup>.

L'ordine delle citazioni dipende dal fatto che Nietzsche le trascrive ripercorrendo il testo a ritroso (la parentesi “politica” corrisponde invece a una scelta espositiva di Fischer). L'ultima parte del frammento contiene le due citazioni contro la libertà del volere già ricordate e infine il commento di Nietzsche sulla questione dell'autoconservazione, ossia in sostanza sui passi delle proposizioni 18-25 del *De servitute* trascritti dal testo di Fischer:

Al contrario, *io*: lo stadio che *precede* l'egoismo (*Voregoismus*), l'istinto gregario (*Heerdentrieb*), sono più antichi della “volontà di autoconservazione” (“*Sich-selbst-erhalten-wollen*”). Per prima cosa si *sviluppa* l'uomo in quanto *funzione*: di qui si distacca in seguito, a sua volta, l'individuo, in quanto egli *in qualità di funzione* è venuto a CONOSCERE e ha gradualmente *assimilato* innumerevoli condizioni della *totalità*, dell'organismo (*als Funktion unzählige Bedingungen des Ganzen, des Organismus, kennen gelernt und allmählich sich einverleibt hat*)<sup>319</sup>.

Nietzsche propone dunque in opposizione a Spinoza la propria tesi della “posterità” dell'individuo rispetto alla società, sviluppata proprio in quel periodo attraverso il confronto con la biologia a lui contemporanea<sup>320</sup>. Questo commento è in effetti una sintesi delle riflessioni elaborate in un frammento di poco precedente, in cui Nietzsche, partendo dalle tesi del biologo Wilhelm Roux, elabora un'interessante ipotesi sulle dinamiche di costituzione e di sviluppo degli organismi socio-politici:

Egli [l'uomo], invece, ha cominciato come parte di una *totalità (Teil eines Ganzen)*, che aveva le *sue* qualità organiche e rendeva il singolo un proprio organo – in modo tale che gli uomini, per una vecchissima consuetudine, DAPPRIMA sentono gli *affetti della società* verso le altre società, gli altri singoli e tutto ciò che è vivo o morto, *non* in quanto individui! Per esempio, l'uomo, in quanto membro di una stirpe o di uno Stato, *teme e odia* di più e nel modo più intenso *non* il suo nemico personale, bensì quello pubblico [...] È la società che educa all'inizio il singolo (*Einzelwesen*) e lo prepara a diventare individuo, intero o a metà; essa *NON* consiste *di* singoli uomini né dei loro contratti! [...] Dunque: *non* è che lo Stato reprima originariamente gli individui: questi non esistono ancora affatto! In generale, esso rende possibile l'esistenza agli uomini, in quanto animali del gregge (*Heerdenthiere*). I nostri *istinti (Triebe)*, *affetti*, ci vengono *insegnati* solo in questa sede: *non sono nulla di originario*! Per essi non esiste uno “stato di natura”! Come parti di un intero, partecipiamo alle sue condizioni di esistenza e funzioni, e *ci assimiliamo (einverleiben) le esperienze che così facciamo e i giudizi*<sup>321</sup>.

L'incontro tra la lettura di Fischer e quella di Roux rappresenta un momento importante – anche se non sufficientemente posto in risalto dalla critica – per la comprensione degli appunti di Nietzsche su Spinoza e su di esso avremo modo di tornare. L'intreccio con l'ambito teorico della biologia consente inoltre di osservare un aspetto generale dell'approccio di Nietzsche a Spinoza,

<sup>318</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1881-1882*, cit., §11[193] (traduzione modificata secondo la nuova lezione dei manoscritti); cfr. K. FISCHER, *Descartes' Schule – Geulinx, Malebranche, Baruch Spinoza*, cit., pp. 483-484.

<sup>319</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1881-1882*, cit., §11[193].

<sup>320</sup> Sul tema cfr. B. STIEGLER, *Nietzsche et la biologie*, PUF, Paris 2001 [trad. it. di F. Leoni, *Nietzsche e la biologia*, Negretto, Mantova 2010].

<sup>321</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1881-1882*, cit., §11[182]. Per un commento a quest'appunto cfr. M. SCANDELLA, *Nietzsche e l'incorporazione delle coscienze*, cit., pp. 91-100 (“Il Sé come corpo comunitario linguistico”).

ossia il modo in cui il confronto con il filosofo olandese si inserisce all'interno di un nucleo di problematiche già sviluppato. Ciò comporta che Spinoza sia chiamato in un certo senso a "rispondere" in merito a questioni che trovano la propria formulazione originaria e la propria impostazione di fondo in modo autonomo rispetto allo specifico confronto di Nietzsche con lo spinozismo.

È inoltre interessante confrontare questo appunto di Nietzsche con il paragrafo "*Nationalhaß*" del testo di Fischer, che illustra la proposizione 46 del *De affectibus*, secondo la quale l'odio nei confronti di un membro di una classe o nazione si estende a tutti i componenti di essa:

Noi amiamo tra gli esseri a noi simili in particolare quelli coi quali siamo legati [...]. Così ognuno ama i membri della sua famiglia, della sua classe, del suo popolo, della sua religione. Dobbiamo però odiare ciò che odia l'oggetto del nostro amore o è da esso odiato. Con ciò si spiega l'odio collettivo a cui partecipiamo come membri di tale famiglia, di tale classe, di tale popolo, di tale Chiesa. Questo è il motivo per cui si originano passioni così violente e così ricche di conseguenze nella società umana come l'ostilità delle classi, l'odio nazionale e confessionale, ecc<sup>322</sup>.

A partire dalla visione "funzionale" dei membri di una collettività Nietzsche procede anche ad illustrare il fenomeno del non-egoistico:

Obbedienza, senso della funzione (*Funktionsgefühl*), senso della debolezza hanno introdotto il valore "del NON EGOISTICO". [...] In verità si agisce "non egoisticamente" („*unegoistisch*"), perché questa è la condizione alla quale *solamente* si può *continuare a esistere*, cioè abitualmente si pensa all'esistenza dell'altro piuttosto che alla propria (per esempio, il sovrano al popolo, la madre al figlio), perché altrimenti il sovrano non potrebbe esistere come sovrano, né la madre come madre: essi vogliono conservare il sentimento della *propria* potenza (*Erhaltung ihres Machtgefühls*)<sup>323</sup>.

Un'altra annotazione, sempre nello stesso gruppo di frammenti, fornisce una sintesi della posizione nietzschiana sul tema egoismo-altruismo:

Voi dite: "Certi articoli di fede sono *salutari* per l'umanità, quindi bisogna crederci" (ogni comunità ha giudicato così). Ma questa è la MIA impresa, aver preteso per la prima volta una *verifica dei conti* (*Gegenrechnung*)! – dunque aver posto il problema dell'indicibile miseria (*Elend*), del peggioramento che gli uomini hanno subito, perché si è innalzato a ideale l'altruismo (*Selbstlosigkeit*), e *conseguentemente* si è definito cattivo e *si è fatto sentire come tale* l'egoismo!! – perché la volontà umana si è detto che è libera e all'uomo è stata imputata tutta la responsabilità, quindi la *responsabilità* (*Verantwortlichkeit*) per ogni elemento egoistico – "ciò che è chiamato male" – vale a dire naturalmente necessario nel suo essere: affibbiandogli in tal modo una cattiva reputazione e una cattiva coscienza (*schlechtes Gewissen*)<sup>324</sup>.

Spinoza non è nominato, anche se in questi passaggi sono presenti vari elementi del confronto di Nietzsche con il filosofo olandese: la negazione dell'altruismo, della libertà e del male. È però interessante notare come tali temi saranno ripresi con riferimento a Spinoza in *Genealogia della morale* proprio in connessione ai temi della responsabilità e della cattiva coscienza: si tratta dunque di un nodo teorico profondamente radicato nel pensiero di Nietzsche.

In ogni caso, anche nell'aforisma di *La gaia scienza* in cui confluiscono alcune delle ricerche sul tema del disinteresse condotte nel quaderno M III 1, il nome di Spinoza non compare:

---

<sup>322</sup> K. FISCHER, *Descartes' Schule – Geulinx, Malebranche, Baruch Spinoza*, cit., pp. 360-361 (trad. mia).

<sup>323</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1881-1882*, cit., §11[199].

<sup>324</sup> Ivi, §11[332].

Si dicono *buone* le virtù di un uomo [...] in considerazione degli effetti che si suppone ne discendano per noi e per la società: da tempo memorabile si è stati pochissimo “disinteressati” („*selbstlos*“), pochissimo “altruisti” („*unegoistisch*“) nella lode delle virtù! [...] È dunque in primo luogo la loro natura strumentale (*Werkzeug-Natur*) che propriamente viene lodata quando si lodano le virtù, e poi il cieco istinto dominante in ogni virtù, quell’istinto che non si lascia costringere in limi dagli interessi generali dell’individuo, insomma: l’irrazionale nella virtù, in forza del quale l’essere del singolo si lascia convertire nella funzione del tutto. [...] L’educazione procede sempre in questo modo: attraverso una serie di allettamenti (*Reize*) e di vantaggi cerca di determinare il singolo a un certo modo di pensare e d’agire che una volta diventato abitudine, istinto (*Trieb*) e passione, è *contrario alla sua ultima utilità*, ma che ciò nonostante domina in lui e sopra di lui “per il bene comune” („*zum allgemeinen Besten*“)<sup>325</sup>.

Dopo questo breve *excursus* sul tema egoismo-disinteresse è possibile comprendere meglio il riferimento di Nietzsche al “*Voregoismus*” nel commento alle citazioni spinoziane sul tema dell’autoconservazione. Da un lato Spinoza ha ragione, non si agisce per motivazioni “esterne” (ad esempio per il bene altrui), bensì ogni azione è determinata da motivi “interni”. Tale “interno” non è però propriamente ciò che è definito da un “ego” individuale, da un “sé stesso”. Qualche tempo dopo Nietzsche chiamerà tale “interno” con il nome di volontà di potenza e proprio la critica all’idea spinoziana di “conservazione” gioca un ruolo importante nello sviluppo di tale nozione<sup>326</sup>.

In tale processo il nome di Spinoza si lega ad altre due figure centrali nel pensiero di Nietzsche: Schopenhauer e Darwin. La teoria della volontà di potenza, che implica l’impulso del vivente alla crescita, anche a costo della propria distruzione in un eccesso di dispendio energetico, è infatti contrapposta all’asse “*conatus*” – “volontà di vita” – “istinto di conservazione”<sup>327</sup>. È però bene ricordare, per comprendere l’immagine che Nietzsche ha di Spinoza, che tale asse è costruito cronologicamente a ritroso. Spinoza si inserisce quindi all’interno del confronto di Nietzsche con Schopenhauer e con il darwinismo che ha un nucleo tematico per certi aspetti già consolidato<sup>328</sup>.

Non è quindi un caso che, nel corso della sua prima lettura di Kuno Fischer, il capitolo dal quale Nietzsche prende più annotazioni sia quello dedicato a *Der menschliche Wille*. Se dunque da un lato si tratta di comprendere perché Nietzsche compia tale operazione (ossia il significato dell’ingresso di Spinoza in questo trittico), dall’altro bisogna però tener presente che è uno Spinoza “filtrato” da Darwin e Schopenhauer quello a cui Nietzsche fa talvolta riferimento.

<sup>325</sup> F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, cit., §21, *Ai maestri del disinteresse*.

<sup>326</sup> La costituzione dell’opposizione volontà di potenza-*conatus* da parte di Nietzsche è in parte connessa ad una visione “monodirezionale” di quest’ultimo. In realtà esso è per Spinoza un fenomeno complesso e articolato in una pluralità di appetiti, fatto questo che riduce l’effettiva portata dell’opposizione con la volontà di potenza (cfr. in proposito B. LOOK, “*Becoming Who One Is*” in *Spinoza and Nietzsche*, in «Iyyun», n. 50, 2001, pp. 327-338).

<sup>327</sup> Cfr. V. GERHARDT, *Vom Willen zur Macht: Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsches*, De Gruyter, Berlin-New York 1996, pp. 184-193 (“Macht und Selbsterhaltung”; “Spinozas Einfluß”).

<sup>328</sup> Günter Abel ha giustamente osservato come il confronto di Nietzsche con Spinoza sia per certi aspetti “pre-orientato”: «Die Kritik am Darwinismus und die Aufnahme des Auslösungsgedankens lassen vermuten, daß Nietzsche mit einer Einstellung an Spinozas Philosophie herantritt, der deren zentrales Lehrstück, der Gedanke „conatus sese conservandi est ipsa rei essentia“, ins Auge springen und doch zugleich als ungenügend erscheinen muß. Das Wachsenwollen als Argument gegen den darwinistischen Selbsterhaltungstrieb und das durch Reize ausgelöste Sich-Entladen von zur Verfügung stehendem aufgestautem Kraftpotential, dies sind Denkfiguren, denen gegenüber Spinozas „conatus in suo esse perseverare“ als Grundcharakterisierung alles Wirklichen und Lebendigen bei weitem zu wenig darstellt» (G. ABEL, *Nietzsche: Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, De Gruyter, Berlin-New York 1984, p. 50). Cfr. anche ID., *Nietzsche contra ‚Selbsterhaltung‘. Steigerung der Macht und ewige Wiederkehr*, in «Nietzsche-Studien», n. 10/11, 1981/82, pp. 367-384.



In un frammento di poco successivo Nietzsche espone la radice spinoziana della "volontà di vita": «Nel cuore di Schopenhauer era certamente rimasta un'idea di Spinoza: che, cioè, l'essenza di ogni cosa sia *appetitus*, e che tale *appetitus* consista nel perseverare a esistere (*im Dasein zu beharren*)»<sup>329</sup>. In un aforisma di *La gaia scienza* prevale invece l'altro accento, focalizzato sull'egoismo come espressione della crudeltà naturale. Le figure di Schopenhauer e Spinoza perciò si dividono:

Nulla è esattamente tanto contrario allo spirito di Schopenhauer, quanto le caratteristiche wagneriane negli eroi di Wagner: mi riferisco all'innocenza dell'egoismo più alto (*Unschuld der höchsten Selbstsucht*), alla fede nella grande passione (*Leidenschaft*) come bene in sé, in una parola, a quel che v'è di sigfridiano nel volto dei suoi eroi. "Tutto ciò sa molto più (*rieht eher noch*) di Spinoza che di me" direbbe forse Schopenhauer<sup>330</sup>.

Nietzsche avrebbe potuto trovare una conferma relativamente a questi temi anche durante la lettura di Von Hartmann, che discute la filosofia di Spinoza all'interno del capitolo dedicato a "*Die egoistische Pseudomoral*"<sup>331</sup>. Quando però si delinea in modo più definito il nucleo teorico della teoria della volontà di potenza, che sostituisce il *Voregoismus* nel ruolo di strumento critico, è la questione dell'"autoconservazione" ad apparire prevalente: Nietzsche mira infatti a definire il concetto per differenza da Spinoza, Darwin e Schopenhauer.

#### VOLONTÀ DI POTENZA E CONATUS

Montinari ha posto in risalto un gruppo di annotazioni dedicate al tema della volontà di potenza risalenti all'estate-autunno del 1884<sup>332</sup>. Poco oltre Nietzsche scrive:

La nostra posizione nei riguardi della "certezza" (*Gewißheit*) è diversa. Poiché nell'uomo è stata inculcata per lunghissimo tempo la paura (*Furcht*), e ogni esistenza tollerabile ebbe inizio con il "sentimento di sicurezza" (*alles erträgliche Dasein mit dem „Sicherheits-Gefühl“ begann*), ciò continua ad agire anche oggi nei pensatori. Ma, non appena regredisce la "pericolosità" (*Gefährlichkeit*) esterna dell'esistenza, nasce un piacere dell'insicurezza (*Unsicherheit*), dell'illimitatezza delle linee di orizzonte. La felicità dei grandi scopritori, nell'aspirazione alla certezza (*Streben nach Gewißheit*), potrebbe trasformarsi in felicità di constatare ovunque incertezza (*Ungewißheit*) e temerarietà (*Wagniß*). Parimenti, l'angosciosità (*Ängstlichkeit*) della passata esistenza è la ragione per la quale i filosofi sottolineano tanto la conservazione (*Erhaltung*) (dell'*ego* o della specie) e la concepiscono come principio: mentre, in realtà, noi giochiamo continuamente alla lotteria contro questo principio. In questo quadro, rientrano tutte le proposizioni di Spinoza, cioè *la base dell'utilitarismo inglese*<sup>333</sup>.

<sup>329</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1881-1882*, cit., §11[307]. È possibile che la fonte di Nietzsche sia il paragrafo "Das menschliche Streben. Der Wille", in cui Fischer scrive in nota: «Appetitus = ipsa hominis essentia» (K. FISCHER, *Descartes' Schule – Geulinx, Malebranche, Baruch Spinoza*, cit., p. 353).

<sup>330</sup> F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, cit., §99, *I discepoli di Schopenhauer. Vorschrift*: «Gewiß scheint mir, daß die Unschuld des Wollens, die innere [?] Rechtfertigung aller großen Leidenschaften, die Siegfried-Auslegung des Egoismus (welcher Recht hat, ein Wesen aus Ekel zu tödten trotz der Pietät und Dankbarkeit) ist [*sic*] tief gegen den Geist Schopenhauer's» (KSA 14, p. 251).

<sup>331</sup> Cfr. E. VON HARTMANN, *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins*, cit., pp. 8-24.

<sup>332</sup> Cfr. KSA 14, p. 705. Una di queste annotazioni svolge un ruolo preparatorio all'aforisma 13 di *Al di là del bene e del male* che discuteremo a breve: «Contro l'istinto di conservazione (*Erhaltung-Trieb*) concepito come istinto radicale: piuttosto il vivente vuole scaricare la sua energia (*seine Kraft auslassen*) – "vuole" e "deve" (per me le due parole sono equipollenti): la conservazione non è che una *consequenza* (*Consequenz*)» (F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1884*, cit., §26[277]).

<sup>333</sup> Ivi, §26[280].

Ritroviamo in questo frammento anche l'interpretazione psicologica delle dottrine filosofiche tipica di Nietzsche: le teorie incentrate sull'autoconservazione si sviluppano laddove il rischio vitale è alto. Per comprendere il modo in cui Nietzsche intende il proprio metodo, è però interessante notare anche come in questo passo la propria innovazione teorica non sia presentata come un frutto della propria "genialità" filosofica, ma come espressione di un mutamento delle condizioni ambientali. Non sembra dunque pienamente adeguato, nonostante l'indubbia tendenza ai giudizi iperbolici, ricercare in Nietzsche "condanne" di altri pensatori: un giudizio psicologico non equivale infatti *eo ipso* ad un "giudizio morale" (posto che tale espressione abbia un senso parlando di Nietzsche).

Il frammento ora discusso contiene anche un piccolo enigma filologico. Nella traduzione italiana è infatti mancante la parte finale dell'appunto che recita: «v. das braune Heft». Su tale "quaderno marrone" il *Nachbericht* dell'edizione tedesca riporta: «nicht identifiziert»<sup>334</sup>. Sembra possibile ipotizzare che Nietzsche si riferisca al "quaderno di studio" M III 1, che ha per l'appunto una copertina marrone, come mostra (tramite scansione) l'edizione digitale in facsimile<sup>335</sup>. "Tutte le proposizioni di Spinoza" sarebbero quindi le citazioni dal *De servitute* trascritte nel 1881. In esse compare, oltre al tema della conservazione, anche quello dell'utilità, che nel 1884 è chiamato a fare da ponte con la filosofia anglosassone.

Con l'espressione "utilitarismo inglese", Nietzsche potrebbe fare riferimento a Herbert Spencer, con il quale nel 1881 si era confrontato, tra l'altro, proprio sul tema dell'utile. Più in generale, è possibile richiamare la sintesi data da Maria Cristina Fornari: «Hanno un'eco spencieriana, in particolare, il ruolo della paura nelle società primitive, che conduce all'identificazione di ciò che è buono con ciò che risponde agli imperativi del costume; l'inobliabilità delle azioni utili alla conservazione e la promozione di atti motivati da un sano egoismo»<sup>336</sup>. V'è dunque un'affinità di temi con il frammento del 1884, in cui Nietzsche torna a riflettere sul ruolo della paura nell'esistenza passata. Se Spinoza è il teorico della conservazione dell'ego, a Spencer (considerato come esponente del darwinismo) potrebbe invece essere ricondotta la teoria della conservazione della specie.

A sostegno dell'ipotesi è inoltre possibile ricordare nuovamente come Nietzsche riprenda in mano il quaderno, con riferimento a Spinoza, anche nell'estate del 1885. Il *Großoktavheft* non è quindi andato dimenticato, bensì è rimasto per Nietzsche uno strumento di ricerca da consultare a più riprese nel corso di tutti gli anni Ottanta<sup>337</sup>.

---

<sup>334</sup> KGW 7, 4/2, p. 167.

<sup>335</sup> Cfr. F. NIETZSCHE, *Digitale Faksimile Gesamtausgabe*, <http://www.nietzschesource.org>, a cura di P. D'Iorio, M III 1, pp. d1 e d4.

<sup>336</sup> M.C. FORNARI, *La morale evolutiva del gregge*, cit., p. 127.

<sup>337</sup> Sono stati Giorgio Colli e Mazzino Montinari a richiamare l'attenzione sull'"importanza particolare" del quaderno M III 1 (cfr. G. COLLI e M. MONTINARI, *Stato dei testi di Nietzsche*, in «Il Verrini», n. 39/40, 1972, pp. 58-68, p. 60). Su di esso cfr. anche P. D'IORIO, *La linea e il circolo: cosmologia e filosofia dell'eterno ritorno in Nietzsche*, Pantograf, Genova 1995, pp. 197-203.

In un altro frammento del 1884 Nietzsche s'impegna a ricondurre il fenomeno della conservazione all'interno della propria teoria, presentandola come effetto collaterale della volontà di potenza: «La "autoconservazione" è solo una conseguenza secondaria (*Nebenfolge*), non scopo (*Ziel*)! Effetto postumo (*Nachwirkung*) di Spinoza!»<sup>338</sup>. Queste riflessioni confluiscono in *Al di là del bene e del male*:

I fisiologi dovrebbero riflettere prima di stabilire l'istinto di conservazione (*Selbsterhaltungstrieb*) come istinto cardinale di un essere organico. Un'entità vivente vuole soprattutto scatenare la sua forza (*seine Kraft auslassen*) – la vita stessa è volontà di potenza: – l'autoconservazione è soltanto una delle indirette e più frequenti conseguenze di ciò. – Insomma, in questo come in qualsiasi altro caso, guardiamoci dai principi teleologici superflui! – quale è quello dell'autoconservazione (lo dobbiamo all'inconsequenza (*Inconsequenz*) di Spinoza – ). Così infatti vuole il metodo, che deve essere essenzialmente economia di principi (*Prinzipien-Sparsamkeit*)<sup>339</sup>.

L'"incoerenza" di Spinoza risiede, secondo Nietzsche, nel negare i fini per poi reintrodurre nascostamente quello della conservazione di sé. Tale critica scaturisce dunque dallo "scontro" di due dei grandi temi sviluppati da Nietzsche nel corso degli anni della sua riflessione su Spinoza: l'autoconservazione e la negazione della teleologia.

Se la genesi e il significato di questa critica sono pienamente comprensibili all'interno dell'autonomo sviluppo del pensiero nietzschiano, è invece il "significante" – il termine "*Inconsequenz*" – a richiedere qualche riflessione. Andreas Rupschus e Werner Stegmaier ipotizzano che l'uso del termine rimandi a una possibile lettura, da parte di Nietzsche, dello scritto *Ueber Spinoza's Grundgedanken und dessen Erfolg* di Adolf Trendelenburg<sup>340</sup>. Il *Grundgedanke* cui allude il titolo è la dottrina degli attributi, in cui Trendelenburg individua la chiave di volta di tutto lo spinozismo e alla quale dedica il suo studio.

Tale dottrina è al centro di una *querelle* interpretativa particolarmente tormentata della ricezione spinoziana e che riveste un ruolo centrale grossomodo a partire dalla metà del XIX secolo<sup>341</sup>. Kuno Fischer è uno dei suoi protagonisti e si pone in proposito in polemica con Johann Eduard Erdmann, criticandone la lettura "soggettivistica" degli attributi (prefigurata da Hegel), secondo la quale essi sarebbero espressione non dell'essenza di Dio, bensì dell'intelletto umano. Al contrario per Fischer gli attributi sono forze o potenze della sostanza stessa ed hanno quindi piena realtà<sup>342</sup>. Più marginale, ma sempre riferita agli attributi, è anche la critica di Fischer a Trendelenburg: il *Grundbegriff* di Spinoza è Dio o la sostanza, non l'attributo<sup>343</sup>. Quest'ordine di problematiche, che per Fischer è

<sup>338</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1884*, cit., §26[313].

<sup>339</sup> F. NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, cit., §13. Per un commento cfr. K. LYNCH, "Die Inkonsequenz Spinozas": Notes on Nietzsche and Spinoza. Short Commentary On "Beyond Good And Evil", Chapter 1, #13, in «De Philosophia», n. 3, 1982, pp. 45-53.

<sup>340</sup> Cfr. A. RUPSCHUS e W. STEGMAIER, „Inconsequenz Spinoza's"? Adolf Trendelenburg als Quelle von Nietzsches Spinoza-Kritik in Jenseits von Gut und Böse 13, in «Nietzsche-Studien», n. 38, 2009, pp. 299-308.

<sup>341</sup> Essa è ricostruita in M. GUEROULT, *Spinoza I: Dieu (Éthique, I)*, Aubier-Montaigne, Paris 1968, pp. 428-461.

<sup>342</sup> Cfr. K. FISCHER, *Descartes' Schule – Geulinx, Malebranche, Baruch Spinoza*, cit., pp. 268-286.

<sup>343</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 564-569.

certamente centrale, non sembra però interessare particolarmente Nietzsche: nessuno dei suoi appunti su Spinoza, infatti, fa riferimento alla nozione di attributo.

Da un lato, il fatto che il testo di Trendelenburg sia incentrato sulla questione degli attributi si accorderebbe con il ruolo poco significativo di quest'autore negli scritti di Nietzsche, sottolineato anche da Rupschus e Stegmaier<sup>344</sup>. Dall'altro lato, però, appare meno convincente la possibilità che Nietzsche abbia letto tale testo. L'unica traccia sarebbe l'uso del termine "*Inconsequenz*", per il quale però è possibile proporre un'ipotesi alternativa.

In quel periodo Nietzsche rilegge infatti *Denken und Wirklichkeit* di Afrikan Spir, un testo nel quale è discussa brevemente anche la filosofia di Spinoza:

Qui voglio anzitutto considerare un po' la dottrina di *Spinoza*, la cui coerenza (*Consequenz*) è stata particolarmente celebrata. Il punto di vista di questo "coerente" pensatore è così confuso, che alcuni lo considerarono un acosmismo, altri invece un ateismo<sup>345</sup>.

Spir nomina dunque la coerenza di Spinoza due volte in due righe, in un passo che Nietzsche sottolinea, come riportato da William Stefan Wurzer<sup>346</sup>. La coerenza di Spinoza era tra l'altro davvero "famosa": come riportato da Rupschus e Stegmaier, anche Fischer vi fa riferimento, riprendendo il termine da Fichte<sup>347</sup>; anche Schöll nomina la "*Spinozas Konsequenz*", in particolare come centro del dibattito Jacobi-Mendelssohn<sup>348</sup>. Tra i "detrattori", Dühring dedica un paragrafo alle "*Inconsequenzen*" della quinta parte dell'*Etica*, in un testo che Nietzsche aveva letto in anni precedenti<sup>349</sup>. Non sembra quindi scorretto affermare che l'aforisma si limiti a rovesciare l'opinione diffusa che Spir riferisce già in termini critici: tale modo di procedere non è infatti insolito negli scritti di Nietzsche<sup>350</sup>. Quest'ipotesi sembra sufficiente a spiegare l'uso del termine "*Inconsequenz*" in modo più semplice, senza ricorrere al testo di Trendelenburg<sup>351</sup>.

Nell'aforisma *Ancora una volta l'origine dei dotti* del quinto libro di *La gaia scienza* Nietzsche lega nuovamente la questione dell'autoconservazione all'approccio "sintomatologico" alla filosofia:

---

<sup>344</sup> Cfr. A. RUPSCHUS e W. STEGMAIER, „*Inconsequenz Spinoza's*“?, cit., p. 301.

<sup>345</sup> A. SPIR, *Denken und Wirklichkeit: Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie I*, Findel, Leipzig 1877, BN, p. 361 (trad. mia).

<sup>346</sup> Cfr. W.S. WURZER, *Nietzsche und Spinoza*, cit., p. 129. Più precisamente Nietzsche traccia una linea a margine che include le ultime tre righe del paragrafo precedente e la prima frase di quello citato.

<sup>347</sup> Cfr. A. RUPSCHUS e W. STEGMAIER, „*Inconsequenz Spinoza's*“?, cit., p. 301.

<sup>348</sup> A. SCHÖLL, *Goethe in Hauptzügen seines Lebens und Wirkens*, cit., p. 221. Le tracce di una possibile lettura di quest'opera da noi indicate sono successive a questo periodo, tuttavia Nietzsche ne era già in possesso (cfr. F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1884-1885*, cit., §29[67]). La ricevuta del libraio data al 28 ottobre 1884 (cfr. G. CAMPIONI, P. D'ORIO, M.C. FORNARI, F. FRONTEROTTA, A. ORSUCCI (a cura di), *Nietzsches persönliche Bibliothek*, cit., p. 537). In ogni caso, il passo di Schöll fornisce ulteriore conferma della "celebrazione" della coerenza di Spinoza cui allude Spir.

<sup>349</sup> Cfr. E. DÜHRING, *Kritische Geschichte der Philosophie von ihren Anfängen bis zur Gegenwart*, Heimann, Berlin 1873, BN, p. X e pp. 307-309.

<sup>350</sup> Ad esempio, proprio in opposizione a Spir (che dedica un capitolo della sua opera alla domanda "wie ist unwarheit möglich?"), Nietzsche scrive: «Non: come è possibile l'errore, è la domanda, bensì: *come è possibile* in generale *una specie di verità (Wahrheit) nonostante* la fondamentale non verità del conoscere?» (F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1881-1882*, cit., §11[325]). In altri casi Nietzsche sostituisce invece un termine, come in *Chaos sive natura*.

<sup>351</sup> Non è necessario nemmeno fare ricorso a Falckenberg, come ipotizzato in A. URS SOMMER, *Nietzsche's Readings on Spinoza*, cit., pp. 174-175.

Voler conservare se stessi è l'espressione di uno stato estremamente penoso (*Nothlage*), di una limitazione del vero e proprio istinto basilare della vita (*Lebens-Grundtriebes*) che tende a un'espansione di potenza (*Machterweiterung*), e abbastanza spesso pone in questione e sacrifica, in questo suo volere, l'autoconservazione. Si prenda come sintomatico il fatto che alcuni filosofi, quali ad esempio il tisco Spinoza, videro, non potevano non vedere, proprio nel cosiddetto istinto di conservazione, l'elemento decisivo – erano appunto uomini posti in condizioni estremamente penose. Il fatto che le moderne scienze naturali si siano impigliate a tal punto nel dogma dello spinozismo (come è accaduto ultimamente, e nel modo più grossolano, al darwinismo, con la sua teoria inconcepibilmente unilaterale della "lotta per l'esistenza" (*Kampf um's Dasein*)) dipende probabilmente dall'origine (*Herkunft*) della maggior parte dei naturalisti: sotto questo riguardo essi appartengono al "popolo", i loro antenati erano gente povera e meschina, che conosceva anche troppo da vicino la difficoltà di tirare avanti. Intorno a tutto il darwinismo inglese spira qualcosa come l'aria ammorbata della sovrappopolazione inglese, qualcosa come l'odore della povera gente. Come naturalisti, però, si dovrebbe evadere dal proprio cantuccio umano: e nella natura non è l'estrema angustia a *dominare*, ma la sovrabbondanza (*Ueberfluss*), la prodigalità (*Verschwendung*) spinta fino all'assurdo. La lotta per la vita è soltanto un'eccezione, una provvisoria restrizione della volontà di vita; la grande e piccola lotta ruota ovunque attorno al prevalere (*Uebergewicht*), al crescere e all'espandersi, attorno alla potenza, conformemente alla volontà di potenza, che è appunto la volontà della vita<sup>352</sup>.

Questo passo rappresenta per molti aspetti un punto di arrivo della linea tematica che abbiamo tracciato<sup>353</sup>. Dopo di esso, infatti, Nietzsche legge nuovamente Kuno Fischer ed il confronto più diretto con Spinoza introduce delle variazioni in questa immagine maturata negli anni precedenti e che appare consolidata nell'aforisma di *La gaia scienza*. Sembra di poter registrare, in particolare, una ripresa dell'altro significato dell'egoismo spinoziano (quello che manifesta una critica della morale), che Nietzsche aveva accantonato.

#### IL MORSUS CONSCIENTIAE IN GENEALOGIA DELLA MORALE

Nel lungo e composito frammento *I metafisici*, nel paragrafo che precede quelli dedicati a Spinoza, Nietzsche si chiede: «Qual è il *critério* dell'azione morale? 1) Il suo carattere disinteressato (*Uneigennützigkeit*) 2) La sua validità universale, ecc. Ma questo è moralismo da tavolino (*Stuben-Moralistik*)»<sup>354</sup>. Spinoza non è ancora stato chiamato in causa e l'idea di "disinteresse" è resa con un termine differente, tuttavia appare chiaro che l'ordine di questioni che Nietzsche ha in mente non è lontano da quello su cui si interrogava nel 1881. Ma veniamo alle annotazioni su Spinoza, di cui una richiama espressamente il nostro tema:

2) Il punto di vista *naturale*-egoistico: virtù e potenza sono la stessa cosa. La prima non rinuncia, desidera, non lotta contro, ma per la natura; non è la distruzione, ma la *soddisfazione* dell'affetto *più potente*.

Bene è ciò che favorisce la nostra forza, male il contrario.

La virtù segue dall'aspirazione alla conservazione di sé (*Streben nach Selbsterhaltung*). "Ciò che facciamo, lo facciamo per conservare e accrescere la nostra potenza (*um unsere Macht zu erhalten und zu vermehren*)".

"Con virtù e potenza intendo il medesimo".

<sup>352</sup> F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, cit., §349, *Ancora una volta l'origine dei dotti*.

<sup>353</sup> Per un commento all'aforisma cfr. W. STEGMAIER, *Nietzsches Befreiung der Philosophie: Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der "Fröhlichen Wissenschaft"*, De Gruyter, Berlin-Boston 2012, pp. 145-152.

<sup>354</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1885-1887*, cit., §7[4].

*Finis = appetitus. Virtus = potentia. Eth. IV, Defin. VII, VIII*<sup>355</sup>.

Una serie di citazioni abbastanza diversa da quella che ci si potrebbe aspettare, avendo visto come Nietzsche aveva impostato la questione negli anni precedenti. In questi passaggi l'idea di conservazione sembra essere messa in ombra da quella di potenza (una volta compare addirittura il concetto di "crescita"). Non è forse privo di significato nemmeno il fatto che Nietzsche, dando un titolo a questa raccolta di citazioni, scelga di sottolineare "*naturale*" e non "egoistico". Il concetto di virtù appare inoltre impiegato lontano dal significato morale e non è improbabile che Nietzsche colga la vicinanza tra la *virtus* spinoziana e la "virtù" (Nietzsche usa il termine italiano) in senso rinascimentale, cui dedica alcune riflessioni proprio in quegli anni. Quale riferimento comune si potrebbe indicare a questo proposito la figura di Machiavelli.

Quando Nietzsche collega l'egoismo al naturalismo, la critica all'idea di conservazione non è più l'unico elemento dominante, ma emergono altre possibilità interpretative, che sono sviluppate soprattutto in *Genealogia della morale*. La prima menzione di Spinoza interviene quando Nietzsche, presentando l'opera come un'indagine sul valore della morale e, in particolare, del "non egoistico" (*Unegoistischen*), scrive: «proprio sulla mancanza di valore della compassione (*Unwerth des Mitleidens*) sino a oggi i filosofi si erano trovati d'accordo. Mi limito a citare Platone, Spinoza, Laroche Foucauld e Kant»<sup>356</sup>.

Anche la seconda occorrenza riguarda il tema del disinteresse, ma considerato da un'angolatura particolare. Nietzsche espone, nel corso della seconda dissertazione, la propria tesi sulla gioia festiva che l'umanità prova di fronte alla crudeltà: «come innocente (*unschuldig*) appare il suo bisogno di crudeltà (*Bedürfniss nach Grausamkeit*), e in quale fondamentale misura viene stabilita con essa, come *proprietà* normale dell'uomo, appunto la "malvagità disinteressata" (*uninteressierte Bosheit*) (o, per dirla con Spinoza, la *sympathia malevolens*)»<sup>357</sup>.

L'espressione, in realtà, non è di Spinoza<sup>358</sup>. Nietzsche la ricava abbastanza liberamente da Harald Høffding, il quale riporta anche una citazione del *De affectibus* che Nietzsche evidenzia con una linea a margine e nella quale è mostrata l'origine comune di compassione, invidia e ambizione<sup>359</sup>. Nietzsche impiega la formula con intento polemico nei confronti del concetto di "bontà

---

<sup>355</sup> *Ibid.* Traduzione integrata: nell'edizione italiana manca la citazione: «„Unter Tugend und Macht verstehe ich dasselbe“» (KGW 7, 1, p. 269); cfr. K. FISCHER, *Descartes' Schule – Geulinx, Malebranche, Baruch Spinoza*, pp. 506-507 e 484-485.

<sup>356</sup> F. NIETZSCHE, *Genealogia della morale*, cit., *Prefazione*, §5. È interessante ricordare un passo delle memorie di Meta von Salis, che restituisce lo sfondo personale in cui maturano queste riflessioni: «[Nietzsche] condannava tutta una serie di sentimenti nella loro forma accentuata, non perché lui non li aveva, bensì, al contrario, perché li aveva e ne conosceva la pericolosità» (citato in C.P. JANZ, *Friedrich Nietzsche: Biographie II*, p. 530-531).

<sup>357</sup> F. NIETZSCHE, *Genealogia della morale*, cit., "Colpa", "Cattiva coscienza" e simili, §6.

<sup>358</sup> Cfr. M. BRUSOTTI, *Beiträge zur Quellenforschung*, in «Nietzsche-Studien», n. 21, 1992, pp. 390-397, p. 390.

<sup>359</sup> «Eth. III, 32 Schol. „Wir sehen also, dass aus der nämlichen Beschaffenheit der menschlichen Natur, aus welcher es folgt, dass die Menschen barmherzig sind, auch folgt, dass sie neidisch und ehrgeizig sind“» (H. HØFFDING, *Psychologie in Umrissen auf Grundlage der Erfahrung*, Fues, Leipzig 1887, BN, p. 319).

disinteressata", in direzione di quella concezione dell'innocenza dell'azione naturale che abbiamo visto associata talvolta al nome di Spinoza<sup>360</sup>.

Nel quindicesimo paragrafo della seconda dissertazione, una delle riflessioni più lunghe che Nietzsche dedica specificatamente a Spinoza, i vari temi si raccolgono:

In guisa insidiosa accadde una volta qualcosa del genere alla coscienza di Spinoza (a dispetto dei suoi interpreti, che prodigano davvero tutti i loro sforzi per fraintenderlo su questo punto, come fa ad esempio Kuno Fischer), allorché un pomeriggio, intoppando in chissà quale ricordo, si sprofondò nel problema di che cosa fosse propriamente sopravvissuto, per lui in particolare, del famoso *morsus conscientiae* – per lui che aveva confinato bene e male tra le immaginazioni (*Einbildungen*) umane e aveva rabbiosamente difeso l'onore del suo "libero" Dio contro quei bestemmiatori giunti al punto d'affermare che Dio determina ogni effetto *sub ratione boni* ("ma che questo significherebbe sottomettere Dio al destino e sarebbe invero la massima tra tutte le assurdità"-). Il mondo, per Spinoza, era retrocesso nuovamente in quella innocenza (*Unschuld*), in cui si trovava prima che fosse escogitata la cattiva coscienza: che ne era stato allora del *morsus conscientiae*? "L'opposto del *gaudium* – finì per dire a se stesso – una tristezza accompagnata dalla rappresentazione di un fatto trascorso che ha avuto un esito contrario a ogni aspettativa". *Eth. III, propos. XVIII, schol. I, II*. I rei di malefatte (*Übel-Anstifter*), raggiunti dalla pena (*Strafe*), hanno per millenni avvertito il loro "fallo" *in maniera non diversa da Spinoza*: "Inaspettatamente, a questo punto, qualcosa è andato storto", *non già*: "questo non avrei dovuto farlo" -; costoro si sono assoggettati alla pena come ci si assoggetta a una malattia o a una disgrazia o alla morte, con quell'impavido fatalismo senza ribellione grazie al quale, per esempio, ancor oggi i Russi sono in vantaggio su noi occidentali nel trattare la vita<sup>361</sup>.

La descrizione spinoziana del *morsus conscientiae*, quale è esposta nelle "definizioni degli affetti" dell'*Etica*, appare dunque a Nietzsche come sufficiente a spiegare il fenomeno senza ricorrere a presupposti morali ingiustificati. Essa aveva colpito la sua attenzione durante la rilettura di Fischer:

Notevole Spinoza: "Intendo per *conscientiae morsus* la tristezza accompagnata dall'idea di una cosa passata, che si è verificata contro ogni aspettativa" *Eth. III, prop. XVIII, schol. I, II*, p. 147, 48. *Affect. Def. XVII*, p. 188. Come contrapposto il *gaudium*, quando il fatto temuto non si produce e la paura improvvisamente cessa.

Nonostante K. Fischer, sarebbe possibile che qui Spinoza avesse scelto la designazione *a potiori* e considerasse quanto detto come l'essenza obiettiva di ogni "morso di coscienza" (*objektiven Kern jedes „Gewissensbisses“*). Egli doveva anzi *per sé* negare la colpa (*Schuld*): che cos'era allora per lui il fatto "*conscientiae morsus*" che rimaneva?<sup>362</sup>

L'obiezione di Nietzsche a Kuno Fischer fa riferimento al fatto che, secondo quest'ultimo, Spinoza «avrebbe forse fatto bene a designare l'affetto in altro modo»<sup>363</sup>, perché il suo *morsus conscientiae* non è traducibile nel nostro "morso di coscienza". Secondo Fischer, Spinoza intende, ad esempio, «l'affetto con cui il contadino guarda la grandinata che ha distrutto il suo raccolto»<sup>364</sup>,

<sup>360</sup> Il riferimento di Nietzsche è filologicamente infondato ma concettualmente non è scorretto. Due passi dell'*Etica* possono essere in proposito richiamati: «Chi immagina che venga distrutto ciò che odia si rallegrerà» (B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 916 – *De affectibus*, prop. 20); «Chi immagina che la cosa odiata sia affetta da tristezza si rallegrerà» (ivi, p. 918 – *De affectibus*, prop. 23).

<sup>361</sup> F. NIETZSCHE, *Genealogia della morale*, cit., "Colpa", "Cattiva coscienza" e simili, §15. Nella parte finale Spinoza si lega ad un altro importante incontro del 1887: Dostoevskij. Nietzsche pensa qui probabilmente ai passi di F. DOSTOEVSKIJ, *Souvenirs de la maison des morts*, trad. di M. Neyrod, Plon, Paris 1884 (sul tema cfr. H. FRANK, *Die Metapher Russland im Denken Nietzsches*, in «Nietzsche-Studien», n. 36, 2007, pp. 344-353).

<sup>362</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1885-1887*, cit., §7[4]; cfr. K. FISCHER, *Descartes' Schule – Geulinx, Malebranche, Baruch Spinoza*, pp. 358-359.

<sup>363</sup> Ivi, p. 358 (trad. mia).

<sup>364</sup> *Ibid.*

mentre per noi «il concetto di morso di coscienza non include necessariamente in sé l'evento inaspettato, ma richiede necessariamente la propria colpevolezza (*Selbstverschuldung*) per lo stesso, e la colpa non è qui in questione»<sup>365</sup>.

Secondo Nietzsche, invece, ciò che Spinoza sta descrivendo potrebbe essere anche il nostro "morso di coscienza", che può essere perfettamente spiegato dal punto di vista naturale-egoistico, senza alcun bisogno di introdurre principi superflui (come quelli di "colpa" o "responsabilità"). Il metodo di analisi degli affetti utilizzato da Spinoza dell'*Etica* potrebbe quindi essere avvicinato, in questo caso, a quella "*Principien-Sparsamkeit*" metodologica che era stata invocata da Nietzsche proprio contro Spinoza<sup>366</sup>. Ciò porta ad un giudizio differente: Spinoza passa da "inconseguente" a "merkwürdig"<sup>367</sup>.

#### LA DEFINIZIONE DELL'AFFETTO IN SPINOZA: GENESI E SIGNIFICATO

L'obiezione di Nietzsche a Fischer s'instaura su un nodo problematico dell'*Etica*: la denominazione degli affetti. Scrive in proposito Spinoza: «So che questi nomi, nell'uso comune, significano altro. Il mio proposito tuttavia non è di chiarire il significato delle parole, ma la natura delle cose, indicandole con quei vocaboli il cui significato abituale non esclude del tutto il significato nel quale voglio usarli»<sup>368</sup>. Quello del *conscientiae morsus* rappresenta forse uno dei casi in cui tale slittamento di significato è più marcato e, conseguentemente, problematico<sup>369</sup>. A confermarlo è il fatto che un certo numero di traduttori, procedendo in modo analogo a Fischer, hanno preferito ricavare una denominazione più "corrente" dalla definizione dell'affetto, piuttosto che optare per un più letterale "rimorso di coscienza"<sup>370</sup>. Tale "soluzione" è certamente ammissibile alla luce della definizione e però non dà conto della scelta di Spinoza di indicare l'affetto come "*conscientiae morsus*".

Affermare, come Fischer, che il filosofo avrebbe semplicemente sbagliato parola, non concorda con l'affermazione secondo la quale il significato usuale coglie in parte (inadeguatamente) la natura dell'affetto; in particolare se consideriamo che in questione non è un appunto veloce, bensì un testo meticolosamente composto come l'*Etica*. L'anomalia risalta ulteriormente se aggiungiamo che non sembra esservi alcuna differenza sostanziale tra il significato dell'epoca e quello odierno.

<sup>365</sup> Ivi, p. 359.

<sup>366</sup> Sulla concezione "economica" del metodo in Nietzsche cfr. C. DENAT, «*Les découvertes les plus précieuses, ce sont les méthodes: Nietzsche, ou la recherche d'une méthode sans méthodologie*», in «*Nietzsche-Studien*», n. 39, 2010, pp. 282-308.

<sup>367</sup> Secondo l'interpretazione di Hans Blumenberg, Nietzsche non ha invece compreso che la teoria del *conatus* risponde alla stessa esigenza "economica", in quanto elimina la necessità di ricorrere ad un Dio-*Erhalter* che mantenga l'esistente nell'esistenza: «Nietzsche konnte nicht sehen, daß für Spinoza gegen die scholastisch-cartesische *creatio continua* gerade dies der Inbegriff von methodischer Ökonomie sein mußte, während er selbst darin einen Überschuß wahrnimmt, weil er glaubt, ein noch umfassenderes Prinzip gefunden zu haben» (H. BLUMENBERG, *Selbsterhaltung und Beharrung: Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität*, in H. EBELING, *Subjektivität und Selbsterhaltung: Beiträge zur Diagnose der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1976, p. 199).

<sup>368</sup> B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 961 (*De affectibus*, aff. def. 20, expl.).

<sup>369</sup> Dieter Birnbacher parla in proposito di un "unbestreitbares Kuriosum" (cfr. D. BIRNBACHER, *Spinoza und die Reue*, in «*Zeitschrift für philosophische Forschung*», n. 38/2, 1984, pp. 219-240, p. 220).

<sup>370</sup> Alcuni esempi: "rincremento" (Sensi, Peri), "rimpianto" (Cristofolini), "delusione" (Peri), "dception" (Misrahi), "insatisfacción" (Peña), "disappointment" (Elwes, Shirley).



Nel *Breve trattato*, infatti, Spinoza utilizza la versione olandese del termine (*knaging*) in un significato affine a quello comune, anche se più “tecnico”:

Ora parleremo del rimorso e del pentimento, ma in breve. Queste [passioni] non si danno mai se non accompagnate da sorpresa. Il rimorso nasce infatti solo da questo: che facciamo qualcosa di cui dubitiamo se sia buono o cattivo; e il pentimento dall’aver fatto qualcosa di cattivo.

Poiché molti uomini che usano bene il loro intelletto talvolta errano (mancando loro l’abitudine richiesta per usare sempre bene l’intelletto), si potrebbe forse pensare che questo rimorso e pentimento li conducano sulla retta via e concluderne, come fa il mondo intero, che sono passioni buone. Tuttavia, se vogliamo osservarle rettamente, troveremo non solo che non sono buone ma al contrario nocive e perciò cattive. È infatti palese che siamo sempre ricondotti sulla retta via più dalla ragione e dall’amore per la verità che dal rimorso e dal pentimento. Poiché questi sono dunque una determinata specie di tristezza – che prima abbiamo indicata come nociva e che perciò dobbiamo sforzarci di allontanare da noi come cattiva – sono nocivi e cattivi e, di conseguenza, dobbiamo scansarli e fuggirli<sup>371</sup>.

Ben si vede come alla stessa denominazione corrisponda, rispetto all’*Etica*, una definizione molto diversa: in essa è esplicito il riferimento alla coscienza morale come luogo di discernimento delle azioni buone e cattive. Tale significato più tradizionale e la differenziazione dal pentimento sono tratti da Cartesio, il principale punto di riferimento di Spinoza in materia di denominazione e classificazione degli affetti: «E se ci si è determinati ad agire prima di aver superato l’irrisolutezza, ne nasce il rimorso di coscienza che, a differenza delle passioni precedenti, non riguarda il futuro, ma il presente o il passato»<sup>372</sup>. La versione latina delle *Passions de l’âme*, che si trova nella biblioteca di Spinoza, fornisce spesso più traduzioni possibili dello stesso termine, perché Descartes era deceduto prima di poterla rivedere. In questo caso il traduttore rende “remords” come “*synteresin sive conscientiae morsum*”, esplicitando ancor di più la componente morale associando il termine alla sinderesi della tradizione tomistica e scolastica<sup>373</sup>. L’affetto è inoltre descritto più approfonditamente in un altro articolo:

Il rimorso di coscienza è una specie di tristezza proveniente dal dubbio di fare o di aver fatto qualcosa che non sia bene. Il dubbio ne è un presupposto essenziale: infatti, se si fosse pienamente sicuri che quel che si fa è male, ci si asterrebbe, in quanto la volontà si rivolge solo a cose che hanno qualche parvenza di bontà; se si fosse sicuri che è un male quel che già si è fatto, se ne proverebbe pentimento, e non solo rimorso. La funzione di questa passione è d’indurci a esaminare se la cosa di cui dubitiamo sia buona o no, o d’impedirci di rifarla senza esserci assicurati della sua bontà. Ma, poiché questa passione presuppone il male, meglio sarebbe non aver mai bisogno di provarla; si può prevenirla con gli stessi mezzi con cui ci si libera dall’irrisolutezza<sup>374</sup>.

Descartes associa dunque il rimorso e il pentimento: entrambi riguardano atti presenti o passati – ma non futuri – di cui siamo responsabili; ciò che segna la differenza è invece la valutazione dell’atto come inequivocabilmente cattivo oppure dubbio. Spinoza, come visto, riprende abbastanza fedelmente questi elementi nel *Breve trattato*, anche se è possibile registrare una variazione nella valutazione di tali passioni. Se il giudizio di Descartes sul rimorso è piuttosto equilibrato, in quanto

---

<sup>371</sup> B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 154 (*Breve trattato*, II, 10).

<sup>372</sup> R. DESCARTES, *Le passioni dell’anima*, in ID., *Opere filosofiche IV*, a cura di E. Garin, Laterza, Roma-Bari 1993, art. 60.

<sup>373</sup> Cfr. R. DESCARTES, *Opera philosophica III: passionibus animae*, Ludovicum Elzevirium, Amsterdam 1650, art. 60.

<sup>374</sup> R. DESCARTES, *Le passioni dell’anima*, cit., art. 177.

ne riconosce la funzione ma afferma anche la necessità di prevenirlo, quello sul pentimento si concentra invece soprattutto sull'utilità:

Il pentimento è in diretta opposizione con la soddisfazione di sé, ed è una specie di tristezza derivante dal credere d'aver commesso una cattiva azione; è molto amaro, perché la sua causa dipende solo da noi; ciò non toglie che, quando l'azione di cui ci si pente è veramente cattiva, e ne abbiamo una chiara conoscenza, il pentimento sia molto utile, incitandoci a far meglio un'altra volta<sup>375</sup>.

Rispetto a quella cartesiana, la posizione assunta da Spinoza nel *Breve trattato* è certamente più negativa: rimorso e pentimento sono passioni tristi, quindi nocive e cattive, che bisogna evitare. Non è difficile percepire, in sottofondo, la critica alla teologia cristiana della colpa, che è poi il motivo per cui anche Nietzsche sarà attratto dall'approccio spinoziano a queste tematiche.

Alla luce della trattazione cartesiana e di quella del *Breve trattato*, la torsione di significato che il *conscientiae morsus* subisce nell'*Etica* non sembra ascrivibile ad un errore accidentale. L'impressione è che Spinoza proceda a "smontare" le componenti che Cartesio aveva attribuito all'affetto, eliminando sia la responsabilità sia la valutazione assiologica: ciò che rimane è allora solo l'elemento di dubbio o di incertezza. Cosa significa questa operazione? La proposta di Nietzsche di collocare tale uso anomalo all'interno della più generale critica spinoziana alla morale sembra dare qualche spunto interessante in proposito.

Se Cartesio, per descrivere gli affetti, ricorre abbastanza liberamente all'indipendenza dell'agente e ai concetti di bene e male, lo spazio per tali nozioni nel *De affectibus* è certamente più limitato. Spinoza affronta la questione della libertà con riferimento, in particolare, al pentimento: «Il pentimento (*poenitentia*) è una tristezza associata all'idea di un fatto che crediamo di aver compiuto per libero decreto della mente»<sup>376</sup>. Se già la definizione dell'affetto riduce la libertà ad una credenza, l'*explicatio* è ancora più impietosa<sup>377</sup>. Essa rimanda infatti allo scolio della proposizione 35 del *De mente*, che recita:

Gli uomini sbagliano nel ritenere di essere liberi. Tale opinione consiste soltanto in questo, che sono consapevoli delle loro azioni e ignari delle cause dalle quali sono determinati. Questa è dunque la loro idea di libertà, che non conoscano alcuna causa delle loro azioni. Dire infatti che le azioni umani dipendono dalla volontà sono parole di cui non hanno alcuna idea. Che cosa sia infatti la volontà e in qual modo muova il corpo, ignorano certamente tutti; e coloro che si fanno vanto di altre cose e immaginano sedi e dimore dell'anima di solito suscitano il riso o la nausea<sup>378</sup>.

L'allontanamento dalla definizione cartesiana del pentimento è piuttosto evidente<sup>379</sup>. Il prosieguo dell'*explicatio* sembra inoltre dare qualche ragione al riferimento nietzschiano ad un'"innocenza" dell'agire e ad una "posterità" della cattiva coscienza:

---

<sup>375</sup> Ivi, art. 191.

<sup>376</sup> B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 962 (*De affectibus*, aff. def. 27).

<sup>377</sup> *Ibid.* (*De affectibus*, aff. def. 27, expl.).

<sup>378</sup> Ivi, pp. 871-872 (*De mente*, prop. 35, schol.).

<sup>379</sup> Più in generale, la presa di distanza da Descartes sul tema della libertà del volere è attestata già nel *Breve trattato* (II, 16, cfr. ivi, p. 164) e nella prefazione di Lodewijk Meijer ai *Principi della filosofia di Cartesio* (cfr. ivi, p. 227).

Ma qui si deve inoltre notare che non è strano che tutti gli atti abitualmente chiamati *cattivi* siano seguiti da tristezza e quelli che si dicono *retti* siano seguiti da gioia. Infatti, comprendiamo facilmente da ciò che è stato detto sopra che questo dipende soprattutto dall'educazione. I genitori, infatti, biasimando i primi e rimproverando spesso i figli a causa di essi e, viceversa, raccomandando e lodando i secondi, hanno fatto sì che a quelli si unissero emozioni di tristezza e a questi di gioia. Ciò è confermato anche dalla stessa esperienza. Infatti, il costume e la religione non sono gli stessi per tutti; al contrario, ciò che per alcuni è sacro, per altri è profano; e ciò che è onesto per alcuni, è turpe per altri. Dunque, a seconda di come ciascuno è stato educato, si pente di ciò che ha fatto oppure se ne gloria<sup>380</sup>.

Il pentimento non è dunque per Spinoza che l'effetto del *dressage* morale cui siamo sottoposti sin dall'infanzia quali membri di una determinata tradizione assiologica. Non meraviglia che Nietzsche abbia potuto avvertire una certa "aria di famiglia" quando si è soffermato sulla trattazione spinoziana dei sentimenti di "colpa, cattiva coscienza e simili". Certamente l'interpretazione di Nietzsche eccede la lettera del testo dell'*Etica* e tende a confondere *morsus conscientiae* e *poenitentia*<sup>381</sup>. Tuttavia non sembra scorretto affermare, alla luce dello sviluppo cui i due concetti sono soggetti nella filosofia di Spinoza, che l'errore di Nietzsche gli consenta anche di cogliere meglio alcuni accenti critici dell'impostazione spinoziana e che restano meno accentuati nell'esposizione di Fischer.

La definizione "normale" del rimorso è così presentata da Fischer: «Con rimorso di coscienza noi non intendiamo altro che la sensazione di una spiacevole contrizione (*Empfindung einer peinlichen Reue*), oggetto della quale sono il proprio agire e le sue conseguenze»<sup>382</sup>. Come già ricordato, Fischer chiarisce inoltre il significato ricorrendo all'idea di "colpevolezza": Spinoza non utilizza però tale concetto non solo per descrivere il *morsus conscientiae*, ma nemmeno per descrivere il pentimento e, più in generale, della "colpa" non si fa questione nell'intera *Etica*.

Più in generale, il dissenso tra Nietzsche e Fischer stimola a riflettere sul ruolo della denominazione degli affetti nella filosofia di Spinoza<sup>383</sup>. Da un lato Fischer non ha torto: all'interno del metodo geometrico i termini denotano funzioni che determinano il loro significato, che nulla ha dunque a che fare con quello che essi assumono in altri contesti (ad esempio nell'uso comune). Se associo al termine "giallo" l'insieme delle "cose che volano" esso ha solo quel significato all'interno

---

<sup>380</sup> Cfr. *ivi*, pp. 962-963 (*De mente, aff. def. 27, expl.*).

<sup>381</sup> Cfr. in proposito D. BIRNBACHER, *Spinoza und die Reue*, cit., pp. 220-221.

<sup>382</sup> K. FISCHER, *Descartes' Schule – Geulinx, Malebranche, Baruch Spinoza*, p. 358 (trad. mia).

<sup>383</sup> Pierre-François Moreau ha notato giustamente che anche quando Spinoza si allontana dal significato corrente di un termine indicante un affetto, si tratta più di una ridefinizione che di un cambiamento totale, che comporterebbe la perdita di quel "terreno comune" con il lettore che è costituito dall'uso: «Il y a une stratégie du langage philosophique : nous savons maintenant qu'il ne se construit pas à partir de rien. [...] Mais alors on doit distinguer deux types de modification. D'un côté, celle qui s'introduit subrepticement dans l'histoire d'un terme, et qui est source d'erreur ; d'un autre côté, celle que l'on introduit consciemment, en prenant appui sur l'usage et en le modifiant juste assez pour le rendre apte à exprimer l'adéquation» (P.-F. MOREAU, *Spinoza: l'expérience et l'éternité*, cit., p. 366). Moreau ricorda anche come un elemento cardine di tale lavoro linguistico-conoscitivo sia rappresentato dalle formulazioni fondate sulla congiunzione *seu* o *sive*: «Le fondement commun de toutes ces procédures est le suivant : la *prima significatio* et les suivantes visent quelque chose d'inadéquat ; mais une idée inadéquate, c'est une idée adéquate mutilé ; il n'y a donc pas un simple rapport d'homonymie entre les deux» (*ivi*, p. 367). Conclude Moreau: «Pour Spinoza, constituer une langue philosophique ne suppose pas de faire table rase de la langue commune. Il s'agit plutôt de prendre acte de la valeur imaginative des mots et de les transformer en instruments quasi conceptuels» (*ivi*, p. 368).

del mio sistema, a prescindere dal fatto che nell'uso comune esso designi un colore e non abbia nulla a che fare col volo. Questa sorta di convenzionalismo puro è uno dei grandi sogni della filosofia, nella sua ricerca di un linguaggio perfetto che sia in grado di esprimere adeguatamente il reale (dall'*arte combinatoria* di Leibniz al *Tractatus* di Wittgenstein).

Spinoza non è certamente estraneo a tale tendenza, che riceve un impulso decisivo da quella rivoluzione scientifica in cui protagonista è il linguaggio matematico e della quale egli è uno dei massimi interpreti. Anche Nietzsche annota qualcosa in merito: «Dato questo modo di pensare [il finalismo], la verità sarebbe rimasta celata all'uomo per tutta l'eternità, *se la matematica* (che non si occupa di fini, ma solo della natura e delle proprietà di grandezza) *non avesse offerto all'uomo un'altra norma di verità (Richtschnur der Wahrheit)*»<sup>384</sup>.

Tuttavia Spinoza sembra comprendere questo "sogno matematico" in maniera più profonda di altri suoi contemporanei, perché lo intreccia in maniera indissolubile col piano del reale: scrive un'etica, non una logica. Ciò comporta un'apertura essenziale al mondo concreto. Per questo Spinoza usa i termini del linguaggio comune e scrive "*morsus conscientiae*" e non "affetto n. x"<sup>385</sup>. Un metodo geometrico così inteso, ossia come lo interpreta Fischer in riferimento al rimorso, appare astratto ed esposto alla più semplice delle critiche, quella del *regressus ad infinitum*, ossia all'impossibilità di poter dimostrare le proprie premesse. È il problema con cui si scontra, non a caso, l'altro "geometra" della filosofia – Wittgenstein – al termine del *Tractatus*<sup>386</sup>.

Nietzsche in quest'occasione coglie bene la portata "eversiva" del metodo geometrico, ossia come il suo rigore sia in grado di rapportarsi al "mondo comune", rivelandone le superstizioni<sup>387</sup>. La verità filosofica non è un sistema chiuso in sé stesso, perfettamente coerente ma perfettamente vuoto (perfettamente "acosmico" potremmo dire pensando alla critica di Hegel a Spinoza), bensì è

---

<sup>384</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1885-1887*, cit., §7[4]; cfr. K. FISCHER, *Descartes' Schule – Geulinx, Malebranche, Baruch Spinoza*, cit., p. 236.

<sup>385</sup> La questione della nominazione era già stato un nodo problematico della filosofia di Spinoza per Schopenhauer: «In generale Spinoza ha il grave difetto di servirsi a bella posta di certe parole per indicare concetti che sono universalmente espressi con altri nomi, e per contro di togliere loro il significato che hanno normalmente: così egli chiama "Dio" ciò che viene sempre detto "il mondo", "il diritto" ciò che è sempre chiamato "la forza", e "la volontà" ciò che viene sempre detto "il giudizio"» (A. SCHOPENHAUER, *Parerga e paralipomena I*, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 1998, pp. 31-32; cfr. Id., *Parerga und Paralipomena I*, cit., p. 13; cfr. anche *ivi*, p. 77).

<sup>386</sup> «Le mie proposizioni illuminano così: Colui che mi comprende, infine le riconosce insensate, se è asceso per esse – su esse – oltre esse. (Egli deve, per così dire, gettar via la scala dopo essere asceso su essa.) Egli deve trascendere queste proposizioni; è allora che egli vede rettamente il mondo» (L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, a cura di A.G. Conte, Einaudi, Torino 1995, §6.54). È interessante ricordare che Wittgenstein, per introdurre la questione del *Mystische*, ricorre alla formula di sapore spinoziano *sub specie aeterni* (cfr. *ivi*, §6.45).

<sup>387</sup> Sulla particolarità del dispiegamento del metodo spinoziano nel *De affectibus* è interessante riportare un'osservazione di Achim Engstler: «Obgleich Spinoza dabei, wie überall, *ordine geometrico* vorgeht (IIIpraef), ist er in diesem Teil schon aufgrund des Gegenstands näher an der Empirie als in den anderen Teilen der *Ethica*. Daß Spinoza sich der Nähe seiner Theorie zum alltäglichen Erleben bewußt ist, wird durch die Sorgfalt unterstrichen, mit der er sich bemüht, seine Erklärungen auf das normale Sprechen von Affekten zu beziehen» (A. ENGSTLER, *Spinozas Begriff des Affekts*, in A. ENGSTLER, R. SCHNEPF (a cura di), *Affekte und Ethik: Spinozas Lehre im Kontext*, Olms, Hildesheim 2002, pp. 113-114). Più in generale, sulla funzione "correttiva" del metodo geometrico rispetto alle teorie concorrenti cfr. R. SCHNEPF, *Der ordo geometricus und die Transformation der kausalen Ordnung in Spinozas "Ethik"*, in M. CZELINSKI, T. KISSER, R. SCHNEPF, M. SENN, J. STENZEL, (a cura di), *Transformation der Metaphysik in die Moderne: Zur Gegenwärtigkeit der theoretischen und praktischen Philosophie Spinozas*, cit.

una rappresentazione in lotta, che ha senso e valore solo finché è in grado di produrre effetti all'interno della dimensione dell'immaginario collettivo<sup>388</sup>.

Per quanto riguarda Nietzsche, un altro appunto preparatorio chiarisce all'interno di quali problematiche si inserisca la riflessione sul *morsus conscientiae*:

Ci fu un pomeriggio melanconico in cui Spinoza era scontento di sé: un piccolo fatto (*Vorkommiß*) non voleva uscirgli dalla mente – egli si biasimava (*tadelte sich*) riguardo a questo evento. Ad un tratto si disse: questo è il *morsus conscientiae*! Ma come è ancora possibile in me il *morsus conscientiae*?<sup>389</sup>

La domanda è, dunque: come può il rimorso trovare posto all'interno di un sistema in cui ogni causa agisce necessariamente? Eppure esso accade, dunque bisogna darne giustificazione. Non è allora forse casuale che in un frammento vicino Nietzsche scriva: «Il determinismo è dannoso solo per quella morale che crede al libero arbitrio (*liberum arbitrium*) come presupposto della moralità, crede alla responsabilità (*Verantwortlichkeit*)»<sup>390</sup>. Non siamo lontani, come si vede, dall'idea di "colpevolezza" cui ricorre Kuno Fischer. È inoltre opportuno ricordare che a costituire la visione nietzschiana del "determinismo" concorre in quel periodo il confronto con gli "psicologi francesi" (Taine e Bourget in particolare), i quali, come abbiamo visto, riprendono alcune istanze spinoziane.

#### LA DEDUZIONE DEGLI AFFETTI

Riassumendo le argomentazioni svolte intorno al *morsus conscientiae*, a Spinoza va riconosciuto il merito – secondo Nietzsche – di aver sottratto alla "colpa" il proprio fondamento metafisico, aprendo la via per una comprensione extramorale del rimorso di coscienza, da Nietzsche poi ricondotto alle dinamiche della volontà di potenza<sup>391</sup>. Si tratta però di un passo che Nietzsche accenna appena: esplicitare la connessione tra questa "notevole" componente del pensiero di Spinoza e la teoria della volontà di potenza, implicherebbe infatti la messa in discussione della consolidata contrapposizione di essa alla teoria del *conatus*. Nell'unico frammento tardo in cui Nietzsche ritorna sul tema ricompare dunque l'impostazione più tipica:

La proposizione di Spinoza sull'autoconservazione dovrebbe propriamente arrestare la modificazione (*Veränderung*); ma la proposizione è falsa, è vero il *contrario*. Proprio in ogni essere vivente si può

---

<sup>388</sup> Alla luce del lavoro svolto da Nietzsche sul *morsus conscientiae* non appare pienamente condivisibile la netta affermazione di Yann Gallais secondo la quale «d'un point de vue nietzschéen, tout le travail de recensement opéré par Spinoza dans l'appendice à la troisième partie de *l'Éthique*, voire tout le travail de définition qui le précède, doivent être considérés comme inévitablement défailants et superficiels, quelles que soient la rigueur et la précision de l'exposé spinoziste» (Y. GALLAIS, *Spinoza et Nietzsche: le problème du statut de l'affectivité dans la modélisation de l'unité psychophysique*, cit., pp. 42-43).

<sup>389</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1885-1887*, cit., §7[57]. È possibile che l'espressione "pomeriggio melanconico" riecheggia P. BOURGET, *Nouveaux essais de Psychologie contemporaine*, cit., p. 9.

<sup>390</sup> Ivi, §7[59].

<sup>391</sup> Werner Stegmeier ha sottolineato come, nel quadro della *Genealogia della morale*, il confronto con Spinoza consenta a Nietzsche di mostrare che la pena non può essere all'origine della cattiva coscienza (cfr. W. STEGMAIER, *Nietzsches „Genealogie der Moral“*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1994, p. 153).

mostrare nel modo più chiaro che esso fa di tutto per *non* conservarsi, per divenire *di più* (*um nicht sich zu erhalten, sondern um mehr zu werden*)...<sup>392</sup>

Il frammento si chiude poi con una critica a Schopenhauer ed esplicitando la distinzione tra volontà di vita e volontà di potenza: ritroviamo perciò gli elementi "classici" di una delle critiche di Nietzsche a Spinoza. È però significativo che questo appunto, volto ad indagare il nesso tra volontà di potenza e psicologia (esso reca in testa: "*Wille zur Macht psychologisch*" e "*Einheitsconception der Psychologie*"), si apra con alcune proposizioni tutt'altro che lontane dalle analisi spinoziane:

Siamo abituati a ritenere [...] che la volontà di potenza è la forma affettiva primitiva (*primitive Affekt-Form*), che tutti gli altri affetti sono soltanto sue configurazioni (*Ausgestaltungen*) [...] – il piacere (*Lust*) è solo un sintomo della potenza conseguita, la coscienza di una differenza (*Differenz-Bewußtheit*) – [...] il piacere accompagna (*begleitet*), il piacere non muove (*bewegt nicht*)...<sup>393</sup>

Questi passaggi sembrano in effetti recare tracce della "psicologia" dell'*Etica*. Scrive ad esempio Fischer, in un paragrafo da cui Nietzsche trascrive altri passaggi: «La forma fondamentale (*Grundform*) di ogni cupidità è l'impulso di conservazione: la volontà di conservare ed accrescere la nostra potenza»<sup>394</sup>. L'espressione riecheggia il paragrafo "*Grundformen: Begierde, Freude und Trauer*" nella sezione "*Die Ableitung der Leidenschaften*", dalla quale Nietzsche trae le citazioni sul *morsus conscientiae*. Il paragrafo è dedicato ai tre affetti primari del *De affectibus*, in realtà riconducibili a uno solo, la *cupiditas*, di cui gli altri due sono le varianti fondamentali. Discutiamo questi passi in modo esteso perché la vicinanza terminologica al testo nietzschiano è sorprendente:

La coscienza della cupidità appagata è gioia o piacere (*Lust*), la coscienza di quella inibita è tristezza o dolore. "Per gioia – afferma Spinoza – intendo la passione per la quale la mente passa (*übergeht*) a una perfezione maggiore; per tristezza, invece, la passione per la quale essa passa a una perfezione minore"<sup>395</sup>.

La citazione proviene dallo scolio della proposizione 11 del *De affectibus*, di cui Fischer fornisce anche una sintesi in latino: «Laetitia = passio, qua mens ad majorem perfectionem transit. Tristitia = passio, qua ipsa ad minorem transit perfectionem»<sup>396</sup>. La natura "differenziale" della psicologia spinoziana è illustrata dai concetti di maggiore/minore e dal verbo *übergeht/transit*. Fischer utilizza inoltre il termine "*Lust*" per rendere il latino "*titillatio*", associandolo alla coscienza di una variazione (aumento/diminuzione). Il paragrafo prosegue quindi nel modo seguente:

Il compito si determina perciò nel modo seguente: le passioni nella loro completa varietà devono essere dedotte da queste tre forme fondamentali: cupidità, gioia (piacere), tristezza (dolore). Le differenti forme di passioni sono variazioni di questo tema<sup>397</sup>.

Fischer illustra dunque in modo chiaro anche la natura genetica e morfologica della psicologia spinoziana, in cui gli affetti vengono derivati da una forma primaria di cui sono variazioni. È

<sup>392</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1888-1889*, cit., §14[121].

<sup>393</sup> *Ibid.*

<sup>394</sup> K. FISCHER, *Descartes' Schule – Geulinx, Malebranche, Baruch Spinoza*, p. 483.

<sup>395</sup> *Ivi*, p. 354 (trad. mia).

<sup>396</sup> *Ibid.*, n.

<sup>397</sup> *Ivi*, p. 355 (trad. mia).

possibile dunque affermare che l'elaborazione di una psicologia della volontà di potenza da parte di Nietzsche si sviluppi anche attraverso il confronto con la psicologia di Spinoza? Nietzsche sembra in effetti sperimentare nuove combinazioni di alcune componenti della strumentazione concettuale del *De affectibus*, che interagiscono quindi con il suo vocabolario teorico. Certamente l'introduzione della volontà di potenza come affetto primitivo sostituisce una variabile fondamentale in tali sperimentazioni. A suggerire che il confronto con Spinoza si giochi però anche su un altro livello, interviene un altro frammento – per certi aspetti sorprendente –, che ha per titolo *Storia della moralizzazione e demoralizzazione (Geschichte der Vermoralisierung und Entmoralisierung)*:

PRIMA PROPOSIZIONE (*Satz*): *non ci sono affatto azioni morali*: esse sono frutto di pura immaginazione. Non solo esse *non* sono *dimostrabili* (ciò che per esempio Kant ammise e del pari il cristianesimo), ma esse *non* sono *affatto possibili*. Si è inventata una *contrapposizione* alle forze motivanti (*treibenden Kräften*), per un equivoco psicologico, e si crede di averne designato un'altra specie; si è creato fittiziamente un *primum mobile* che non esiste affatto. In base alla valutazione (*Schätzung*) che ha stabilito in genere l'antitesi tra "morale" e "immorale", si deve dire:

*Vi sono soltanto intenzioni e azioni immorali (unmoralische Absichten und Handlungen).*

SECONDA proposizione. Tutta questa distinzione tra "morale" e "immorale" muove dal fatto che tanto le azioni morali quanto le azioni immorali sono atti di libera spontaneità – insomma dal fatto che c'è questa spontaneità libera, o in altre parole, dal fatto che il giudizio morale in genere si riferisce solo a una specie di intenzioni e azioni, *quelle libere*. Ma tutta questa specie di intenzioni e di azioni è puramente immaginaria: il mondo cui soltanto può riferirsi il criterio morale non esiste affatto:

– *non ci sono né azioni morali, né azioni immorali.*

L'*errore psicologico*, da cui è sorto il *concetto di contrapposizione (Gegensatz-Begriff)* "morale" e "immorale"; "disinteressato" (*selbstlos*), "altruistico" (*unegoistisch*), "abnegante" (*selbstverleugnend*) – tutto *irreale*, fittizio.

Errato dogmatismo riguardo all'"ego": lo stesso assunto atomisticamente, in falsa contrapposizione con il "non-io"; parimenti staccato dal divenire, come un essere. La *falsa sostanzializzazione (Versubstanzialisierung)* dell'"io": quest'ultima (nella fede nell'immortalità individuale) trasformata, particolarmente sotto la pressione della *disciplina religioso-morale (religiös-moralischer Zucht)*, in articolo di fede. Dopo questo artificioso distacco e spiegazione in sé e per sé dell'"ego", ci si trovò di fronte a una contrapposizione di valori che sembrò incontestabile: l'*ego individuale (Einzel-ego)* e l'immenso *non-io*. Sembrò palmare che il valore dell'*ego* individuale potesse risiedere solo nel riferirsi all'immenso "non-io", ovvero nel subordinarsi (*unterzuordnen*) a esso ed esistere in vista di esso. – Qui gli *istinti del gregge (Heerden-Instinkte)* furono determinanti: niente va tanto contro questi istinti quanto la sovranità dell'individuo. Ma posto che l'*ego* sia compreso come un in sé e per sé, il suo valore deve risiedere nella *negazione di sé (Selbst-Verneinung)*.

Dunque: 1) la falsa autonomia (*Verselbständigung*) concessa all'"individuo" come *atomo*;

2) la valutazione del gregge, che aborre e sente come ostile il voler rimanere atomo;

3) come deduzione: superamento dell'individuo con il trasferimento del suo fine.

4) Poi sembrò che ci fossero azioni che *negavano se stesse*: si escogitò (*phantasirte*) intorno a esse tutta una sfera di antitesi;

5) si domandò: in quali azioni l'uomo *si afferma* nel modo più forte? Su di esse (sessualità, avidità, prepotenza, crudeltà, ecc.) si accumulò la riprovazione, l'odio, il disprezzo: si *credette* che ci fossero impulsi disinteressati (*unselbstische Triebe*), si *respinsero* tutti quelli interessati, si *pretesero* quelli altruistici;

6) conseguenza di ciò: che cosa si era fatto? Si erano banditi gli impulsi più forti e naturali, anzi gli *unicì reali* – da allora in poi, per trovare lodevole un'azione, si dovette *negare* la presenza di tali impulsi.

*Enorme falsificazione in psicologics*. Anche ogni specie di "contentezza di sé" (*Selbstzufriedenheit*) divenne nuovamente possibile solo per il fatto che la si fraintendesse e aggiustasse *sub specie boni*.

Inversamente: quella specie che traeva il proprio vantaggio dal *togliere* all'uomo la contentezza di sé (i rappresentanti dell'istinto del gregge, per esempio i preti e i filosofi) divenne fine e psicologicamente perspicace per mostrare come dappertutto regnasse tuttavia l'egoismo (*Selbstsucht*). Conclusione cristiana: "Tutto è peccato, anche le nostre virtù. Assoluta scelleratezza dell'uomo. L'azione disinteressata *non è possibile*". Peccato originale. Insomma, dopo aver contrapposto il suo istinto a un

mondo del bene puramente immaginario, l'uomo finì col disprezzare se stesso, come *incapace* di compiere azioni che fossero "buone". [...]

Si va avanti: gli *istinti calunniati* (*verleumdete Instinkte*) cercano a loro volta di *crearsi un diritto* (per esempio la Riforma di Lutero: la forma più grossolana di bugiarderia morale sotto il nome di "libertà del Vangelo") – li si ribattezza dando loro nomi santi;

– gli *istinti calunniati* cercano di dimostrarsi *necessari* perché i *virtuosi* in genere siano possibili; si deve *vivre, pour vivre pour autrui*: egoismo come *mezzo* per lo scopo....

– si va oltre, si cerca di concedere un diritto di esistenza sia ai moti egoistici sia a quelli altruistici: *parità* di diritti per gli uni come per gli altri (dal punto di vista dell'utile);

– si va oltre, si cerca il *maggior utile* (*höhere Nützlichkeit*) favorendo il punto di vista egoistico su quello altruistico, in quanto più utile in vista della felicità dei più (*Glück der Meisten*), o dell'avanzamento dell'umanità, ecc. Dunque, una preponderanza dei diritti dell'*ego*, ma in una prospettiva estremamente altruistica ("utile globale dell'umanità");

– si cerca di conciliare il comportamento *altruistico* con la *naturalità*, si cerca l'altruistico nel fondo della vita; si cerca l'egoistico e l'altruistico come ugualmente fondati nell'essenza della vita e della natura;

– si sogna una scomparsa del contrasto in un qualche futuro in cui, attraverso un continuo adattamento, l'egoistico venga anche a essere contemporaneamente l'altruistico...

– infine si comprende che le azioni altruistiche sono solo una *specie* di quelle egoistiche – e che il grado in cui si ama, ci si spreca, è una prova del grado di *potenza* e *personalità* individuale. Insomma *che, mentre si rende l'uomo più malvagio, lo si migliora* – e che non si è l'una cosa senza l'altra... E con ciò si alza il sipario (*Vorhang*) sull'enorme *falsificazione della psicologia dell'uomo finora esistente*.

COROLLARI (*Folgerungen*): ci sono *solo* intenzioni e azioni immorali;

quelle cosiddette morali si possono pertanto dimostrare come *immoralità*.

(Questo il compito del *Tractatus politicus*).

– La deduzione di tutti gli affetti (*Ableitung aller Affekte*) dall'unica volontà di potenza: uguali nell'essenza (*wesensgleich*)<sup>398</sup>.

Salta anzitutto agli occhi, anche perché graficamente sottolineato, che Nietzsche qui ragiona seguendo il metodo geometrico, ossia tramite proposizioni e corollari. Tale procedimento è piuttosto inusuale: se ne trovano alcuni esempi negli scritti nietzschiani più tardi, successivi alla rilettura di Fischer<sup>399</sup>.

Colpisce poi il riferimento ad una "deduzione degli affetti" a partire da un'"essenza" comune, il quale sembra in effetti porre un nesso tra la psicologia genealogica di Nietzsche e la psicologia genetica di Spinoza. A questo proposito è opportuno ricordare anche come la critica di Nietzsche alla concezione atomistica degli individui – centrale in questo frammento – trovi nella filosofia spinoziana un terreno tutt'altro che ostile.

Veniamo infine al *Tractatus politicus*. Nietzsche sembra colpito dal titolo dell'opera spinoziana tanto da progettarne una propria con quel titolo:

*Come si fa trionfare la virtù*  
*Un tractatus politicus*  
di  
Friedrich Nietzsche<sup>400</sup>

<sup>398</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1887-1888*, cit., §10[57]. Traduzione riveduta in base alla nuova lezione dei manoscritti.

<sup>399</sup> Cfr. F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1888-1889*, cit., §14[133], §[164] e §25[1]; cfr. anche ID., *Crepuscolo degli idoli*, cit., *La "ragione" nella filosofia*, §6.

<sup>400</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1887-1888*, cit., §10[14].



Tale "prestito" non è però l'indice di un confronto approfondito con il pensiero politico spinoziano. Nietzsche riprende al più l'equazione tra virtù e potenza, declinandola però a proprio modo: la virtù non appare tanto come espressione della potenza, quanto come sua maschera. Per illustrare il suo approccio al problema della virtù, Nietzsche preferisce perciò risalire a quello che è il modello anche del "realismo" politico spinoziano, cioè Machiavelli<sup>401</sup>. Le linee guida del progetto di Nietzsche sono espone in un abbozzo di prefazione:

Questo *tractatus politicus* non è per tutte le orecchie: esso tratta della *politica* della virtù, dei suoi mezzi e vie per giungere alla *potenza*. Che la virtù aspiri al dominio, chi vorrebbe proibirlo? Ma *il modo in cui* essa lo fa, non lo si vuol credere... Perciò questo *tractatus* non è per tutte le orecchie. Noi lo abbiamo destinato al vantaggio di quelli che hanno interesse a imparare non come si diventa virtuosi, ma come si *rende* virtuosi, come si fa trionfare la virtù. Voglio addirittura dimostrare che, per volere questa cosa, il trionfo della virtù, *non* si deve, per principio, volere l'altra; così appunto si rinuncia a divenire virtuosi. [...] Ora nessun filosofo dubiterà di quale debba essere in politica il tipo della perfezione: cioè il machiavellismo. Ma il machiavellismo, *pur, sans mélange, cru, vert, dans toute sa force, dans toute son âpreté* è sovrumano (*übermenschlich*), divino, trascendente, non sarà mai raggiunto dagli uomini, ma solo, al massimo, sfiorato... [...] I moralisti hanno bisogno dell'*atteggiamento della virtù* e anche dell'*atteggiamento della verità*; il loro errore comincia solo quando essi *cedono* alla virtù, quando perdono il dominio sulla virtù, quando divengono essi stessi *moralisti*, essi stessi *veri*. Un grande moralista è, tra l'altro, necessariamente anche un grande commediante (*Schauspieler*); il suo pericolo è che la sua simulazione (*Verstellung*) divenga inavvertitamente natura, mentre il suo ideale sta nel tener distinti, in una maniera divina, il suo *esse* e il suo *operari*; tutto ciò che fa, deve farlo *sub specie boni*: un alto, lontano, ambizioso ideale! Un ideale *divino!*... E in realtà si dice anche che, in tal modo, il moralista prenda come modello nientemeno che Dio stesso: Dio, il più grande immoralista dell'azione che ci sia, che sa nondimeno rimanere ciò che è, il *buon* Dio...<sup>402</sup>

L'aggettivo "*politicus*" diventa dunque per Nietzsche sinonimo di extramorale o immorale – una declinazione che non è, in effetti, priva di continuità con la linea spinoziano-machiavelliana. Più in generale, l'impressione che si ricava dagli appunti del 1887-1888 ora discussi è che Nietzsche, lavorando alla psicologia della volontà di potenza, "sfiore" la *Principien-Sparsamkeit* della psicologia spinoziana, già intravista durante l'analisi del "*morsus conscientiae*" in *Genealogia della morale*. Il riavvicinamento è nondimeno soltanto parziale: la possibilità di superare la contrapposizione tra volontà di potenza e *conatus* eccede infatti probabilmente l'effettiva conoscenza che Nietzsche ha di Spinoza.

---

<sup>401</sup> Sul rapporto Nietzsche-Machiavelli cfr. H. OTTMANN, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, cit., pp. 281-292 ("Renaissancismus: Nietzsche und Machiavelli"): «Was Nietzsche, wie so viele vor ihm, an Machiavelli anzog, war der ungeschminkte *Realismus*. Er hatte ihn schon für Thukydides schwärmen lassen, und Nietzsche fühlte sich stets jenen Autoren nahe, welche die Macht nicht versteckten oder vermoralisierten, sondern zunächst einmal offenlegen wollten» (ivi, p. 287).

<sup>402</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1887-1888*, cit., §11[54]. La caratterizzazione del machiavellismo è ripresa da F. GALIANI, *Lettres de l'abbé Galiani à Madame d'Épinay, Voltaire, Diderot, Grimm, le Baron d'Holbach, Morellet, Suart, D'Alambert, Marmontel, la Vicomtesse de Belsunce, etc. I*, Charpentier, Paris 1882, BN, p. 370.

## 10. IL RAZIONALISMO PURO DI SPINOZA

Tra le varie denominazioni attribuite al pensiero di Spinoza nel corso dei secoli, è probabilmente quella di “razionalismo” a riflettersi maggiormente negli appunti di Nietzsche<sup>403</sup>. Nelle prime occorrenze del nome di Spinoza essa non appare ancora, ma non è estranea alla rivalutazione dell’“uomo della conoscenza” rispetto al “genio artistico”:

Il genio della conoscenza (*wissende Genius*), come Keplero e Spinoza, non è di solito così smanioso e non fa, dei suoi dolori e privazioni, in realtà maggiori, un tal caso. Esso può con maggior sicurezza contare sulla posterità e sbarazzarsi del presente; mentre un artista che fa ciò, giuoca sempre un giuoco disperato, per il quale deve venirgli male al cuore<sup>404</sup>.

Sempre in *Umano, troppo umano*, in un breve intervento sulla “questione ebraica”, Nietzsche riconosce agli Ebrei il merito di aver generato «Il saggio più puro (*reinsten Weisen*) (Spinoza)»<sup>405</sup>. Anche in *Aurora* Spinoza appare tra gli “uomini della conoscenza”, significativamente separati da quelli dell’“intuizione”:

Platone e Aristotele concordavano su ciò che costituisce la suprema felicità, non soltanto per loro e per gli esseri umani, ma anche in sé, perfino per gli dèi delle estreme beatitudini: lo trovavano *nel conoscere (Erkennen)*, nell’attività di un intelletto bene esercitato, che sa rinvenire e inventare (*in der Thätigkeit eines wohlgeübten findenden und erfindenden Verstandes*) (non già semmai, nell’“intuizione” come i teologi tedeschi, dimezzati o al completo che siano, non nella visione, come i mistici, e neppure nel fare (*Schaffen*), come i pratici). Similmente giudicavano Cartesio e Spinoza: come devono averla goduta la conoscenza tutti costoro! E quale pericolo per la loro onestà (*Redlichkeit*), diventare in tal modo i lodatori delle cose!<sup>406</sup>

Sin qui i riferimenti a Spinoza sono piuttosto generici, ma con la lettura di Kuno Fischer il discorso si fa più complesso.

### LA SINTESI DI KUNO FISCHER

Quella di “razionalismo” è una delle definizioni fondamentali adottata nella *Geschichte der neuern Philosophie* per “caratterizzare” il sistema di Spinoza:

---

<sup>403</sup> Intendendo il termine in senso generale, non è necessario tracciare specifiche differenze tra intelletto e ragione, che Nietzsche non prende in particolare considerazione nei suoi appunti su Spinoza. Kuno Fischer rende normalmente *ratio* con *Vernunft* e *intellectus* con *Verstand*. Nella traduzione tedesca i termini richiamano immediatamente un’altra storia, incentrata su Kant e Hegel. Proprio quest’ultimo adottava già, in riferimento a Spinoza, la traduzione *ratio/Vernunft* e *intellectus/Verstand*. I termini assumono in tal modo una specifica coloritura “gerarchica” all’interno del linguaggio hegeliano. Tale inflessione è però fuorviante per quanto riguarda Spinoza, per il quale i due termini non sono contrapposti, ma assumono funzioni differenti nei diversi contesti e in qualche caso sono equivalenti (cfr. G.L. KLINE, *Pierre Macheray’s “Hegel ou Spinoza”*, in E. CURLEY, P.F. MOREAU (a cura di), *Spinoza: Issues and Directions*, Brill, Leiden 1990, pp. 373-374). La *ratio* in Spinoza si dice, in effetti, perlomeno in due modi: come tipo di conoscenza (differente dagli altri due/tre generi) e come tipo d’insegnamento, ascrivibile a pochi, e distinto dall’esperienza, ascrivibile a tutti (cfr. P.-F. MOREAU, *Spinoza: L’expérience et l’éternité*, cit., p. 260).

<sup>404</sup> F. NIETZSCHE, *Umano, troppo umano*, cit., §157, *I dolori del genio e il loro valore*.

<sup>405</sup> Ivi, §475, *L’uomo europeo e la distruzione delle nazioni*.

<sup>406</sup> F. NIETZSCHE, *Aurora*, cit., §550, *Conoscenza e bellezza*.

Solo in un sistema compiuto del puro intelletto, solo come assoluto razionalismo, la filosofia può assolvere al compito, che come filosofia deve porsi. La dottrina di Spinoza è un razionalismo perfetto e vuole esserlo: questo è il suo tratto fondamentale e il suo carattere generale<sup>407</sup>.

Per comprendere tali passaggi, è opportuno ricordare un aspetto del contesto storico in cui opera Fischer. La ricezione della filosofia di Spinoza è stata infatti segnata dall'abitudine di riassumerla, in maniera non sempre adeguata (e spesso con finalità polemiche), in alcune formule di comodo: monismo, panteismo, naturalismo, ateismo, materialismo, determinismo, nonché il celebre acosmismo hegeliano. A partire dal *Pantheismusstreit* si diffonde inoltre l'idea che la filosofia di Spinoza sia l'esito di un razionalismo compiuto: Jacobi, in particolare, attesta l'"inconfutabilità" (*Unüberwindlichkeit*) dello spinozismo sul piano logico e la sua perfetta coerenza<sup>408</sup>. Per superare Spinoza non basta la ragione, occorre il "salto" nella fede.

Anche Fischer riprende questa tradizione e al termine del suo testo riassume la dottrina di Spinoza in quattro punti fondamentali per vagliarne la coerenza interna, poi illustra alcune obiezioni che sono state mosse ad essa (da qui proviene ad esempio il passo su Mendelssohn ripreso da Nietzsche) ed espone infine la propria valutazione critica. Le definizioni adottate sono: 1) Razionalismo o sistema del puro intelletto; 2) Razionalismo e panteismo; 3) Naturalismo o sistema della pura natura; 4) Dogmatismo o sistema della pura causalità<sup>409</sup>.

Si può notare come il "razionalismo" sia l'unico termine a ricorrere due volte ed è in effetti il motivo più apprezzato da Kuno Fischer, che riconduce ad esso anche il panteismo: Dio non è che l'ordine eterno delle cose oggetto di quella conoscenza razionale che coincide con la filosofia stessa<sup>410</sup>. Ad essere guardati con più diffidenza sono invece i rimanenti due aspetti del pensiero di Spinoza che sono, secondo Fischer, in conflitto coi primi due<sup>411</sup>. Concepire l'ordine delle cose come natura nella forma della sola causalità, rende infatti impossibile proprio quella conoscenza razionale che pure s'intende perseguire: «Nell'ordine delle cose che Spinoza concepisce come veramente reale, come l'unico vero, è tutto possibile, tranne lui stesso, tranne uno Spinoza che conosce quell'ordine»<sup>412</sup>. Per Kuno Fischer la conoscenza razionale richiede tutto sommato che il "regno della grazia" (o dei fini, o della libera volontà dell'uomo) non sia cancellato. Tale sarebbe invece l'esito del naturalismo causalistico di Spinoza ma non, precisa Fischer, del suo razionalismo panteista<sup>413</sup>.

---

<sup>407</sup> K. FISCHER, *Descartes' Schule – Geulinx, Malebranche, Baruch Spinoza*, cit., p. 548 (trad. mia). In questo contesto Fischer associa eccezionalmente il latino *ratio* al tedesco *Verstand*, forse per evitare confusioni con la "ragion pura" kantiana.

<sup>408</sup> Cfr. F.H. JACOBI, *La dottrina di Spinoza: lettere al signor Moses Mendelssohn*, a cura di F. Capra, Laterza, Roma-Bari 1969, p. 24. La lettura di Jacobi si afferma in contrapposizione a quella di Mendelssohn, secondo la quale sarebbe possibile "correggere" alcuni aspetti dello spinozismo (cfr. in proposito P.-H. TAVOILLOT, *Signification et enjeu du retour à Spinoza dans la querelle du panthéisme*, in A. TOSEL, P.-F. MOREAU e J. SALEM (a cura di), *Spinoza au XIXe siècle*, cit., pp. 42-43).

<sup>409</sup> Cfr. K. FISCHER, *Descartes' Schule – Geulinx, Malebranche, Baruch Spinoza*, cit., pp. 545-557.

<sup>410</sup> Cfr. *ivi*, p. 549.

<sup>411</sup> Cfr. *ivi*, p. 577.

<sup>412</sup> *Ibid.*

<sup>413</sup> Cfr. *ivi*, p. 552 e p. 555.

In conseguenza del suo naturalismo Spinoza resta per Fischer un filosofo “dogmatico”, che non opera ancora quel passaggio alla filosofia “critica” che sarà introdotto da Leibniz e compiuto da Kant. Anche il volume su Spinoza riflette dunque quel particolare intreccio di motivi kantiani ed hegeliani che caratterizza la *Geschichte der neuern Philosophie*, nella quale i sistemi filosofici dell’età moderna sono presentati in una progressione dialettica strutturata secondo l’opposizione tra filosofia dogmatica (che non fonda la possibilità della conoscenza) e filosofia critica<sup>414</sup>.

L’immagine sistematico-razionalista di Spinoza che emerge dalla caratterizzazione di Fischer non è scorretta; tuttavia non è priva di semplificazioni. Varie *nuances* del pensiero di Spinoza cominceranno a emergere solo quando la critica comincerà a mettere in discussione alcune delle categorie in cui esso era tradizionalmente circoscritto, restituendo un’immagine del filosofo più complessa e articolata<sup>415</sup>.

L’approccio di Nietzsche alla “ragione” spinoziana si radica nel contesto della ricezione della sua epoca, ma il giudizio positivo di Fischer su tale aspetto è sostituito da un approccio più critico<sup>416</sup>. Osservando l’insieme degli appunti su Spinoza che Nietzsche redige fino al 1888, possiamo dire, in termini molto generici, che tale razionalismo nasconde una forma di ideale ascetico, che fa di Spinoza una figura nella storia del socratismo<sup>417</sup>.

#### LE COMUNITÀ TRA LOTTA E RAGIONE (ROUX VS. SPINOZA)

L’esordio della questione è però ambiguo. Mentre Nietzsche manifesta, nella cartolina a Overbeck, la propria affinità con il proposito spinoziano di «fare della conoscenza *l’affetto più potente*», negli appunti prevale invece il tono critico:

---

<sup>414</sup> Tale aspetto del metodo di Fischer si esprime chiaramente nel modo in cui è chiarito il senso del titolo del volume (*Descartes und seine Schule*): «Non è necessario che io aggiunga di nuovo come qui il termine “scuola” non significhi in senso stretto un gruppo di allievi, una setta, bensì lo spirito che accoglie la sua direzione» (K. FISCHER, *Allgemeine Einleitung – René Descartes*, cit., p. 119 – trad. mia). Già Delbos, in un corso del 1916, denuncia come inadeguata la riduzione dello spinozismo ad un “derivato logico” del cartesianesimo, criticando la sintesi fischeriana (cfr. V. DELBOS, *Le spinozisme*, Vrin, Paris 2005, pp. 212-214). Sulla metodologia di Fischer cfr. U. VOGEL, „Die Philosophie will ein Meisterstück machen...“: Spinoza, Pantheismus und Philosophie bei Kuno Fischer, in D. HÜNING, G. STIENING, U. VOGEL (a cura di), *Societas ratiōnis: Festschrift für Burkhard Tuschling zum 65. Geburtstag*, Duncker & Humblot, Berlin 2002; H. FALKENHEIM, *Spinoza und Kuno Fischer*, in «Chronicon spinozanum», n. 2, 1922, pp. 220-232 e C. CESA, *Kuno Fischer e le sue introduzioni alla storia della filosofia moderna*, in N. BADALONI (a cura di), *La storia della filosofia come sapere critico: Studi offerti a Mario Dal Pra*, F. Angeli, Milano 1984.

<sup>415</sup> Ciò non significa naturalmente che la critica abbia smesso d’interrogarsi sul significato del razionalismo spinoziano: cfr. ad esempio W. BARTUSCHAT, *Baruch de Spinoza*, Beck, München 2006, pp. 54-59 e U. RENZ, *Die Erklärbarkeit von Erfahrung: Realismus und Subjektivität in Spinozas Theorie des menschlichen Geistes*, Klostermann, Frankfurt a.M. 2010, pp. 12-25 e 111-127.

<sup>416</sup> Il confronto con Spinoza contribuisce a quella riflessione sul ruolo e i limiti della ragione che costituisce uno degli assi portanti del ripensamento nietzschiano dell’illuminismo (cfr. in proposito W. STEGMAIER, *Nietzsches und Luhmanns Aufklärung der Aufklärung: Der Verzicht auf “die Vernunft”*, in R. RESCHKE (a cura di), *Nietzsche: Radikalaufklärer oder radikaler Gegenauflärer?*, cit.). Si tenga presente anche un’osservazione di Derrida: «Il termine “irrazionale” fallisce totalmente nel venire a patti con il “metodo” della genealogia [...]. Agli occhi di Nietzsche, la genealogia è un tentativo di dar conto della storia della ragione» (J. DERRIDA, *Nietzsche and the Machine*, in «Journal of Nietzsche Studies», n. 7, 1994 [trad. it di I. Pelgreffi, *Nietzsche e la macchina*, Mimesis, Milano 2010, p. 34]).

<sup>417</sup> Hans-Jürgen Gawoll parla in proposito di un “fissarsi” di Nietzsche «auf das Denkmodell einer glücksversprechenden und Glück begründenden Vernunft mit der Absicht, die Umstände ihrer Herkunft zu decouvrieren» (H.-J. GAWOLL, *Nietzsche und der Geist Spinozas*, cit., p. 51).

La ragione (*Vernunft*)! *Senza sapere*, è qualcosa di assolutamente stolto, perfino nei massimi filosofi. Come fantastica Spinoza sulla *ragione*! Un *errore fondamentale* (*Grundirrtum*) è la fede nell'armonia (*Eintracht*) e nell'assenza di lotta – ma ciò sarebbe appunto la morte! Dov'è la vita, vi è una formazione cooperativa, nella quale i soci lottano per il nutrimento, per lo spazio, dove i più deboli si piegano, vivono di meno, hanno meno discendenti: la diversità (*Verschiedenheit*) domina nelle cose più piccole, negli spermatozoi, nelle uova – l'uguaglianza (*Gleichheit*) è una grande illusione (*Wahn*). Innumerevoli esseri periscono nella lotta – alcuni rari casi si conservano. – Forse, la ragione finora ha complessivamente conservato (*erhalten*) più che distrutto (*zerstört*), con la sua pretesa (*Einbildung*) di sapere tutto, di conoscere il corpo, di “volarlo”? – La centralizzazione non è affatto così perfetta – e la *pretesa della ragione* di ESSERE questo centro è certamente il difetto (*Mangel*) più grande di questa perfezione (*Vollkommenheit*)<sup>418</sup>.

La connessione tra “*Vernunft*” e “*Eintracht*” è illustrata da Fischer nel seguente passaggio e ad esso Nietzsche sembra fare riferimento: «Gli uomini sono massimamente utili l'uno all'altro quando promuovono la concordia (*Eintracht*) e la promuovono al meglio, quando ognuno agisce solo secondo la sua ragione»<sup>419</sup>. Il riferimento alla lotta allude invece alle tesi proposte da Roux in *Der Kampf der Teile im Organismus*, un confronto con le quali è sviluppato nel proseguimento del frammento. Come ha mostrato Wolfgang Müller-Lauter, infatti, la critica ai concetti di *Centralisation* e *Gleichheit* è sviluppata a partire da tesi di Roux: l'idea di un organo centrale in grado di esercitare un potere di controllo corrisponde a un'errata concezione teleologica della totalità, mentre la differenza di forza tra le parti dell'organico rappresenta la condizione fondamentale alla lotta<sup>420</sup>.

Per quanto riguarda Spinoza, l'oggetto della critica di Nietzsche è l'idea che l'istituzione di una comunità di uomini razionali sia massimamente in accordo (almeno tendenzialmente) con l'impulso alla conservazione. È dunque il legame tra *conatus* e ragione, quello che Nietzsche mette in discussione riflettendo sui fondamenti della vita biologico-comunitaria. Quale sia il rischio in gioco è chiarito da un appunto steso poco tempo dopo: «Se tutti volessero stare al loro posto usando la “ragione”, e non volessero esprimere continuamente la forza e l'ostilità (*Feindseligkeit*) di cui hanno bisogno per *vivere* – mancherebbe la forza propulsiva (*treibende Kraft*) della totalità»<sup>421</sup>.

Durante la lettura di Fischer, Nietzsche s'interroga anche sul ruolo della conoscenza e annota una differente formulazione della tesi comunicata a Overbeck. Dopo aver ricordato come per Spinoza solo gli affetti determinino le azioni, Nietzsche aggiunge: «Per essere un motivo la conoscenza (*Erkenntniß*) dev'essere affetto (*Affekt*)»<sup>422</sup>. Poi commenta: «Io dico: essa dev'essere passione (*Leidenschaft*), per essere un motivo»<sup>423</sup>.

Nietzsche si riferisce al tema sviluppato, ad esempio, nell'aforisma *La nuova passione* (*Die neue Leidenschaft*) di *Aurora*. È interessante per noi farvi riferimento perché in esso Nietzsche dubita di quella visione ottimistica della ragione che, come abbiamo visto, è poi rimproverata a Spinoza:

<sup>418</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1881-1882*, cit., §11[132].

<sup>419</sup> K. FISCHER, *Descartes' Schule – Geulinx, Malebranche, Baruch Spinoza*, cit., p. 486 (trad. mia).

<sup>420</sup> Cfr. W. MÜLLER-LAUTER, *L'organismo come lotta interna*, cit., p. 163 e p. 171.

<sup>421</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1881-1882*, cit., §11[134].

<sup>422</sup> Ivi, §11[193]; cfr. K. FISCHER, *Descartes' Schule – Geulinx, Malebranche, Baruch Spinoza*, cit., p. 489.

<sup>423</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1881-1882*, cit., §11[193].

«Forse potrà anche darsi che l'umanità perisca per questa passione della conoscenza (*Leidenschaft der Erkenntnis*) – ma anche questo pensiero non ha alcun potere su di noi [...] – piuttosto che retroceda la conoscenza noi tutti preferiamo che l'umanità perisca!»<sup>424</sup>.

È stato talvolta suggerito che Nietzsche possa aver appreso il linguaggio dell'affettività da Spinoza<sup>425</sup>. In realtà, il termine "*Affekt*" – non inusuale in tedesco<sup>426</sup> – è già presente nel vocabolario nietzschiano e non sembra subire, nel periodo compreso tra *Aurora* e *La gaia scienza*, una "tecnicizzazione" tale da giustificare l'ipotesi di un significativo "influsso" di Spinoza su Nietzsche a tal proposito. Un discorso analogo vale per l'uso del termine "*Leidenschaft*".

In Spinoza l'uso del concetto di "affetto" è funzionale all'istituzione della distinzione tra affetti attivi e passivi, grazie ad una "neutralità" che non è consentita dal termine "passione" (privilegiato da Descartes)<sup>427</sup>. Nietzsche, concentrandosi sul ruolo della conoscenza, non sembra invece aver bisogno di una particolare distinzione terminologica tra "affetto" e "passione". In effetti, il suo confronto più approfondito con la dottrina spinoziana degli affetti sembra da collocare nel 1887 più che nel 1881<sup>428</sup>.

Alla natura della conoscenza è dedicata un'altra citazione tratta da Fischer: «"Buono è tutto quanto serve veramente alla conoscenza; cattivo invece tutto quanto la impedisce"»<sup>429</sup>. Il primato della conoscenza sembra dunque reintrodurre un criterio assoluto di distinzione tra bene e male, in contrasto con quella negazione degli stessi che incontra la simpatia di Nietzsche.

In altre trascrizioni ritroviamo l'interesse di Nietzsche per il ruolo della ragione dal particolare punto di vista della vita collettiva. Sono ad esempio presenti due corollari della proposizione 35 della quarta parte dell'*Etica*:

---

<sup>424</sup> F. NIETZSCHE, *Aurora*, cit., §429, *La nuova passione*. Sul tema cfr. M. MONTINARI, *Nietzsche lesen*, De Gruyter, Berlin-New York 1982, pp. 64-78 ("Nietzsches Philosophie als „Leidenschaft der Erkenntnis“"). Montinari ricorda, tra l'altro, come Nietzsche prenda in considerazione anche la formula "*passio nova*" (cfr. ivi, 67). Cfr. anche M. BRUSOTTI, *Conoscenza come passione: il percorso filosofico di Nietzsche tra "Aurora" e "La gaia scienza"*, in C. GENTILI, V. GERHARDT, A. VENTURELLI (a cura di), *Nietzsche, illuminismo, modernità*, Olschki, Firenze 2003 e, con particolare rimando a Spinoza, O. PONTON, *Fazer do conhecimento o mais potente dos afetos*, in A. MARTINS (a cura di), *O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche*, cit.

<sup>425</sup> «Non si può parlare di incontro con la dottrina degli affetti prima dell'incontro con Spinoza» (E. KISS, *Fare della conoscenza il più potente affetto: Baruch Spinoza come modello dello "Zarathustra" di Nietzsche*, cit., p. 133).

<sup>426</sup> «De fait, bien qu'il soit d'un usage plus technique que *Leidenschaft*, *Affekt* n'est pas rare en allemand et désigne ordinairement les phénomènes que le français nomme émotions ou passions» (Y. GALLAIS, *Spinoza et Nietzsche: le problème du statut de l'affectivité dans la modélisation de l'unité psychophysique*, cit., p. 24). Su quest'aspetto del lessico di Nietzsche cfr. anche P. WOTLING, *Affectivité et valeurs: le pathos de la distance contre le ressentiment, et le rôle des sentiments dans l'analyse nietzschéenne de la morale*, in J.-F. BALAUDÉ, P. WOTLING (a cura di), *Lectures de Nietzsche*, cit. e M. DE LAUNAY, *L'adultère de Zarathoustra*, in J.-F. MATTÉI (a cura di), *Nietzsche et le temps des nihilismes*, PUF, Paris 2005.

<sup>427</sup> Nel *Breve trattato* l'affettività appare ancora segnata dalla passività, in una prospettiva più vicina a *Les passions de l'âme* di Cartesio. La teoria degli "affetti attivi" presentata nell'*Etica* rappresenta invece la novità dell'approccio spinoziano. Su questo sviluppo cfr. C. JAQUET, *L'unité du corps et de l'esprit: affects, actions et passions chez Spinoza*, PUF, Paris 2004, pp. 53-65. Il termine "affetto" è inoltre più prossimo al vocabolario delle scienze mediche che a quello della morale (cfr. in proposito P. MACHEREY, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La troisième partie: la vie affective*, PUF, Paris 1995, p. 16; L. BOVE, *Émotions, manières d'être et nature "humaine" chez Spinoza*, in S. ROUX (a cura di), *Les émotions*, Vrin, Paris 2009, p. 106-107 e F. ZOURABICHVILI, *L'identité individuelle chez Spinoza*, in M. REVAULT D'ALLONNES, H. RIZK (a cura di), *Spinoza: puissance et ontologie*, Kimé, Paris 1994, pp. 87-89).

<sup>428</sup> Cfr. *supra*, I, 9 ("La deduzione degli affetti").

<sup>429</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1881-1882*, cit., §11[193]; cfr. K. FISCHER, *Descartes' Schule – Geulinx, Malebranche, Baruch Spinoza*, cit., p. 487.

“Gli uomini sono l'uno per l'altro della massima utilità (*am nützlichsten*), quando ciascuno cerca il proprio utile”.

“Nessun essere al mondo è così utile all'uomo, come l'uomo che vive secondo la direttiva della propria ragione (*nach der Richtschnur seiner Vernunft*), *ex ductu rationis*”<sup>430</sup>.

Nietzsche trascrive anche la sintesi che Fischer dà del gruppo di proposizioni comprese tra la 32 e la 37, sempre dal *De Servitute*:

La nostra ragione è la nostra più grande potenza (*Macht*). Di tutti i beni, essa è il solo che tutti rallegra nella stessa misura, che non è oggetto di invidia reciproca, che ciascuno desidera nell'altro e tanto più quanto più egli stesso ne ha.

Soltanto nella ragione gli uomini si trovano d'accordo (*Einig sind die Menschen nur in der Vernunft*). Essi non possono essere d'accordo più di quando vivono secondo ragione (*vernunftgemäß*). La loro potenza non è mai così grande come quando essi sono in perfetto accordo.

Noi viviamo nella condizione dell'accordo (*Übereinstimmung*) con gli altri e con noi stessi certamente in modo più potente che nella condizione della discordia (*Zwiespalts*). Le passioni dividono (*entzweien*); esse ci inducono al conflitto (*Widerstreit*) con gli altri uomini e con noi stessi, ci rendono ostili verso l'esterno e incerti verso l'interno<sup>431</sup>.

La scelta di Fischer di raggruppare queste proposizioni è ben motivata. Esse costituiscono infatti una digressione politica all'interno della quarta parte dell'*Etica*. Soggetto delle prime quattro proposizioni sono ad esempio gli *homines* e la proposizione 37 si chiude con due lunghi scoli che espongono i lineamenti della dottrina spinoziana dello Stato, esposta in forma più ampia nei trattati politici<sup>432</sup>.

Lo spazio dedicato a tali aspetti nel testo di Fischer è però piuttosto contenuto. Soltanto la critica successiva giungerà infatti a valorizzare appieno il pensiero politico spinoziano, che nel XIX secolo era ancora spesso considerato come una semplice “integrazione” all'*Etica*<sup>433</sup>. Perché Nietzsche si sofferma allora proprio su questi passaggi, dedicati al ruolo pubblico della ragione? Un indizio è fornito dal commento di Nietzsche a questi passaggi: «EGO: tutto ciò è PREGIUDIZIO. Una ragione (*Vernunft*) di questo tipo non *esiste* affatto, e *senza lotta* (*Kampf*) e passione (*Leidenschaft*) tutto diventa *debole*, l'uomo e la società»<sup>434</sup>.

Nietzsche contesta dunque alla ragione la capacità di svolgere un ruolo pacificatore all'interno della società o, quantomeno, nega che tale pacificazione possa essere desiderabile all'interno di una società vitale. Il tema della lotta come condizione della salute di un popolo è profondamente radicato nel pensiero di Nietzsche; si pensi ad esempio alla *Vorrede* sull'*Agone omerico* del 1872, dove alla domanda: «Ma che cosa si trova *dietro* il mondo omerico, quale è il grembo natale di tutto ciò che

---

<sup>430</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1881-1882*, cit., §11[193]; cfr. K. FISCHER, *Descartes' Schule – Geulinx, Malebranche, Baruch Spinoza*, cit., p. 486.

<sup>431</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1881-1882*, cit., §11[193]; cfr. K. FISCHER, *Descartes' Schule – Geulinx, Malebranche, Baruch Spinoza*, cit., p. 486.

<sup>432</sup> Cfr. in proposito M. WALTHER, *Grundzüge der politischen Philosophie Spinozas (4p37s2)*, in M. HAMPE e R. SCHNEPF (a cura di), *Baruch de Spinoza: Ethik*, Akademie, Berlin 2006.

<sup>433</sup> È possibile osservare il fenomeno, ad esempio, in Schopenhauer (cfr. B. ROUSSET, *L'image schopenhauerienne du spinozisme: causa sive ratio cur*, in A. TOSEL, P.-F. MOREAU e J. SALEM (a cura di), *Spinoza au XIXe siècle*, cit., p. 182).

<sup>434</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1881-1882*, cit., §11[193].

è greco?»<sup>435</sup>, Nietzsche risponde: «In questa atmosfera soffocante la lotta (*Kampf*) si presenta come salute e salvezza, e la crudeltà della vittoria è il culmine della gioia di vivere»<sup>436</sup>. Tuttavia il riferimento diretto di Nietzsche in questo caso è di nuovo il mondo della biologia e in particolare le tesi di Roux, la cui figura si intreccia nuovamente con quella di Spinoza.

È interessante notare come tale “incontro” sia tra i fattori che stimolano Nietzsche a sviluppare una riflessione sui fondamenti naturali della dimensione socio-politica, presente anche in altri appunti di questo periodo<sup>437</sup>. Si osservi ad esempio il lessico del seguente frammento, in cui è possibile ritrovare i temi dell’uguaglianza, dell’utilità, dell’armonia:

Finora è stata la *manca* di un egoismo sottile, pianificato, ricco di idee, che in complesso ha mantenuto gli uomini a un grado così basso! L’*uguaglianza* (*Gleichheit*) passa come qualcosa di vincolante e di desiderabile! Fa capolino un falso concetto di armonia (*Eintracht*) e di pace, come la condizione *più utile* (*als dem nützlichsten Zustande*). In verità, per ottenere qualcosa di buono, occorre dappertutto un forte *antagonismo*: nel matrimonio, nell’amicizia, nello Stato, nella confederazione di Stati, nella corporazione, nelle associazioni di studiosi, nella religione. L’opposizione è la forma della *forza* – in pace come in guerra, conseguentemente debbono esistere forze diverse e non uguali, altrimenti queste ultime si manterrebbero in equilibrio!<sup>438</sup>

Anche in riferimento a questa linea di confronto “politica” con Spinoza, è possibile indagare la genesi di alcuni aspetti di essa negli appunti che precedono la lettura di Fischer. Per quanto riguarda la critica all’idea di “utilità”, ad esempio, Nietzsche scrive, già in polemica con Spencer:

Noi non conosciamo: a) i motivi dell’azione; b) l’azione che compiano; c) non sappiamo che cosa ne risulti. [...] Utile (*Nützlich*), dannoso (*verderblich*) – non è un “in sé”; gli ideali sono invenzioni in base a una più o meno scarsa conoscenza dell’uomo<sup>439</sup>.

All’elaborazione di tale critica contribuiscono anche le letture di Nietzsche nell’ambito delle scienze naturali:

NB. “Il processo chimico è costantemente maggiore dell’effetto utile (*Nutzeffekt*)” (Mayer). [...] A proposito della prodigalità (*Verschwendung*) della natura! Poi il calore del sole in Proctor! Lo Stato in rapporto alla sua utilità! Il grande spirito! Il nostro lavoro intellettuale in rapporto all’utile che ne traggono gli istinti! Dunque non una falsa “utilità (*Nützlichkeit*) come norma”! La dissipazione (*Verschwendung*) non è in assoluto motivo di biasimo (*Tadel*): forse è *necessaria*. In ciò rientra anche la *violenza degli istinti*<sup>440</sup>.

Nietzsche, inoltre, sembra aver già individuato un modello concreto di quella “decadenza” sociale che sarà poi attribuita anche allo Stato spinoziano: la Cina. Una curiosa serie di annotazioni

---

<sup>435</sup> F. NIETZSCHE, *La filosofia nell’epoca tragica dei greci e scritti 1870-1873*, cit., p. 246 (traduzione modificata).

<sup>436</sup> Ivi, p. 247.

<sup>437</sup> Maria Cristina Fornari ha notato, con particolare riferimento alla lettura di Spencer e di altri autori anglosassoni, come già a partire dalla periodo successivo a *Il viandante e la sua ombra* Nietzsche sia «mosso da una curiosità innegabilmente sociologica» (M.C. FORNARI, *La morale evolutiva del gregge*, cit., p. 125). Sugli interessi e i riferimenti “politici” di Nietzsche in questo periodo cfr. H. OTTMANN, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, cit., pp. 130-137 (“Antibürgerliches, speziell Anti-Utilitaristisches und Anti-Sozialdarwinistisches: Nietzsche gegen Bentham, Spencer, J. St. Mill”); cfr. anche H. SIEMENS, *Nietzsche contra Liberalism on Freedom*, in K. ANSELL-PEARSON (a cura di), *A companion to Nietzsche*, Blackwell, Oxford 2006.

<sup>438</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1881-1882*, cit., §11[303].

<sup>439</sup> Ivi, §11[37].

<sup>440</sup> Ivi, §11[24]. Il riferimento di Nietzsche è a J.R. MAYER, *Mechanik der Wärme*, cit. e a R.A. PROCTOR, *Unser Standpunkt im Weltall*, trad. di W. Schur, Henninger, Heilbronn 1877, BN.



del quaderno M III 1 è appunto dedicata alla riflessione su quella che in *La gaia scienza* Nietzsche chiamerà “beatitudine” cinese<sup>441</sup>. Ad esempio:

Gli *anticipatori*. – Io dubito che quell'uomo *durevole* (*Dauermensch*), che il finalismo della selezione della specie alla fine produrrà, sia qualcosa di molto più elevato di un *Cinese*. Tra le combinazioni (*Würfen*), molte sono quelle *inutili* e, riguardo a quel fine della specie, periture (*vergängliche*) e *inefficaci* (*wirkungslose*) – ma *superiori*: a questo vogliamo fare attenzione!<sup>442</sup>

Tornando al confronto di Nietzsche con il concetto spinoziano di ragione, sembra possibile individuare un altro filone di ricerca, oltre a quello “politico”. Il breve “commento” alle citazioni da Fischer non pone solo la questione della “lotta”, ma chiama in causa anche il tema della “passione”. Se la linea “politica” si gioca sull’incontro Spinoza-Roux, la relazione tra ragione e passioni rappresenta invece una problematica interna alla figura di Spinoza.

#### LA CRITICA DELLA CONOSCENZA PURA IN LA GAIA SCIENZA

Nietzsche esprime, in apertura delle trascrizioni da Fischer, la necessità per la conoscenza di farsi passione, per essere efficace, individuando un’assonanza con Spinoza. Successivamente, però, i passi dell’*Etica* sembrano interpretati nell’ottica di una separazione tra ragione e passione – in chiave “cartesiana”, per così dire<sup>443</sup>. Il “commento” conclude infine invocando un “tipo” differente di ragione, una ragione non astratta, che sembra possibile identificare in una ragione passionale. Nietzsche affronta a suo modo un nodo centrale dello spinozismo: com’è possibile pensare il ruolo della ragione all’interno di un contesto dominato dal condizionamento affettivo?

Il problema è quello che Kuno Fischer descrive nei termini di un contrasto tra razionalismo e naturalismo. Se non è certamente imputabile a Fischer una cattiva presentazione della questione, è tuttavia inadeguata all’altezza del pensiero di Spinoza la “soluzione” da lui proposta. È infatti proprio la separazione tra le due componenti (che riflette poi la separazione tra ontologia e politica) a rendere l’una astratta, l’altra affetta da “cattivo” fatalismo. Non è scorretto affermare che tale impostazione (che non è propria del solo Fischer, ma esprime un tratto comune nella ricerca spinoziana dell’epoca) contribuisca a formare alcuni dei tratti più marcatamente “intellettualistici” dello Spinoza di Nietzsche.

<sup>441</sup> F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, cit., §24, *Insoddisfazioni diverse*.

<sup>442</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1881-1882*, cit., §11[44]. Le fonti di Nietzsche sulla società cinese (in particolare nella primavera del 1881) sono ancora incerte; cfr. in proposito T.H. BROBJER, *Nietzsche's Reading about China and Japan*, in «Nietzsche-Studien», n. 34, 2005, pp. 329-336.

<sup>443</sup> L’aggettivo allude al confronto di Spinoza con Descartes nella *Prefazione* del *De affectibus*. «So bene che il celeberrimo Cartesio, pur credendo anche lui che la mente abbia un potere assoluto sulle proprie azioni, si è tuttavia impegnato a spiegare gli affetti umani mediante le loro cause prime e, al tempo stesso, a indicare la via per la quale la mente può acquisire un dominio assoluto sugli affetti; ma, almeno a mio parere, non ha mostrato altro che l’acume del suo grande ingegno» (B. SPINOZA, *Opere*, cit., pp. 895-896). In proposito va segnalato il fraintendimento in cui è caduto Schopenhauer su questo punto: «Il fatto che nell’uomo la facoltà di deliberazione dipende dalla facoltà del pensiero astratto, e quindi anche da quella del giudizio e del ragionamento, sembra essere stato il motivo che indusse Cartesio e Spinoza a identificare le decisioni della volontà con la facoltà di affermare e di negare in cui consiste il giudizio» (A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., p. 424; cfr. ID., *Die Welt als Wille und Vorstellung I*, cit., p. 352; cfr. anche ivi p. 345).

Non è inoltre causale che Nietzsche critichi il nodo ragione-bene-utile richiamandosi al *De servitute*. In esso, infatti, Spinoza s'impegna ad elaborare un modello di perfezione umana consapevolmente astratto e basato su un iniziale "come se": l'argomentazione procede come se gli uomini sapessero con certezza ciò che è loro utile<sup>444</sup>. La quarta parte dell'*Etica* è dunque consapevolmente "viziata", in alcuni passaggi, da prescrittivismismo morale e utopismo politico, perché Spinoza procede ad elaborare una filosofia del bene che non è che una comprensione inadeguata della filosofia vera (nella quale bene e male non sono nulla di reale)<sup>445</sup>. Nietzsche non tiene conto di questa "avvertenza" ed alcune proposizioni gli appaiono perciò "fantasiose". Ma la filosofia di Spinoza non è una filosofia del bene, né una filosofia della pace, se con il termine intendiamo l'assenza di guerra<sup>446</sup>.

Echi della questione emergono in *La gaia scienza*, dove Nietzsche dubita più volte della "purezza" della ragione:

Si è promossa la scienza (*Wissenschaft*) negli ultimi secoli, sia perché si sperava con essa e per essa di poter comprendere nel miglior modo la bontà e la sapienza divina – tema principale, questo, nell'anima dei grandi Inglesi (come Newton) –, sia perché si credeva nell'assoluta utilità della conoscenza, specialmente all'intima unità di morale, sapere e felicità – tema principale nell'anima dei grandi Francesi (come Voltaire) –, sia perché si riteneva di possedere e di amare nella scienza qualcosa di disinteressato (*Selbstloses*), di pacifico, di autosufficiente, di veramente innocente (*Unschuldiges*) cui i cattivi istinti (*die bösen Triebe*) degli uomini sarebbero del tutto estranei – tema principale nell'anima di Spinoza che si sentiva divino (*göttlich*), in quanto uomo della conoscenza (*Erkennender*) –: dunque sulla premessa di tre errori<sup>447</sup>.

Ritroviamo dunque l'opposizione di conoscenza e istinti (connotati tra l'altro negativamente in termini morali), cui si aggiunge quella tra scienza e "disinteresse". A quale specifico aspetto Nietzsche faccia riferimento è chiarito dall'aforisma *Che cosa significa conoscere*, che si presenta come un "commento" a una citazione spinoziana:

*Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere!* dice Spinoza, con quella semplicità e sublimità che è nel suo carattere. Ciò nondimeno: che cos'è in ultima analisi questo *intelligere* se non la forma in cui appunto ci diventano a un tratto avvertibili questi tre fatti? Un risultato dei tre diversi e tra loro contraddittori impulsi a voler schernire, compassionare, esecrare (*sich widerstrebenden Trieben des Verlachen-, Beklagen-, Verwünschen-wollens*)? Prima che sia possibile un conoscere, ognuno di questi impulsi deve avere già espresso il proprio unilaterale punto di vista (*einseitige Ansicht*) sulla cosa o sul fatto: in seguito nasce il conflitto tra queste unilaterali (*Kampf dieser Einseitigkeiten*), e a partire da esso talora un termine medio, una pacificazione, un salvar le ragioni di tutte e tre le parti, una specie di giustizia e di accordo (*Vertrag*): in virtù, infatti, della giustizia e dell'accordo, tutti questi impulsi possono sostenersi nell'esistenza e darsi reciprocamente ragione. Noi, che siamo consapevoli delle ultime scene di conciliazione (*Versöhnungsscenen*) e della liquidazione finale (*Schluss-Abrechnungen*) di questo lungo processo, riteniamo perciò che *intelligere* sia qualcosa di conciliante, di giusto, di buono, qualcosa di

<sup>444</sup> Cfr. B. SPINOZA, *Opere*, cit., pp. 971-974 (*De servitute, praef.*).

<sup>445</sup> Cfr. in proposito W. BARTUSCHAT, *Die Theorie des Guten im 4. Teil der "Ethik"*, in M. HAMPE e R. SCHNEPF (a cura di), *Baruch de Spinoza: Ethik*, Akademie, Berlin 2006; cfr. anche C. LAZZERI, *Spinoza: le bien, l'utile et la raison*, in ID. (a cura di), *Spinoza: puissance et impuissance de la raison*, PUF, Paris 1999.

<sup>446</sup> «Parodiant Clausewitz, je dirais que, selon Spinoza, la paix est la continuation de la guerre par d'autres moyens» (A. BILLECOQ, *Spinoza: questions politiques. Quatre études sur l'actualité du "Traité politique"*, L'Harmattan, Paris 2009, p. 79). Cfr. anche *infra*, III, 6 ("La pace totale").

<sup>447</sup> F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, cit., §37, *Sulla premessa di tre errori. Vorstufe*. «[...] meinte (etwas Gleichgültiges für die Masse der Menschen) etwas, [...]» (KSA 14, p. 243).

essenzialmente contrapposto agli impulsi: mentre esso è soltanto *un certo rapporto degli impulsi tra di loro*. Per un lunghissimo tratto di tempo, si è considerato il pensiero consapevole (*Bewusstes Denken*) come il pensiero in generale: soltanto oggi, ci balugina la verità che la maggior parte del nostro produrre spirituale si svolge senza che ne siamo coscienti, senza che lo avvertiamo; penso tuttavia che questi impulsi, qui in lotta l'uno con l'altro, sapranno benissimo farsi sentire *tra loro* e procurarsi vicendevolmente del male: quel forte improvviso sfinimento (*Erschöpfung*), da cui sono afflitti tutti i pensatori, potrebbe avere qui la sua origine (è lo sfinimento del campo di battaglia (*Schlachtfelde*)). Sì, forse esiste nelle lotte interiori parecchio *eroismo* nascosto, ma non certo qualcosa di divino (*Göttliches*), che riposa eternamente in sé (*Ewig-in-sich-Ruhendes*), come pensava Spinoza. Il pensiero *consapevole*, e particolarmente quello del filosofo, è il più svingorito (*unkräftigste*) e perciò stesso anche il relativamente più temperato e più quieto modo del pensiero: e proprio così il filosofo può essere indotto in errore, con la maggior facilità, sulla natura del conoscere<sup>448</sup>.

Una *Vorstufe* mostra forse ancor più chiaramente il tema in gioco. Dopo aver affermato che i tre impulsi devono diventare "organi della conoscenza", Nietzsche scrive: «Jedem [impulso] muß einmal der Intellekt ganz zu Gebote gestanden haben! Ego contra Spinozam»<sup>449</sup>.

Si esprime qui uno dei fondamenti della gnoseologia nietzschiana: la valutazione non segue la conoscenza. Ogni rappresentazione implica, immediatamente, un valore ed è dal conflitto inavvertito degli impulsi rappresentativi che prende origine anche la conoscenza razionale che, dunque, è tutt'altro che pura o slegata dalla dimensione degli appetiti umani.

È possibile ricostruire la genesi dell'argomentazione all'interno del quaderno M III 1. Per un certo periodo Nietzsche lavora all'elaborazione di una "filosofia dell'indifferenza" da contrapporre a quella superstizione dell'"ego" di cui ci siamo già occupati in merito alla questione dell'autoconservazione<sup>450</sup>. Tale progetto si declina anche in relazione al problema della conoscenza:

Voler conoscere le cose come sono – questa soltanto è la *buona* inclinazione (*Hang*); non stare a guardare gli altri e vedere con occhi altrui – ciò vorrebbe dire un mero *spostamento* (*Ortswechsel*) della visuale egoistica! [...] Più indifferenza (*Gleichgültigkeit*)! E per giunta esercizio, vedere con occhi altrui: esercitarsi a vedere senza riferirsi agli uomini, dunque *concretamente* (*sachlich*)! Curare l'umana mania di grandezza! [...] L'egoismo estremo *non* ha il suo opposto nell'amore per gli altri!! Bensì nella visione neutrale, concreta! *La passione per il "vero"*, a dispetto di tutti i riguardi personali, di tutte le cose "gradevoli" e sgradevoli, è la più alta – perciò, finora, la più rara!<sup>451</sup>

In un'appunto di poco successivo, Nietzsche rivede in parte la propria posizione e, in particolare, lo statuto di tale "oggettività":

Compito: *vedere* le cose *come sono*! *Mezzo*: riuscire a vederle con cento occhi, di *molte* persone! Era una via sbagliata, quella di sottolineare l'elemento impersonale e di definire morale il vedere con l'occhio del prossimo. [...] L'elemento "impersonale" non è altro che l'elemento personale *indebolito* (*das „Unpersönliche“ ist nur das geschwächt-Persönliche*), la fiacchezza – qua e là può anche essere utile, dove appunto sia opportuno allontanare dall'occhio la torpidità della passione. I rami della conoscenza ove sono utili (*nützlich*) personalità DEBOLI (*schwache*) sono quelli *meglio* coltivati (matematica, ecc.)<sup>452</sup>.

<sup>448</sup> Ivi, §333, *Che cosa significa conoscere. Reinschrift*: «Gerechtigkeit: in summa eben jenes intelligere! Warum ließ er den Gegensatz des detestari fort? Das Amare?» (KSA 14, p. 270).

<sup>449</sup> *Ibid.*

<sup>450</sup> Sul tema cfr. M. BRUSOTTI, *Die Leidenschaft der Erkenntnis*, cit., pp. 312-328 ("Philosophie der Gleichgültigkeit").

<sup>451</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1881-1882*, cit., §11[10].

<sup>452</sup> Ivi, §11[65].

Il riferimento alla matematica lascia intuire con che spirito Nietzsche debba aver accolto, di lì a poco, il metodo geometrico spinoziano. Tuttavia il primo obiettivo critico di Nietzsche sul tema della “neutralità” conoscitiva non è Spinoza, bensì Spencer:

Non possiamo fare a meno né del male né delle passioni – l'*adattamento* (*Anpassung*) completo di tutti a tutto e di ognuno in se stesso (come in Spencer) è un errore, sarebbe la massima restrizione (*Verkümmerung*). – L'animale rapace più bello, fisicamente più forte (*schönste leiblich mächtigste Raubthier*), possiede gli affetti più vigorosi (*stärksten Affekte*). [...] Perfino per conoscere ho bisogno di tutti i miei istinti (*Triebe*), quelli buoni come quelli cattivi, e mi troverei ben presto alla fine, se verso le cose non volessi essere ostile, diffidente, crudele, maligno, vendicativo, dissimulatore di me stesso, ecc.<sup>453</sup>

Alla luce di questo frammento, è possibile leggere nella cartolina ad Overbeck anche un'interpretazione di Spinoza in chiave anti-spenceriana di cui sono parte la rivalutazione del male e delle passioni. Tale lettura è abbandonata in *La gaia scienza*, dove proprio Spinoza è chiamato in causa quale simbolo della scienza come operazione disinteressata. Altre due annotazioni completano lo “sfondo” su cui si innesta tale critica:

La “scienza” che si presume per amore della verità in se stessa (*Liebe zur Wahrheit um ihrer selbst willen*)! Mentre si presume che la “volontà” taccia! In verità sono attivi *tutti i nostri istinti* (*Triebe*), ma in un ordinamento e adattamento particolare, per così dire statale, l'uno rispetto all'altro. [...] È come sparare con molte, molte armi, su di una sola selvaggina; un giuoco di dadi in grande stile, spesso giocato non da una persona ma da molte, da generazioni intere. [...] Quanti più individui uno ha dentro sé, tanto più avrà, lui solo, la prospettiva di trovare una verità – allora la lotta è *dentro* di lui<sup>454</sup>.

Per la scienza ho bisogno di *tutta* la mia bile (*Galle*). –<sup>455</sup>

Poco dopo aver letto Spinoza, nel famoso appunto redatto nei primi d'agosto a Sils-Maria – «*a 6000 piedi al disopra del mare e molto più in alto di tutte le cose umane*» – in cui compare l'intuizione del “ritorno dell'identico”, Nietzsche tenta di dare una sintesi della filosofia dell'indifferenza come “esperimento” conoscitivo:

La nostra aspirazione (*Streben*) di serietà, tuttavia, è: intendere tutto come in divenire, negarci in quanto individui, guardare nel mondo con *quanti più* occhi è possibile, *vivere* negli istinti (*Trieben*) e nelle occupazioni PER farsi così gli occhi, abbandonarsi *di tanto in tanto* alla vita per poi riposare di tanto in tanto su di essa con l'occhio; *conservare* (*unterhalten*) gli istinti come fondamento di ogni conoscenza, ma sapere dove essi diventano avversari della conoscenza; insomma, STARE A VEDERE (*abwarten*) in che misura il *sapere* e la *verità* possono ASSIMILARSI (*sich einverleiben*) – e fino a che punto subentra una trasformazione (*Umwandlung*) dell'uomo, quando egli finalmente vive soltanto *per conoscere*. – Questa è la coerenza della passione della conoscenza (*Consequenz von der Leidenschaft der Erkenntniß*): *perché esista non vi è altro mezzo* se non quello di conservare anche le sorgenti e le forze (*Mächte*) della conoscenza, gli errori e le passioni, dalla cui *lotta* essa trae la sua forza di conservazione (*erhaltende Kraft*). [...] Se non vogliamo esserne sconvolti, la nostra compassione non dev'essere troppo grande. Bisogna che l'indifferenza (*Gleichgültigkeit*), insieme al piacere della contemplazione, abbia profondamente operato dentro di noi<sup>456</sup>.

Sulla base di questa ricostruzione della genesi dell'aforisma *Che cosa significa conoscere* è possibile avanzare due considerazioni. Anzitutto, è possibile osservare come, anche in questo caso, il

---

<sup>453</sup> Ivi, §11[73].

<sup>454</sup> Ivi, §11[119].

<sup>455</sup> Ivi, §11[120].

<sup>456</sup> Ivi, §11[141].

confronto con il pensiero spinoziano s'inserisca all'interno di un nodo problematico con un nucleo teorico già costituito. Per tale ragione è possibile per Nietzsche affrontarlo, sempre in *La gaia scienza*, anche senza fare riferimento a Spinoza:

“Oh, questa mia cupidigia (*Habsucht!*)! In quest'anima non dimora alcun disinteresse (*Selbstlosigkeit*), ma, piuttosto, un sé bramoso di tutto, che vorrebbe vedere attraverso molti individui come attraverso i suoi stessi occhi e mercé loro vorrebbe afferrare come con le sue stesse mani [...]”. – Chi non conosce per esperienza questo sospiro, non sa nemmeno la passione dell'uomo della conoscenza (*Leidenschaft des Erkennenden*)<sup>457</sup>.

In secondo luogo, è possibile osservare come negli appunti preparatori Nietzsche si mostri restio a negare completamente il valore metodologico dell'“indifferenza”, che sembra piuttosto mantenere un'utilità formativa<sup>458</sup>. La critica a Spinoza è dunque meno “semplice” di quanto possa apparire a una prima lettura. Ma il filosofo olandese come diventa per Nietzsche il campione dell'obiettività conoscitiva?

Per comprenderlo è necessario approfondire la provenienza della formula latina utilizzata da Nietzsche in apertura dell'aforisma *Che cosa significa conoscere*. Montinari la presenta, nelle note alla *Studienausgabe*, come una citazione non letterale dalla prefazione alla terza parte dell'*Etica*; l'indicazione è tuttavia imprecisa<sup>459</sup>. Essa proviene infatti dal primo capitolo del *Trattato politico* ed è nota a Nietzsche tramite il testo di Fischer.

L'esposizione del passo di Spinoza data da Fischer aiuta a comprendere meglio la genesi della critica nietzschiana. Esso, nella sua interezza, recita così:

Per indagare gli oggetti di questa scienza [la politica] con la stessa libertà d'animo che di solito utilizziamo nelle matematiche, ho curato attentamente di non deridere, né compiangere, né tanto meno detestare le azioni umane, ma di comprenderle (*humanas actiones non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere*)<sup>460</sup>.

Discutendo della negazione della finalità, Fischer riporta l'ultima parte della frase in traduzione tedesca, compreso il riferimento della triplice negazione alle “azioni umane”: «Le azioni degli uomini non vanno compiante né derise né detestate, bensì comprese (*weder beklagen noch belachen noch verabscheuen, sondern begreifen*)»<sup>461</sup>. Dal contesto è inoltre chiaro che si tratta di applicare il metodo matematico all'uomo (Fischer rimanda ad esempio molto opportunamente alla III parte dell'*Etica*)<sup>462</sup>. La formulazione latina citata da Nietzsche si trova però un paio di pagine più avanti, isolata da tale contesto:

---

<sup>457</sup> F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, §249, *Il sospiro dell'uomo della conoscenza*.

<sup>458</sup> L'esercizio dell'indifferenza sembra essere parte di quell'assimilazione “umana” della teoria dell'eterno ritorno che Nietzsche in seguito non sembra più ritenere possibile, affermando la necessità di una (difficile) transizione “sovrumana” (cfr. in proposito M. BRUSOTTI, *L'eterno ritorno dell'identico in “Così parlò Zarathustra”*, in A. DI CHIARA (a cura di), *Friedrich Nietzsche 1900-2000: Atti del convegno internazionale di filosofia, Rapallo 14-16 settembre 2000*, Il melangolo, Genova 2001).

<sup>459</sup> Cfr. KSA 14, p. 270.

<sup>460</sup> B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 1108 (*Trattato politico*, I, 4).

<sup>461</sup> K. FISCHER, *Descartes' Schule – Geulinx, Malebranche, Baruch Spinoza*, cit., p. 235.

<sup>462</sup> Cfr. *Ibid.*

Tutto questo modo di pensare [la critica alla teleologia] non vogliamo per ora né giudicarlo né valutarlo, bensì semplicemente spiegarlo. Ci comportiamo nei confronti della dottrina di Spinoza esattamente nello stesso modo in cui Spinoza stesso si comporta nei confronti delle cose: *non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere!*<sup>463</sup>

Al termine della trattazione della critica spinoziana alla finalità, dunque, Fischer lascia intendere di non condividerla, ma di averla tuttavia esposta in maniera “scientificamente” neutra. A tal proposito chiama in causa il “motto” di Spinoza, facendo però cadere sia il riferimento alle “azioni umane”, sia quello allo studio dell’uomo con metodo matematico. In tal modo viene però a cadere l’elemento propriamente polemico dell’affermazione spinoziana, che non mira a fondare una gnoseologia “pura”, bensì si declina in ambito etico-politico. Essa riprende infatti l’esordio del *Trattato politico*:

I filosofi concepiscono gli affetti, fonte dei nostri tormenti, come vizi nei quali l’uomo cade per sua colpa: sono soliti perciò deriderli (*ridere*), compiangersi (*flere*), biasimarli (*carpere*) o (quelli che vogliono sembrare più santi) averli in abominio (*detestari*). Credono di svolgere un servizio divino e di attingere il culmine della sapienza quando sanno celebrare, in modi molteplici, una natura umana che non esiste in nessun luogo e combattere a parole quella che esiste realmente<sup>464</sup>.

Nel contesto del *Trattato politico* il passo ha dunque una forte connotazione antimetafisica, non lontana da analoghe istanze nietzschiane. Ad esempio, la già ricordata “estensione” del metodo cartesiano all’uomo invocata nell’*Anticristo* non appare distante dal rifiuto spinoziano di «concepire l’uomo nella natura come un impero in un impero»<sup>465</sup>.

Senza voler attribuire a Fischer la responsabilità della chiave di lettura del passo di Spinoza proposta da Nietzsche, si può però notare come la decontestualizzazione di esso, diminuendone la valenza extramurale, si presta maggiormente a sollecitare la critica “anti-obiettivistica” sviluppata nell’*aforisma Che cosa significa conoscere*.

Anche un’altra componente della “ragione” spinoziana sembra comparire brevemente in *La gaia scienza*: Nietzsche fa riferimento al tratto “divino” della conoscenza, collegato anche al concetto di eternità. Il tema della ragione sembra collegarsi a quello dell’ascetismo come tentativo di negare la transitorietà. Potrebbe dunque contenere un riferimento implicito a Spinoza anche il seguente aforisma: «*Sub specie aeterni*. A: “Ti allontani sempre più in fretta dai viventi, presto ti depenneranno dalle loro liste!”. B: “È l’unico mezzo per partecipare al privilegio dei morti”. A: “A quale privilegio?”. B: “Quello di non morire più”»<sup>466</sup>.

---

<sup>463</sup> Ivi, p. 237 (trad. mia). Il punto esclamativo è un’aggiunta di Fischer, ripresa da Nietzsche.

<sup>464</sup> B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 1107 (*Trattato politico*, I, 1).

<sup>465</sup> Ivi, p. 895 (*De affectibus, praef.*). La famosa espressione è ripresa anche ivi, p. 1112 (*Trattato politico*, II, 6). Remedios Ávila Crespo ha portato l’attenzione sulla critica alle concezioni che riconoscono una posizione privilegiata dell’uomo nella natura come tratto comune ai due autori: «En ese sentido resultan extrañamente coincidentes el recurso spinoziano a la matemática (exactamente, a la geometría) y a la voluntad nietzschiana de situarse en una perspectiva “extramoral”» (R. ÁVILA CRESPO, *Finalidad, deseo y virtud: Spinoza y Nietzsche*, in «Logos», n. 20, 1985, pp. 21-46, p. 23, n. 6).

<sup>466</sup> F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, §262, *Sub specie aeterni*. Va detto però che la formula “sub specie” compare negli scritti di Nietzsche anche indipendentemente da Spinoza.

Il nesso utilità-conoscenza torna anche in un appunto del 1883, tratto dalla descrizione dell'“intellettualismo” di Spinoza data da Von Hartmann: «Secondo Spinoza: “In quanto usa la ragione (*Vernunft*), l'uomo considera UTILE (*nützlich*) solo *ciò che porta alla conoscenza (Erkennen)*”»<sup>467</sup>.

L'anno successivo il frammento *Sull'ipocrisia dei filosofi* aggiunge qualche elemento ulteriore:

I Greci: nascondono il loro affetto agonale (*agonalen Affekt*), si drappeggiano come “i più felici” (*Glücklichste*) per la virtù (*Tugend*), e come i più virtuosi (ipocrisia duplice). (Socrate vittorioso come il brutto plebeo tra i belli e i nobili, il parlatore volgare in una città di oratori, il vincitore (*Besieger*) dei suoi affetti, l'uomo intelligente comune con il “perché?” tra la nobiltà di sangue – nasconde il suo pessimismo). I bramani, in fondo, vogliono la redenzione dai sentimenti di un'esistenza stanca, fiacca, uggiosa. Leibniz, Kant, Hegel, Schopenhauer, la loro doppia natura tedesca. Spinoza e l'affetto vendicativo (*rachsüchtige Affekt*), l'ipocrisia (*Heuchelei*) del superamento (*Überwindung*) degli affetti. L'ipocrisia della “scienza pura” (*reinen Wissenschaft*), la “conoscenza per la conoscenza (*Erkenntniß um der Erkenntniß willen*)”<sup>468</sup>.

Nietzsche esplicita dunque un altro gioco di maschere, che era rimasto sinora tacitamente sullo sfondo: è Socrate il modello di quell'intellettualismo etico che Nietzsche ravvisa in Spinoza. Dalla drammatica apparizione del filosofo greco nel dodicesimo paragrafo della *Nascita della tragedia* all'«equazione socratica ragione = virtù = felicità»<sup>469</sup> del *Crepuscolo degli idoli*, riuscire a vedere il “socratismo” come problema rappresenta una delle grandi scoperte di Nietzsche, che circoscrive il suo cammino teorico e fa da sfondo anche al confronto con Spinoza.

Se finora la critica della ragione spinoziana era stata condotta soprattutto con il lessico della biologia, ora Nietzsche procede con un altro dei suoi registri fondamentali, quello della greicità. Si tratta di due sguardi complementari sullo stesso fenomeno, uniti tra loro dalla nozione di “affetto”. Quel conflitto pulsionale che per Nietzsche costituisce il retroscena della ragione, è qui presentato come quell'istinto agonale che rappresenta uno dei tratti fondamentali della greicità descritta da Nietzsche<sup>470</sup>. Socrate appare quindi come colui che nega tale dinamica, istituendo la menzogna della pura ragione e la serenità di Spinoza, questo “Socrate moderno”, appare a Nietzsche non meno fittizia<sup>471</sup>.

Negli appunti del periodo antecedente *Al di là del bene e del male* ritroviamo quest'ordine di considerazioni:

La felicità e contentezza di sé (*Selbstzufriedenheit*) del *lazzarone*, o la “beatitudine” (“*Seligkeit*”) delle “anime belle” e dei corpi tisiici e dei pietisti e fratelli moravi non dimostrano niente quanto alla *gerarchia*

<sup>467</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1882-1884*, §7[31]; cfr. E. VON HARTMANN, *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins*, cit., p. 12.

<sup>468</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1884*, cit., §26[285].

<sup>469</sup> Cfr. F. NIETZSCHE, *Crepuscolo degli idoli*, cit., *Il problema Socrate*, §4.

<sup>470</sup> Sul tema cfr. R. FABBRICHESI, *Agone nietzscheano*, in ID. (a cura di), *Ermeneutica e greicità*, ETS, Pisa 2009.

<sup>471</sup> L'intellettualismo è naturalmente solo un aspetto del complesso rapporto di Nietzsche con Socrate, sul quale cfr. K. PESTALOZZI, *Nietzsches Agon mit Sokrates*, in ID. (a cura di), *Der fragende Sokrates*, Teubner, Stuttgart-Leipzig 1999 [trad. it. di M.A. Colluto e B. Zavatta, *L'agone di Nietzsche con Socrate*, in E. LOJACONO (a cura di), *Socrate in occidente*, Le Monnier, Firenze 2004], G. CAMPIONI, *Il Socrate “monstrum” di Friedrich Nietzsche* in E. LOJACONO (a cura di), *Socrate in occidente*, cit., M. SCANDELLA, *Nietzsche e l'incorporazione delle coscienze*, cit., pp. 40-49 (“Socrate e l'istinto”).

(*Rangordnung*) degli uomini. Si dovrebbe, da grandi educatori (*Erzieher*), cacciare nell'infelicità a frustate, inesorabilmente, una razza di tali "uomini beati": c'è subito il pericolo del rimpicciolimento (*Gefahr der Verkleinerung*), dell'adagiarsi. *Contro* la felicità di Spinoza o di Epicuro, e contro ogni adagiarsi (*Ausruhen*) negli atteggiamenti contemplativi. E se la virtù fosse un mezzo per giungere a una tale felicità, ebbene, allora *bisognerebbe dominare anche la virtù*<sup>472</sup>.

L'atteggiamento di Spinoza è dunque criticato da un punto di vista gerarchico, ossia in quanto scarsamente vitale, depotenziante. Esso non solo non combatte, ma addirittura rafforza quello che per Nietzsche è uno dei dati più preoccupati della storia dell'umanità: la tendenza della "misura media" al ribasso<sup>473</sup>. La collocazione di tale frammento è inoltre particolarmente significativa. Recita infatti l'appunto successivo:

Come sorgono la sfera prospettivistica e l'errore? In quanto, mediante un essere organico, non un essere, *ma la lotta (Kampf) stessa vuole conservarsi (erhalten), vuole crescere (wachsen) e vuole essere consapevole di sé*. Ciò che noi chiamiamo "coscienza" e "spirito" è solo un mezzo e strumento (*Werkzeug*), con cui non un soggetto, *ma una lotta vuole conservarsi*<sup>474</sup>.

Nietzsche torna dunque a riflettere sulla lotta come principio organico non soggettivo, giungendo a formulare un concetto alternativo di "conservazione", non più "egoistico" e contrapposto a quello di crescita, ma libero da presupposti teleologici. Ancor più interessante è il frammento precedente:

*Superamento degli affetti? (Überwindung der Affekte)* No, se ciò deve significare la loro debolezza (*Schwächung*) e distruzione (*Vernichtung*). Piuttosto *servirsene (in Dienst nehmen)*: per questo può essere necessario tirannizzarli a lungo (dapprima non come individui (*Einzelne*), ma come comunità (*Gemeinde*), razza, ecc.). Alla fine li si rimette sempre più fiduciosamente in libertà (*Freiheit*): essi ci amano come buoni servitori (*Diener*) e si dirigono liberamente (*freiwillig*) là dove il meglio di noi (*unser Bestes*) vuole che vadano<sup>475</sup>.

Il contesto "socratico-spinoziano" di questi passaggi è chiaro<sup>476</sup>. Nietzsche riprende inoltre la dimensione propriamente comunitaria e non individuale del problema degli affetti, già emersa nel 1881 e che porta nel frammento seguente alla tematizzazione del concetto di "gerarchia". Risulta inoltre chiarito il senso della "vita contemplativa" che Nietzsche attribuisce a Spinoza: essa distrugge gli affetti e perde dunque la propria efficacia vitale. Spinoza sembra dunque aver fallito, nel suo tentativo di rendere la ragione una passione. Tuttavia non bisogna perdere la dimensione propriamente interrogativa di questi passaggi nietzschiani: se gli affetti non vanno superati, essi

---

<sup>472</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1885-1887*, cit., §1[123]. Traduzione modificata in accordo alla nuova lezione dei manoscritti.

<sup>473</sup> Il problema è centrale nel pensiero di Nietzsche sin dagli anni della *Kulturkritik*. Tra le letture che contribuiscono alla sensibilità di Nietzsche sul tema nel periodo di *Al di là del bene e del male* va probabilmente annoverato F. GALTON, *Inquiries into human faculty and its development*, Macmillan and Co., London 1883, BN (su tale lettura cfr. B. STIEGLER, *Nietzsche e la biologia*, cit., pp. 120-122).

<sup>474</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1885-1887*, cit., §1[124].

<sup>475</sup> Ivi, §1[122]. Traduzione modificata in accordo alla nuova lezione dei manoscritti.

<sup>476</sup> Nei passi considerati, emerge la critica di Nietzsche alla relazione causale tra virtù e felicità (per essere felici bisogna essere virtuosi). Benedetta Zavatta ha però giustamente notato come il rovesciamento di tale rapporto operato da Spinoza (per essere virtuosi bisogna essere felici) non sia in realtà lontano da talune istanze nietzschiane (cfr. B. ZAVATTA, *Nietzsche and Emerson on Friendship and Its Ethical-Political Implications*, in H.W. SIEMENS, V. ROODT (a cura di), *Nietzsche, Power and Politics: Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*, De Gruyter, Berlin-New York 2008, p. 517).



devono comunque essere asserviti, sebbene ciò non sia propriamente un compito che compete ai singoli.

Si noti il complesso intreccio tra libertà e volere che Nietzsche elabora nella conclusione: non è un' "orrida casualità" o anarchia degli affetti quella che si configura. Essi devono essere determinati in una direzione. È una libertà necessitata e asservita quella che può competere loro. Il punto problematico dell'argomentazione di Nietzsche è evidentemente la "volontà" del "meglio di noi". Identificare cosa ciò possa significare non è affatto semplice. Il concetto di "meglio" sembra infatti portare con sé un certo grado di arbitrarietà. Inoltre, che volontà è mai questa? Forse una volontà libera dagli affetti? Un tale concetto ricadrebbe nella critica che qui Nietzsche muove all'impostazione socratico-spinoziana. Ad essere invocata potrebbe dunque nuovamente essere quella ragione-affetto che Nietzsche aveva intravisto durante il suo primo contatto con il pensiero di Spinoza, ossia una ragione come forza in lotta con altre forze che però non vengono annullate, ma anzi si conservano all'interno della relazione di comando<sup>477</sup>.

Sulla base di queste tematiche sembra possibile comprendere anche il curioso riferimento ad una "contentezza" spinoziana presente in un appunto di poco precedente, preparatorio all'aforisma 11 di *Al di là del bene e del male*, in cui Nietzsche dipinge un divertente quadro della filosofia tedesca successiva a Kant, presentato come un inventore di "scorciatoie" per la conoscenza:

Che non si falsifichi il vero *significato* storico di Kant! [...] Una specie di *risparmio* (*Ersparniß*) di lavoro scientifico, un attacco diretto alle "cose" stesse – un'abbreviazione della strada della conoscenza: *questo* sogno inebriava! Nell'essenziale Schopenhauer produce *lo stesso rapimento* (*Entzücken*): soltanto non in uomini contenti, di mentalità spinozistica (*zufriedenen spinozistisch gesinnten Menschen*), bensì in uomini scontenti<sup>478</sup>.

Leggendo Spinoza come una figura della storia del socratismo, possiamo comprendere anche quel tratto dello spinozismo esposto da Nietzsche nel progetto per *La volontà di potenza* già richiamato: «Felicità (*Glück*) e conoscenza (*Erkenntniß*) resi ingenuamente interdipendenti (ciò esprime una volontà di ottimismo (*Optimismus*), in cui si tradisce un individuo profondamente sofferente)<sup>479</sup>. L'identità di felicità e conoscenza e l'ottimismo sono i tratti essenziali del socratismo come manifestazione della decadenza, da Nietzsche individuati sin da *La nascita della tragedia*<sup>480</sup>.

---

<sup>477</sup> Queste riflessioni, che in riferimento a Spinoza restano allo stato di "abbozzo", raggiungono una sintesi perfetta per quanto riguarda Socrate: «Ma a che scopo – diceva [Socrate] a se stesso – liberarsi perciò degli istinti (*Instinkten*)! Occorre aiutare questi, nonché la ragione, ad affermare i loro diritti – occorre seguire gli istinti, e tuttavia persuadere la ragione (*die Vernunft überreden*) a dar loro man forte con buoni motivi. Fu questa la caratteristica *doppiezza* (*Falschheit*) di quel grande misterioso ironista» (F. NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, cit., §191).

<sup>478</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1884-1885*, cit., §34[185].

<sup>479</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1885-1887*, cit., §2[131]. Tale chiave interpretativa appare applicata a Epicuro nel *Tentativo di autocritica*: «Fu Epicuro un ottimista – proprio in quanto *sofferente*?» (ID., *Die Geburt der Tragödie*, in KGW [trad. it. di S. Giametta, *La nascita della tragedia*, in OFN, *Tentativo di autocritica*, §4]). Sul rapporto di Nietzsche con l'epicureismo cfr. R. ROOS, *Nietzsche et Épicure: l'idylle héroïque*, in «Revue d'Allemagne et des pays de langue allemande», n. 12/4, 1980, pp. 497-546. È utile ricordare che la categoria di "ottimismo" è usata da Schopenhauer per riassumere la dottrina di Spinoza (cfr. A. SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung II*, cit., p. 741 e ID., *Parerga und Paralipomena I*, cit., p. 78). Paolo Vincieri chiarisce tale denominazione: «Spinoza toglie al Dio biblico solo la personalità. Il mondo è infatti espressione dell'essenza di Dio, tanto che il male per Spinoza non ha un'essenza, ma è inteso come tale solo dal nostro parziale e utilitaristico modo di giudicare, per cui questa consapevolezza riempie l'animo di gioia. Per Schopenhauer

Vari elementi di questa linea di riflessione su Spinoza si raccolgono in *Al di là del bene e del male*:

State in guardia, voi filosofi e amici della conoscenza (*Erkenntnis*); e guardatevi dal martirio! Dal soffrire “per amore della verità” („*um der Wahrheit willen*“)! E perfino dal difendere voi stessi! Si corrompe, nella vostra coscienza, ogni innocenza (*Unschuld*) e ogni delicata neutralità [...] – come se “la verità” fosse una persona così sprovveduta e balorda da aver bisogno di difensori! E proprio voi, cavalieri dalla trista figura (*Gestalt*), signori parassiti e tessitori-di-ragne dello spirito (*Spinneweber des Geistes*)! Infine lo sapete abbastanza bene voi, che non deve avere alcuna importanza il fatto che proprio voi abbiate ragione, e sapete pure che fino a oggi mai nessun filosofo ha avuto ragione e che potrebbe esserci in quel piccolo punto interrogativo, che voi mettete dietro le vostre parole favorite e dottrine predilette (e all’occasione dietro voi stessi) una più lodevole veridicità (*Wahrhaftigkeit*) che non in tutti i solenni e baldanzosi atteggiamenti dinanzi agli accusatori e alle corti di giustizia! Fatevi piuttosto da parte! [...] – scegliete la buona solitudine (*Einsamkeit*), la libera animosa leggera solitudine, che vi dà anche un diritto di restare ancora, in qualche modo, buoni. Come rende velenosi, astuti e cattivi ogni lunga guerra che non si lascia condurre con aperta violenza (*offener Gewalt*)! Come ci rende personali un lungo timore (*Furcht*), un lungo tener d’occhio il nemico, un possibile nemico! Questi ripudiati dalla società, questi lungamente perseguitati, questi incalzati nel modo peggiore – ed anche gli eremiti per forza (*Zwangs-Einsiedler*), gli Spinoza o i Giordano Bruno – finiscono sempre per diventare, sia pure sotto i più spirituali camuffamenti, e forse a loro stessa insaputa, degli assetati di vendetta e dei raffinati avvelenatori (si dissotterri una buona volta il fondamento dell’etica e della teologia spinozista!)<sup>481</sup>.

Tre sembrano essere i “tipi” di riflessione filosofica delineati da Nietzsche in questo aforisma: il martirio, il ritiro e la lotta aperta. Anche i primi due “tipi” sono in effetti declinabili in riferimento alla lotta: il martirio è una lotta mascherata, nascosta; il ritiro è invece una rinuncia alla lotta. I pensieri, le filosofie sono espressione di un determinato tipo psicologico o, considerando da un altro punto d’osservazione, sono espressione dello stato di un corpo.

La mente è in effetti il punto di mediazione tra la lotta e la filosofia. Non è una scelta volontaristica tra martirio, ritiro e violenza quella che sta proponendo Nietzsche. Piuttosto un luogo del conflitto, una posizione in esso determina una mente e quindi un pensiero. Sicché i pensieri non sono strategie autonome della lotta (una furberia del martire, ad esempio), ma sono piuttosto, per il tramite della mente, espressione della lotta stessa, in quanto essa determina i suoi soggetti.

Certo, Nietzsche invoca una solitudine “volontaria”, ma l’invito è rivolto a coloro che diventano martiri quasi senza rendersene conto, ossia non per loro scelta. Quest’assenza del concetto di responsabilità va tenuta presente di fronte all’osservazione, corretta ma filosoficamente insufficiente, che qui è un altro eremita a parlare<sup>482</sup>. L’etica del pensiero qui proposta da Nietzsche è al più tendenziale: se proprio non potete essere apertamente lottatori, cercate almeno di essere neutrali. Così Nietzsche può persino rivalutare quella “neutralità” del pensiero di cui in *La gaia scienza* – e proprio “contra Spinozam” – ha mostrato la superstizione.

---

invece il privilegio dell’uomo sembra essere soltanto questo: essere l’unico tra i fenomeni in natura a contemplare la propria miseria, ad assistere impotente alla propria morte» (P. VINCIGERI, *Discordia e destino in Schopenhauer*, Il melangolo, Genova 1993, p. 44).

<sup>480</sup> «Basta pensare alle conseguenze delle proposizioni socratiche: “La virtù è il sapere (*Wissen*); si pecca solo per ignoranza; il virtuoso è felice (*Glückliche*)”; in queste tre forme fondamentali di ottimismo (*Optimismus*) sta la morte della tragedia» (F. NIETZSCHE, *La nascita della tragedia*, cit., §14).

<sup>481</sup> F. NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, cit., §25 (traduzione modificata).

<sup>482</sup> Si tratta di un topos ricorrente nella critica: cfr., ad esempio, R. SCHACHT, *The Spinoza-Nietzsche Problem*, cit., pp. 218-219 e A.G. BIUSO, *Nietzsche e Spinoza*, in «Archivio di storia della cultura», n. 4, 1991, pp. 93-140, p. 115.

Ciò accade perché la posta in gioco è e resta la verità, non quella personale di questo o quel “signor filosofo”, ma quella verità che fa crollare la morale, quella volontà di verità che, frutto di un’educazione bimillenaria, si proibisce la superstizione della fede in Dio, compreso il Dio, o meglio l’idolo, della verità.

Va mutando il nostro gusto per la verità, mostra qui Nietzsche. Non ci fidiamo più di una verità-cosa che possa essere serbata come possesso, compiutamente esibita in un “sistema” definitivo. L’*Etica* sarebbe in questo senso l’espressione di una ragione totalizzante che non ha compreso come il miglior servizio alla verità sia dubitare di essa. Sulla pretesa universalistica della morale spinoziana ritorna un secondo aforisma:

Tutte queste morali che si rivolgono all’individuo singolo (*einzelne Person*), allo scopo – come si dice – della sua “felicità” – [...] tutte quante barocche e irrazionali nella forma – giacché vogliono indirizzarsi a tutti e generalizzano là dove non è lecito generalizzare –, tutte assolute nel linguaggio e atteggiandosi ad assolute [...] – sia che si tratti di quell’indifferenza e statuaria gelidità contro l’estuante follia delle passioni, consigliata e raccomandata come terapia dagli Stoici; o di quel non più ridere (*Nicht-mehr-Lachen*) e non più piangere (*Nicht-mehr-Weinen*) di Spinoza, della sua tanto ingenuamente perorata distruzione delle passioni (*Zerstörung der Affekte*) mercé l’analisi e la vivisezione delle medesime; oppure di quella riduzione delle passioni a una innocua mediocrità al cui livello è lecito vengano soddisfatte, cioè dell’aristotelismo della morale; [...] o si tratti, infine, sinanche di quel condiscendente e malizioso abbandono alle passioni, quale hanno insegnato Hafis e Goethe, di quell’ardimentoso lasciar cadere le briglie, di quella spirituale-carnale *licentia morum* nel caso eccezionale di vecchi e saggi tipi originali e di beoni, nei quali tutto ciò “presenta ormai un lieve pericolo” („*wenig Gefahr mehr hat*”). Anche questo per il capitolo “morale come pusillanimità” („*Moral als Furchtsamkeit*”)<sup>483</sup>.

L’interpretazione marcatamente intellettualistica del passo di Spinoza riprende le analisi di *La gaia scienza* e riecheggia probabilmente anche la lettura eudemonistica di Von Hartmann. Interessante è anche il fatto che il *Druckmanuskript* riporti “socratismo” al posto di “aristotelismo”<sup>484</sup>. Spinoza appare come un moralista e, per certi aspetti, non può che apparire come tale. Approfondendo lo studio della storia della morale, infatti, Nietzsche si rende sempre più conto che essa non è affatto un semplice capitolo della storia dell’uomo, ma sembra coincidere con essa. Non è forse la “paura” il modo stesso di un’esistenza pessimisticamente concepita?<sup>485</sup>

La comprensione genealogica della morale non consente dunque il ricorso a facili antidoti o inversioni: anche il permissivismo goethiano è ricondotto nel finale ad una figura della morale stessa. Ma se è la morale come prescrizione, la morale dei fini ad essere smascherata da Nietzsche, non recupera forse una qualche validità quel metodo “descrittivo” di Spinoza qui criticato da Nietzsche? Spingendoci oltre, come suggerisce Nietzsche: cosa può mai volere un tale metodo? La distruzione delle passioni? Oppure, più problematicamente, è possibile volere in modo non teleologico?

---

<sup>483</sup> F. NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, cit., §198.

<sup>484</sup> Cfr. KSA 14, p. 360.

<sup>485</sup> Sul ruolo della paura nel pensiero di Nietzsche scrive Patrick Wotling: «Si c’est dans la préhistoire de l’homme que le rôle de la peur est le plus manifeste, Nietzsche montre cependant qu’elle constitue, comme la cruauté, le soubassement de la culture à tous les stades de son développement. Son influence consistant essentiellement à prévenir les variations de façon à écarter l’inconnu et à maintenir une situation de maîtrise sur la réalité, la peur se trouve donc être l’une des forces qui assurent la permanence des valeurs» (P. WOTLING, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, cit., pp. 197-198).

Il quinto libro di *La gaia scienza* riprende simili interrogativi dal punto di vista di una storia dell'idealismo:

Un tempo i filosofi avevano paura dei sensi (*Furcht vor den Sinnen*): abbiamo noi forse – disimparato troppo (*allzusehr*) questa paura? Oggi noi siamo tutti quanti sensisti, noi uomini del presente e dell'avvenire in filosofia, *non* già secondo la teoria, ma secondo la prassi, la pratica... Quelli invece credevano di essere accalappiati dai sensi fuori dal *loro* mondo, il freddo mondo delle "idee", in una pericolosa (*gefährliches*) isola del Sud, dove, com'essi paventavano, le loro filosofiche virtù si sarebbero liquefatte quasi neve al sole. "Cera nelle orecchie" era, allora, quasi una condizione (*Bedingung*) del filosofare; un autentico filosofo non porgeva più ascolto alla vita, in quanto la vita è musica; egli *negava* la musica della vita – è una vecchia superstizione filosofica (*Philosophen-Aberglaube*) che tutta la musica sia musica di sirene. – Ebbene, oggi noi siamo probabilmente propensi a giudicare precisamente nel senso opposto (cosa questa che potrebbe essere in sé altrettanto falsa): vale a dire che le *idee*, con tutto il loro gelido, anemico aspetto, sarebbero seduttrici peggiori dei sensi, e non solo a onta di questo aspetto – esse vissero sempre del "sangue" del filosofo, corrosero sempre i suoi sensi, sì, se si vuol credere a noi, persino il suo stesso "cuore". Questi vecchi filosofi erano senza cuore: filosofare fu sempre una specie di vampirismo. In certe figure (*Gestalten*), come anche in quella di Spinoza, non sentite qualcosa di profondamente enigmatico e sinistro? Non vedete il dramma che qui si sta rappresentando, il costante, *progressivo impallidire* – la desensualizzazione (*Entsinnlichung*) interpretata sempre più idealisticamente? Non subodorate la presenza, nello sfondo, di una qualche occulta succhiatrice di sangue, che comincia coi sensi, e infine non le avanzano, e non si lascia avanzare, altro che ossa e scricchiolii? – voglio dire categorie, formule, *parole*. (Infatti, mi si faccia venia, quel che *restò* (*übrig blieb*) di Spinoza, *amor intellectualis dei*, è uno scricchiolio, niente di più! Che cos'è *amor*, che cosa *deus*, se manca loro ogni goccia di sangue?...). *In summa*: ogni idealismo filosofico è stato fino a oggi qualcosa come una malattia (*Etwas wie Krankheit*), quando non fu, come nel caso di Platone, l'accorgimento di una salute esuberante e pericolosa (*überreichen und gefährlichen Gesundheit*), il timore della *strapotenza* dei sensi (*die Furcht vor übermächtigen Sinnen*), la saggezza di un saggio socratico. – Forse è soltanto che noi moderni non siamo abbastanza sani *per sentire la necessità* dell'idealismo di Platone? E noi non temiamo i sensi, perché – <sup>486</sup>

La questione ultima è dunque formulata: che cosa significa la filosofia? Non tanto la filosofia di Spinoza, che è solo una "figura" (termine già incontrato), ma la filosofia per la vita, potremmo dire. L'interesse di Nietzsche non è storiografico ma è un interesse vitale. Cosa si mostra nel cambio del gusto filosofico dall'idealismo al sensismo o, più nel profondo, dall'idealismo di Platone a quello di Spinoza? L'opposizione iniziale tra idealismo e sensismo è infatti sotterraneamente dissolta da Nietzsche. Sotto un certo rispetto, siamo così "allevati" di idealismo da non avere più nemmeno bisogno di essere idealisti: ciò è contrario al nostro gusto.

Più correttamente ciò è contrario al nostro *buon* gusto: indulgiare in nostalgie idealistiche è qualcosa che ha a che fare con le cattive maniere. Tuttavia non bisogna ingannarsi sul significato di ciò: il sensismo *in sé* è altrettanto menzognero. Ma non lo è *per noi* – ben inteso, noi buoni sensisti: esso è tutto il buon gusto di cui siamo capaci, per così dire. Posto che, naturalmente, a noi si voglia *credere*. Perché del sensismo si può comunque dubitare: potremmo anche averne incorporato *troppa*. Bisogna saper fare i conti con la nuova superstizione filosofica. Memori del passaggio su Hafis e Goethe di *Al di là del bene e del male* potremmo dire: noi non temiamo i sensi perché i nostri sensi (al contrario di quelli di Platone) non sono più qualcosa di così pericoloso.

---

<sup>486</sup> F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, cit., §372, *Perché non siamo idealisti*. Per un'interpretazione contestuale di quest'aforisma cfr. W. STEGMAIER, „Philosophischer Idealismus“ und die „Musik des Lebens“, cit. e ID., *Nietzsches Befreiung der Philosophie*, cit., pp. 515-532.

“Paura” e “pericolo” sono dunque due termini che troviamo di nuovo nel confronto di Nietzsche con Spinoza, connessi ora a una questione d’apprendimento. Il modo in cui Spinoza ha fronteggiato la paura e il pericolo potrebbe anche avere qualcosa da insegnarci. L’idealismo di Spinoza è infatti falso in sé, falso per noi, ma non falso per lui. La “figura” di Spinoza dice qualcosa del destino della verità, per così dire. Non è il “signor Spinoza” che qui interessa. Sono invece i suoi “resti”. È piuttosto il rapporto tra la ragione e la vita. Tra le esangui *parole* della ragione, più correttamente, e la vita. Per rendere significative le formule della filosofia è necessario il sangue del filosofo, perché di per sé esse non ne hanno. Questo istruttivo esempio fornito dall’idealismo di Spinoza, inteso nel suo destino filosofico. *In summa*: può una filosofia essere vitale? Questo l’interrogativo posto da Nietzsche.

#### DIO COME OGGETTO STABILE DELLA CONOSCENZA RAZIONALE

Il confronto con il “razionalismo” di Spinoza è rilanciato dalla lettura di Kuno Fischer del 1887:

1) Il punto di vista EDONISTICO: in che cosa consiste la *gioia duratura* (*beharrliche Freude*) o come si può eternare l’affetto gioioso (*wie kann der freudige Affekt verewigt werden*)?

Finché si riferisce a qualcosa di individuale (*etwas Einzelnes*), la gioia è limitata (*beschränkt*) e caduca (*vergänglich*); diventa perfetta (*vollkommen*) quando non cambia più con le cose, ma riposa nella connessione immutabile (*wandellosen Zusammenhänge*); è eterna se trasformo il tutto in un mio possesso (*Eigenthum*), se faccio *omnia mea* e di questi *omnia mea* posso dire in ogni momento “*mecum porto*”.

Nel *Tractatus de intellectus emendatione*, Op. II, p. 413: “Ho formato la risoluzione di ricercare se si possa trovare qualcosa il cui possesso (*Besitz*) mi dia in eterno il godimento (*Genuß*) di una gioia duratura e somma (*dauernden und höchsten Freude*)”.

“L’amore per un essere eterno e infinito (*ewigen und unendlichen Wesen*) riempie l’animo (*Gemüth*) di una gioia che esclude ogni specie di tristezza (*Trauer*)”.

“Il sommo bene (*höchste Gut*) è la conoscenza dell’unità della nostra mente con l’universo (*die Erkenntniß der Einheit unseres Geistes mit dem Universum*)”<sup>487</sup>.

È opportuno discutere la fonte di questo primo gruppo di citazioni. Esse sono tratte dal paragrafo *Die ewige Freude als Erkenntniß der Dinge*, all’interno del capitolo dedicato alla libertà umana, in cui vengono affrontati i temi “ultimi” del pensiero di Spinoza (*l’amor dei*, la beatitudine, l’eternità ecc.), con particolare riferimento alla parte conclusiva dell’*Etica*. Con esso Kuno Fischer chiude l’esposizione del pensiero di Spinoza: il capitolo successivo è infatti quello dedicato alla ricapitolazione e alla critica dello stesso, al termine del quale il volume si chiude proponendo il “passaggio” a Leibniz.

In questo paragrafo, tuttavia, il riferimento di Fischer non è all’*Etica*, bensì al *Trattato sull’emendazione dell’intelletto*, come Nietzsche non manca di annotare. Ciò è indicativo di un modo ben preciso di leggere Spinoza, proprio non solo di Kuno Fischer ma di tutta un’epoca della ricezione spinoziana. In primo luogo, si mostra la tendenza ad accentuare la “sistematicità” del pensiero di

---

<sup>487</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1885-1887*, cit., §7[4]; cfr. K. FISCHER, *Descartes’ Schule – Geulinx, Malebranche, Baruch Spinoza*, cit., pp. 539-540.

Spinoza, ponendo in secondo piano le eventuali discontinuità intervenute nel suo effettivo sviluppo storico. L'*Etica*, in questa prospettiva, "compirebbe" il percorso teorico già presente in nuce nel *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*.

A rafforzare la connessione tra le due opere interviene anche la tendenza a leggere la relazione tra di esse in chiave "cartesiana", ossia secondo una progressione in cui il *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* appare come una sorta di testo propedeutico all'*Etica*, come una sorta di incompiuto *Discours de la méthode* spinoziano<sup>488</sup>. Anche il ritrovamento del *Breve trattato* e la sua pubblicazione nel 1862 non hanno sostanzialmente alterato questa chiave di lettura: soltanto con gli studi di Filippo Mignini si è giunti a collocare la stesura del *Breve trattato* a ridosso dell'*Etica* e a proporre una datazione più alta del *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*<sup>489</sup>. Al di là della questione cronologica, in ogni caso, la critica ha sottolineato l'esigenza di una comprensione autonoma e non funzionale all'*Etica* del *Tractatus de intellectus emendatione*<sup>490</sup>.

Un terzo fattore da considerare è lo spazio relativamente limitato riservato ai trattati politici: è emblematico che Fischer, nel momento in cui deve portare a conclusione la propria esposizione del "sistema" spinoziano, senta il bisogno di richiamarsi alla prima e non all'ultima opera di Spinoza (il *Trattato politico*), contravvenendo, sotto un certo punto di vista, al reale sviluppo temporale del pensiero di Spinoza<sup>491</sup>. Vedremo più avanti come questi tre aspetti della metodologia di Fischer si riflettano in parte anche negli appunti di Nietzsche.

In un "punto" successivo Nietzsche ritorna sul rapporto tra ragione e affetti:

3) Si rivela il "pensatore" specifico (*spezifische „Denker“*). La conoscenza (*Erkenntniß*) diventa signora (*Herr*) di tutti gli altri affetti (*Affekte*), è più forte.

La nostra vera attività sta nella natura pensante (*denkenden Natur*), nella contemplazione razionale (*vernünftigen Betrachtung*). Il desiderio di attività (*Begierde zur Thätigkeit*) = il desiderio di vivere in conformità con la ragione (*vernunftgemäß zu leben*)<sup>492</sup>.

La seconda parte è una citazione da Fischer, introducendo la quale Nietzsche sembra ricondurre Spinoza alla specie dei "pensatori", ovvero dei "metafisici". La citazione sembra quindi nuovamente rimandare alla critica dell'intellettualismo. È però curioso che la trascrizione immediatamente seguente (anche se proveniente da un altro punto del testo di Fischer), reciti: «"Non faccio molto conto dell'autorità di Platone, Aristotele e Socrate"»<sup>493</sup>. Segue il passo già

---

<sup>488</sup> Superando quest'impostazione, Alexandre Koyré avanza la convincente ipotesi che Spinoza abbia lasciato incompiuto il testo – e non abbia poi proposto un'altra introduzione alla sua filosofia – perché è impossibile scrivere un trattato sul metodo filosofico: «L'introduzione all'*Etica* è impossibile e per ciò stesso inutile. [...] Non si inizia con le regole; ci si mette a pensare. Non si impara a nuotare sulla terraferma, ci si getta in acqua» (A. KOYRÉ, *Scritti su Spinoza e l'averroismo*, a cura di A. Cavazzini, Ghibli, Milano 2002, p. 59).

<sup>489</sup> Cfr. F. MIGNINI, *Introduzione a Spinoza*, cit., pp. 3-65.

<sup>490</sup> Cfr. P.-F. MOREAU, *Spinoza: l'expérience et l'éternité*, cit., pp. 199-200.

<sup>491</sup> Sull'"oblio" del *Trattato politico* cfr. C. JAQUET, *L'actualité du "Traité politique" de Spinoza*, in C. JAQUET, P. SÉVÉRAC, A. SUHAMY (a cura di), *La multitude libre: nouvelles lectures du "Traité politique"*, Amsterdam, Paris 2008, pp. 13-16.

<sup>492</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1885-1887*, cit., §7[4]; cfr. K. FISCHER, *Descartes' Schule – Geulinx, Malebranche, Baruch Spinoza*, cit., p. 383.

<sup>493</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1885-1887*, cit., §7[4]; cfr. K. FISCHER, *Descartes' Schule – Geulinx, Malebranche, Baruch Spinoza*, cit., p. 457.

richiamato, sempre dalla stessa lettera a Boxel, in cui Spinoza designa i concetti finali come “sciocchezze”. È possibile quindi che a Nietzsche baleni un dubbio sul “socratismo” di Spinoza, anche se il passo successivo è nuovamente riconducibile all’interno di una critica del razionalismo. Si tratta di un veloce riferimento a Feuerbach che Nietzsche riprende da Kuno Fischer: «La “sana e fresca sensualità (*gesunde und frische Sinnlichkeit*)” di Feuerbach, i “Principi della filosofia dell’avvenire” 1843. Contro “la filosofia astratta”»<sup>494</sup>. Bisogna dunque tenere presente che il riferimento a Feuerbach, ripreso in *Genealogia della morale*, proviene da questo specifico e limitato contesto e non da un più ampio confronto di Nietzsche con i *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*<sup>495</sup>.

L’ultima parte delle citazioni e riflessioni tratte dal volume di Fischer si sofferma, in maniera abbastanza estesa, sul capitolo dedicato al *Trattato sull’emendazione dell’intelletto*:

Dice Cartesio: “ho ritenuto *vere (für wahr gehalten)* molte cose di cui vedo ora la falsità (*Irrthum*)”.

Spinoza: “ho ritenuto *buone (für gut gehalten)* molte cose di cui vedo ora che erano vane e prive di valore (*werthlos*)”.

“Se esiste un bene schietto e non caduco (*ächttes und unverlierbares Gut*), la soddisfazione (*Befriedigung*) che esso dà è allo stesso modo durevole e indistruttibile (*dauernd und unzerstörbar*), la mia gioia è eterna (*ewig*)”<sup>496</sup>.

Commenta Nietzsche: «*Errore (Fehlschluß) psicologico*: come se la durevolezza di una cosa (*Dauerhaftigkeit eines Dings*) garantisca la durevolezza della mia affezione (*Affektion*) per essa»<sup>497</sup>. Abbiamo già accennato all’analogia proposta tra Spinoza e Descartes, che da Fischer è così descritta: «Si tratta in entrambi i casi della vera via della conoscenza. La semplice domanda fondamentale (*Grundfrage*) è per entrambi la stessa: riconosco di sbagliare; cosa devo fare, per non sbagliare?»<sup>498</sup>. All’interno di tale continuità l’esordio di Spinoza reca però già le tracce, secondo Fischer, del destino della sua filosofia, sancendo così la differenza rispetto a Descartes: «Già qui vediamo come la domanda fondamentale prenda immediatamente in Spinoza, nella sua prima e originaria formulazione, una direzione *etica*»<sup>499</sup>.

L’annotazione successiva è costituita da riflessioni di Nietzsche che non sembrano rimandare a un punto specifico del testo:

(Perfetta assenza dell’“artista”). Massima e comica pedanteria di un logico (*eines Logikers*) che divinizza il suo istinto (*Trieb*). Spinoza crede di aver conosciuto tutto assolutamente (*Alles absolut erkannt zu haben*). Perciò ha il *più grande* sentimento di potenza (*größte Gefühl von Macht*). L’istinto della potenza ha sopraffatto (*überwältigt*) e spento tutti gli altri istinti. La consapevolezza (*Bewußtsein*) di questa

<sup>494</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1885-1887*, cit., §7[4]; cfr. K. FISCHER, *Descartes’ Schule – Geulinx, Malebranche, Baruch Spinoza*, cit., p. 561. Fischer espone la critica “sensualista” di Feuerbach a Spinoza.

<sup>495</sup> Cfr. F. NIETZSCHE, *Genealogia della morale*, cit., *Che cosa significano gli ideali ascetici?*, §3.

<sup>496</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1885-1887*, cit., §7[4]; cfr. K. FISCHER, *Descartes’ Schule – Geulinx, Malebranche, Baruch Spinoza*, cit., pp. 168-169.

<sup>497</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1885-1887*, cit., §7[4].

<sup>498</sup> K. FISCHER, *Descartes’ Schule – Geulinx, Malebranche, Baruch Spinoza*, cit., p. 168 (trad. mia). Pierre-François Moreau ha sottolineato come questo parallelo, piuttosto frequente nella critica, non vada però assolutizzato: il dubbio cartesiano è infatti volontario, mentre non lo è l’inquietudine descritta da Spinoza nel prologo del *Trattato sull’emendazione dell’intelletto* (cfr. P.-F. MOREAU, *Spinoza: l’expérience et l’éternité*, cit., pp. 96-100).

<sup>499</sup> K. FISCHER, *Descartes’ Schule – Geulinx, Malebranche, Baruch Spinoza*, cit., p. 169 (trad. mia).

“conoscenza” (*Erkenntniß*) è in lui sempre presente: ne risulta una specie di “amor di Dio” (*Liebe zu Gott*), una gioia per l’esistenza (*Freude am Dasein*), qualunque sia, per ogni esistenza (*an allem Dasein*)<sup>500</sup>.

Ragioni di contiguità con le annotazioni precedenti e successive sembrano giustificare l’ipotesi che tali riflessioni siano prese a margine del capitolo sul *Tractatus de intellectus emendatione*. In esso Fischer introduce il concetto di “*Liebe zu Gott*” e al paragrafo *Gott und die Liebe zu Gott. Das religiöse Leben* segue la sezione *Der Weg zum Ziele. Das Erkennen*<sup>501</sup>. In tali passaggi si trova tra l’altro la prima apparizione di una citazione che Fischer riprende anche nel penultimo capitolo del libro e trascritta in precedenza da Nietzsche: «„Die Liebe zu einem ewigen und unendlichen Wesen,“ sagt Spinoza, „erfüllt das Gemüth mit reiner Freude, die jede Art der Trauer von sich ausschließt“»<sup>502</sup>. È forse possibile che Nietzsche sia tornato a consultare anche tale capitolo, in particolare il paragrafo *Die Liebe zu Gott*, in cui Fischer scrive: «La conoscenza è potenza, il sentimento della nostra potenza è gioia, la causa della gioia è oggetto (*Gegenstand*) d’amore»<sup>503</sup>.

Non sembra scorretto avanzare l’ipotesi che questa riflessione sia alla base del riferimento a Spinoza contenuto nel frammento di Lenzer Heide. In particolare, la “divinizzazione dell’istinto logico” sembra prefigurare il “trionfo dell’istinto logico” – sebbene Nietzsche utilizzi due termini differenti (rispettivamente *Trieb* e *Instinkt*) –, mentre la “gioia per l’esistenza” diventerebbe la “posizione affermativa” conquistata da Spinoza.

Mentre Nietzsche, nel frammento di Lenzer Heide, adotta nei confronti di Spinoza un tono che si può giudicare neutro o positivo, negli appunti presi durante la lettura di Fischer sembra invece prevalere un atteggiamento critico. È inoltre possibile notare come la “posizione affermativa” non si riferisca con precisione all’*amor dei intellectualis* dell’*Etica*, quanto all’ibridazione di esso con l’idea di *Liebe zu Gott* che Kuno Fischer presenta come nozione centrale del *Trattato sull’emendazione dell’intelletto*. In effetti il concetto di *amor dei* in tale opera non è presente, ma Fischer lo introduce per mostrare l’unità sistematica del pensiero di Spinoza.

Senza voler dare un’interpretazione esaustiva del filosofema spinoziano, è però possibile ricordare come esso sia molto complesso sia dal punto di vista concettuale sia da quello terminologico. Esso è costruito sull’ambiguità del genitivo latino, che conferisce alla nozione un significato sia oggettivo che soggettivo. Tale doppia natura è resa normalmente nelle traduzioni tedesche con le formule “*Liebe zu Gott*” e “*Liebe Gottes*”, utilizzate anche da Fischer. Nietzsche considera però isolatamente la prima di esse, declinando dunque l’*amor Dei* in senso oggettivo (“amore per”, “amore verso”) e mettendo in secondo piano l’identità, istituita da Spinoza, tra l’affetto “umano” e quello divino: tende a emergere un Dio-cosa, oggetto di appropriazione e serbato come “possesso” da un soggetto della conoscenza. Ciò perché l’interesse di Nietzsche non si

---

<sup>500</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1885-1887*, cit., §7[4].

<sup>501</sup> Cfr. K. FISCHER, *Descartes’ Schule – Geulinx, Malebranche, Baruch Spinoza*, cit., pp. 176–177.

<sup>502</sup> Ivi, p. 176.

<sup>503</sup> Ivi, p. 521 (trad. mia).



dirige tanto alla nozione di *amor Dei* in quanto tale, ma ad un aspetto di essa, ossia a quella “stabilità” che tradisce, secondo Nietzsche, il retroscena psicologico del “metafisico” Spinoza<sup>504</sup>.

La citazione successiva è incentrata su quest’aspetto:

Da dove vengono gli stati d’animo negativi (*Verstimmungen*), l’angoscia, la paura, l’odio e l’invidia? Da una sola fonte: dal nostro amore per le cose *caduche* (*Liebe zu den vergänglichlichen Dingen*). Con questo amore viene meno anche tutta la stirpe di quei desideri (*Begierden*)<sup>505</sup>.

È possibile notare come nelle trascrizioni connesse al *Tractatus de intellectus emendatione*, sia in queste ultime sia in quelle precedenti, Nietzsche sia particolarmente interessato alla contrapposizione tra un bene eterno e beni transitori, nonché agli affetti ad essi connessi. Ricorrono ad esempio gli aggettivi: “*beharrlich*”, “*vergänglich*”, “*dauernd*”, “*ewig*”, “*unverlierbares*”, “*unzerstörbar*”. L’accostamento di *Liebe zu Gott* e *Liebe zu Dingen* riassume inoltre perfettamente la declinazione oggettiva del concetto di *amor dei* operata da Nietzsche. Questo tema, come vedremo, è alla base di tutte le critiche degli appunti successivi che mostrano Spinoza come un filosofo dell’essere, ostile alla vita, al divenire, al valore di ciò che accade in un istante e poi scompare. In altri termini, Spinoza non è un “metafisico” perché crede in un Dio trascendente, ma perché ha bisogno del Dio oggettivo ed immutabile prodotto dalla ragione.

Il *Tractatus de intellectus emendatione*, con il suo lessico del “possesso” (*Besitz, Eigentum*), dei “beni” e delle “cose”, è in questo senso il terreno più adatto all’elaborazione di questa lettura nietzschiana, che può poi essere applicata alla filosofia di Spinoza in generale, attraverso la nozione di “*Liebe zu Gott*”, “anticipata” da Fischer. Anche la metodologia applicata nella *Geschichte der neuern Philosophie* contribuisce infatti in parte a rendere possibile quest’operazione nietzschiana. Essa, come già ricordato, presenta la tendenza a: 1) disporre le opere di Spinoza secondo una progressione “cartesiana” (sottolineando la necessità di uno scritto introduttivo sul “metodo” della conoscenza); 2) considerare Spinoza quale pensatore “sistematico” *par excellence*; 3) riservare un ruolo minore ai trattati politici.

Quest’approccio metodologico si riflette nella struttura del volume di Fischer e, per suo tramite, negli appunti di Nietzsche, che non a caso si rivolgono in modo più approfondito al capitolo IX (*Tractat über die Berichtigung des Verstandes*) e al capitolo XXIII (*Die menschliche Freiheit*), rispettivamente in chiusura e in apertura della sezione su Spinoza del frammento *Die Metaphysiker*. Tali capitoli sono gli estremi del percorso che Fischer conduce attraverso il pensiero spinoziano e sono dedicati, rispettivamente, al suo “esordio” e ai suoi esiti “ultimi” (in particolare alla quinta parte dell’*Etica*). Le due sezioni del testo sono collegate da vari elementi: la ripetizione della citazione che

---

<sup>504</sup> Cfr. D. PERUSSEL, *Spinoza et Nietzsche*, in «Les cahiers de Fontenay», n. 36-38 (*Spinoza entre Lumière et Romantisme*), 1985, pp. 157-171, pp. 165-168.

<sup>505</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1885-1887*, cit., §7[4]; cfr. K. FISCHER, *Descartes’ Schule – Geulinx, Malebranche, Baruch Spinoza*, cit., p. 175.

fa riferimento a “die Liebe zu einem ewigen und unendlichen Wesen”, l’allusione alla “direzione” futura del pensiero di Spinoza e, per l’appunto, la nozione di “Liebe zu Gott”.

Tali elementi sono introdotti da Fischer per mostrare la coerenza tra “inizio” e “fine” della filosofia spinoziana e contribuiscono a chiarire il curioso interesse di Nietzsche per il *Tractatus de intellectus emendatione*, che nel frammento *I metafisici* è citato quasi quanto l’*Etica*. Anche in questo caso non si vuole attribuire a Fischer la responsabilità dell’interpretazione nietzschiana, tuttavia le considerazioni ora svolte possono aiutare a chiarire meglio alcuni aspetti di una delle tematiche ricorrenti della questione “Nietzsche-Spinoza”, ossia il confronto tra *amor Dei* e *amor fati*<sup>506</sup>.

Attraverso un’altra citazione dal *Tractatus de intellectus emendatione* (e relativo commento), Nietzsche sembra unire la critica ad una metafisica contraria alla vitalità del tutto con quella al superamento degli affetti, ossia le due linee fondamentali del suo confronto con il “razionalismo” spinoziano:

“Benché io mi rendessi chiaramente conto della nullità dei beni del mondo (*Güter der Welt*), non riuscivo a liberarmi del tutto dall’avidità, dalla sensualità (*Sinneslust*) e dall’ambizione. Ma sperimentavo una cosa: *finché era assorbito in quella contemplazione (Betrachtung)*, il mio spirito (*Geist*) RIMANEVA SOTTRATTO A QUESTE BRAME (*Begierden*) – e ciò mi procurava grande conforto (*Tröste*). Perché vedevo così che quei mali (*Übel*) non erano incurabili. Da principio la nuova vita, rari, brevi momenti –”.

*Niente* ha valore, paragonato al *valore del ragionar chiaro (dem Werthe klaren Folgerns)*. Tutti gli altri valori sono solo conseguenza del pensare non chiaro (*Folge unklaren Denkens*). Sprezzante rifiuto (*Verwerfung*) di tutti i beni della vita (*Güter des Lebens*); costante *svalutazione (Verleumdung)* di tutto, per portare alla vetta più alta una cosa sola: il *pensar chiaro (klare Denken)*<sup>507</sup>.

Nietzsche presenta dunque la metafisica della ragione come negazione del valore del reale. Va però detto che quello della rinuncia ai beni del mondo è un *cliché* filosofico che non solo Spinoza supera esplicitamente nell’*Etica*, ma che non corrisponde propriamente nemmeno alla visione del *Trattato sull’emendazione dell’intelletto*<sup>508</sup>.

Nel passaggio finale la figura di Spinoza si lega nuovamente a Schopenhauer:

“Ogni *dubbio (Zweifel)* deriva da ciò, che le cose vengono investigate senza ordine (*ohne Ordnung*)”!!!  
Come in Schopenhauer: le brame (*Begierden*) tacciono sotto la forza della contemplazione estetica (*aesthetischen Contemplation*). Un’esperienza *psicologica*, interpretata in maniera erronea e generale<sup>509</sup>.

---

<sup>506</sup> Cfr. su questo tema W.S. WURZER, *Nietzsche und Spinoza*, cit., pp. 243-268 (“„Amor fati“ und „Amor Dei intellectualis“”); Y. YOVEL, *Spinoza and Other Heretics II: The Adventures of Immanence*, Princeton University Press, Princeton 1989, pp. 104-135 (“Spinoza and Nietzsche: Amor dei and Amor fati”) and J. STAMBAUGH, *The Other Nietzsche*, State University of New York Press, Albany 1994, pp. 75-94 (“Amor dei and Amor fati: Spinoza and Nietzsche”); F. SPINDLER, *Philosophie de la puissance et détermination de l’homme chez Spinoza et chez Nietzsche*, cit., pp. 319-327 (“Amor fati et Amor intellectualis dei: la dissonance affirmative”).

<sup>507</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1885-1887*, cit., §7[4]; cfr. K. FISCHER, *Descartes’ Schule – Geulinx, Malebranche, Baruch Spinoza*, cit., p. 175.

<sup>508</sup> Il passo citato da Nietzsche prosegue nel modo seguente: «Il guadagno di denaro, oppure il piacere e la gloria sono di ostacolo fin quando si cercano per sé stessi e non come mezzi per altro. Se invece si cercano come mezzi, allora avranno una misura e non saranno affatto di ostacolo; al contrario, gioveranno molto al fine per il quale si cercano» (B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 28 – *Trattato sull’emendazione dell’intelletto*, 11).

<sup>509</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1885-1887*, cit., §7[4]; cfr. K. FISCHER, *Descartes’ Schule – Geulinx, Malebranche, Baruch Spinoza*, cit., p. 181.

L'associazione Spinoza-Schopenhauer si presenta in forma inedita. In gioco non è infatti la questione della conservazione, ma quella dell'ascetismo. Se Nietzsche decide, come abbiamo visto, di non trattare la questione in *La genealogia della morale*, perché interessato ad un altro aspetto del pensiero di Spinoza, tuttavia essa è sollevata durante la rilettura di Kuno Fischer. È un bisogno d'ordine e di certezza quello che si esprime nel sistema di Spinoza, un bisogno che tradisce la psicologia del filosofo.

Questo confronto con il *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* determina l'immagine di Spinoza che compare negli ultimi appunti di Nietzsche. Recita un frammento dell'autunno del 1887:

- Contro il *valore* di ciò che rimane in eterno uguale a se stesso (*Ewig-Gleichbleibenden*) (vedi l'ingenuità di *Spinoza*, come pure di *Descartes*) c'è il valore di ciò che è più breve (*Kürzesten*) e fugace (*Vergänglichsten*), il seducente scintillio dorato (*Goldaufblitzen*) sul ventre del serpente vita (*Schlange vita*) –  
510.

Una metafisica dell'identità astratta, dunque, quella che Nietzsche attribuisce a Spinoza, contrapponendo ad essa un'immagine che riecheggia *Così parlò Zarathustra*. Analoga la posizione del frammento *I valori morali nella teoria stessa della conoscenza*:

La fiducia nella ragione (*Vertrauen zur Vernunft*) – perché non sfiducia (*Mißtrauen*)?

Il "mondo vero" sarebbe il mondo buono – perché?

L'illusorietà (*Scheinbarkeit*), il mutamento (*Wechsel*), la contraddizione (*Widerspruch*), la lotta (*Kampf*) valutati come immorali: desiderio (*Verlangen*) di un mondo dove tutto questo manchi.

Il mondo trascendente inventato perché rimanga un posto per la "libertà morale" (in Kant).

La dialettica come la via della virtù (in Platone e Socrate: evidentemente perché la sofistica veniva considerata come la via dell'immoralità).

Tempo e spazio, ideali: quindi "unità" nell'essenza delle cose, quindi nessun "peccato", nessun male (*Übel*), nessuna imperfezione – una giustificazione di Dio.

Epicuro nega la possibilità della conoscenza: per mantenere i valori morali (o edonistici) come i più alti. Lo stesso fa Agostino; così più tardi Pascal (la "ragione corrotta") a favore dei valori cristiani.

Il disprezzo (*Verachtung*) di Cartesio per tutto ciò che muta (*alles Wechselnde*); parimenti quello di Spinoza<sup>511</sup>.

Come si vede, Spinoza è in buona compagnia nella storia della morale indagata da Nietzsche, qui considerata nei suoi effetti sulla teoria della conoscenza<sup>512</sup>. La critica al razionalismo prosegue nel 1888, in alcuni appunti per *La volontà di potenza* poi confluiti nel *Crepuscolo degli idoli*. Il primo riferimento, risalente alla primavera, è in un frammento preparatorio a *Il problema di Socrate*:

– Padroneggiarsi (*sich in Gewalt haben*), per entrare in lotta con ragioni (*Gründen*) e non con affetti (*Affekten*) – l'*astuzia* (*List*) di Spinoza – districare il groviglio di errori degli affetti... scoprire come si prenda chiunque sia reso preda dell'affetto, <scoprire> che l'affetto procede illogicamente (*unlogisch*)... Esercizio nel farsi beffe di se stesso, per tagliare alla radice il *risentimento* (*Rancune-Gefühl*)<sup>513</sup>.

Il socratismo di Spinoza non appare come una furberia privata, si tratta piuttosto di un'astuzia vitale. È una necessità vitale quella che impone, per così dire, di ragionare per ragioni e non per

<sup>510</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1887-1888*, cit., §9[26].

<sup>511</sup> Ivi, §9[160].

<sup>512</sup> Per quanto riguarda Descartes, la fonte di Nietzsche è stata individuata da Giuliano Campioni in Paul Albert (cfr. G. CAMPIONI, *Les lectures françaises de Nietzsche*, cit., p. 22, n. 1).

<sup>513</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1888-1889*, cit., §14[92].

affetti. In altri termini, bisogna lottare con ragioni perché non si è più in grado di lottare con affetti ma, ciò nonostante, bisogna lottare. Il razionalismo non è una scelta di libera volontà, esso è *de rigueur*, è un sintomo, piuttosto che una causa della *décadence* e, in una certa misura, un modo di corrispondere ad essa<sup>514</sup>.

Nell'estate del 1888 il nome di Spinoza compare per l'ultima volta nel *Nachlass*, in un appunto per il capitolo *I metafisici* di *La volontà di potenza*, l'ultimo progetto per la quale (datato alla fine d'agosto e abbandonato poco dopo) compare nella nota successiva<sup>515</sup>. Per lo stesso capitolo Nietzsche aveva trascritto i passi da Kuno Fischer un anno prima. Il frammento porta il titolo *Per una psicologia della metafisica*:

L'influenza della *pavidità* (*Furchtsamkeit*).

Ciò che è stato massimamente *temuto* (*gefürchtet*), la causa delle *sofferenze* (*Leiden*) *più violente* (la bramosia di dominio, la voluttà ecc.), è stato trattato dagli uomini con la massima ostilità e eliminato dal mondo "vero". Così essi hanno gradualmente *eliminato* e *cancellato* gli *AFFETTI* (*Affekte*): Dio come l'opposto del male, CIOÈ la realtà posta nella *negazione dei desideri* (*Begierden*) e *degli affetti* (cioè appunto nel nulla).

Parimenti la *NON-RAGIONE* (*Unvernunft*), l'arbitrario, il casuale (*Zufällige*) è stato odiato da essi (come causa di innumerevoli sofferenze fisiche). *Consequentemente* essi hanno negato questo elemento nell'essere in sé, hanno concepito quest'ultimo come "razionalità" (*Vernünftigkeit*) e "finalismo" (*Zweckmäßigkeit*) assoluti.

Parimenti sono stati temuti il *CANGIAMENTO* (*Wechsel*), la *TRANSITORietà* (*Vergänglichkeit*): in ciò si esprime un'anima oppressa, piena di diffidenza e di cattive esperienze (il caso di Spinoza: una specie opposta di uomo (*umgekehrte Art Mensch*) troverebbe proprio in questo cambiamento una ragione di *fascino*).

Una specie di esseri *giocosa*, sovraccarica di energia (*Kraft*) *ACCETTEREBBE COME COSA BUONA*, in senso eudemonistico, proprio gli *affetti*, la *non-ragione* e il *cangiamento* insieme alle loro conseguenze, il pericolo, il contrasto, l'andare in rovina, ecc.<sup>516</sup>

Ritroviamo dunque Spinoza come esempio di una razionalità metafisica decadente, qui connotata secondo un triplice registro: negazione degli affetti, negazione del caso, negazione di ciò che è transitorio. Propriamente Spinoza compare solo nella discussione di quest'ultima e Nietzsche fa nuovamente riferimento al *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*. Tuttavia non è difficile riconoscere anche negli altri passaggi ulteriori aspetti della critica nietzschiana al razionalismo spinoziano. La tendenza ai sentimenti di paura manifestata dalla specie dei metafisici richiama considerazioni analoghe di *Al di là del bene e del male* e del quinto libro di *La gaia scienza*, mentre l'annullamento degli affetti e una forma residua di teleologia sono stati imputati da Nietzsche a Spinoza in più di un'occasione.

---

<sup>514</sup> La formula "*de rigueur*" compare, immediatamente prima del riferimento a Spinoza, nel frammento preparatorio ed è ripresa nella stesura finale in riferimento alla necessità fisiologica del razionalismo: «Se si sente la necessità di fare della *ragione* un tiranno, come fece Socrate, non deve essere piccolo il pericolo (*Gefahr*) che qualche altra cosa si metta a tiranneggiare. A quel tempo si indovinò nella razionalità (*Vernünftigkeit*) la *salvatrice* (*Retterin*); né Socrate né i suoi "malati" erano liberi di essere razionali – era *de rigueur*, era il loro rimedio (*Mittel*) *ultimo*» (F. NIETZSCHE, *Crepuscolo degli idoli*, cit., *Il problema Socrate*, §10).

<sup>515</sup> Cfr. F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1888-1889*, cit., §18[17]. Sui progetti per *La volontà di potenza* cfr. M. MONTINARI, *Che cosa ha detto Nietzsche* (1975), Adelphi, Milano 1999, pp. 133-163.

<sup>516</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1888-1889*, cit., §18[16].

Questo testo fornisce dunque una sorta di compendio delle critiche di Nietzsche a Spinoza, anche se non solo a lui naturalmente. Bisogna tuttavia sempre prestare attenzione al fatto che il contesto non è morale, ma psicologico (o fisiologico). Gli errori di Spinoza, in altri termini, non rappresentano per Nietzsche tanto delle "sviste" da correggere, quanto le verità (necessarie) della sua specie – l'*homo metaphysicus*, se così possiamo dire. Se possa darsi, e come possa darsi, un'altra specie d'uomo, o se piuttosto ogni esistenza non implichi, in quanto tale, una metafisica e, in tal caso, se possa darsi un modo differente di praticare la metafisica: queste, da un certo punto di vista, le questioni sollevate. Tali domande muovono anche l'interesse di Nietzsche per Spinoza e segnano ciò che li accomuna, al di là delle critiche (più o meno motivate) che indubbiamente li distanziano.

Veniamo dunque al confronto con Spinoza nelle ultime opere editate da Nietzsche. Nel capitolo *La "ragione" nella filosofia del Crepuscolo degli idoli* il nome di Spinoza non compare. Tuttavia esso sembra adombrarsi nelle considerazioni iniziali, sebbene Nietzsche parli in termini generali:

Mi chiedete tutto ciò che è idiosincrasia nei filosofi?... Per esempio la loro mancanza di senso storico, il loro odio contro la rappresentazione stessa del divenire, il loro egitticismo. Essi credono di tributare un *onore* a una cosa, quando la destoricizzano (*enthistorisiren*), *sub specie aeterni*, – quando di essa fanno una mummia. [...] La morte, il mutamento (*Wandel*), tanto la vecchiaia che la generazione e la crescita sono per loro delle obiezioni, addirittura delle confutazioni. Quel che è, non *diviene*; quel che diviene, non è...<sup>517</sup>

La questione del "razionalismo" di Spinoza compare invece esplicitamente nelle *Scorribande di un inattuale*, in un passo già ricordato. Costruendo una contrapposizione con la componente erotica della filosofia in Platone, Nietzsche scrive: «Niente è meno greco che la ragnatela concettuale di un solitario (*Begriffs-Spinneweberei eines Einsiedlers*), *amor intellectualis Dei* al modo di Spinoza»<sup>518</sup>. Nietzsche torna dunque a criticare quello "scricchiolio" che rappresenta uno dei concetti ultimi della filosofia di Spinoza. L'immagine della ragnatela, al di là del gioco di parole *Spinne*-Spinoza, è ricorrente nel pensiero di Nietzsche e rimanda al giudizio sulla metafisica in generale. Ad esempio, in un appunto di poco successivo a quello in cui Nietzsche definisce il sistema di Spinoza una "fenomenologia della tisi", Nietzsche scrive: «Per il ragno il ragno è l'essere più perfetto; per il metafisico Dio è un metafisico: cioè tesse vaneggiamenti (*er spinnt*)...»<sup>519</sup>.

Il tema è ripreso in un paragrafo dell'*Anticristo*, in cui la metafisica di Spinoza è presentata come uno sviluppo della teologia ebraico-cristiana:

Laddove declina in qualsiasi forma la volontà di potenza, c'è ogni volta anche un'involuzione fisiologica (*physiologischen Rückgang*), una *décadence*. La divinità della *décadence*, mutilata delle sue virtù e dei suoi istinti virili, diventa ormai, necessariamente, il Dio dei fisiologicamente regrediti, dei deboli. Essi non danno a se stessi il nome di deboli, ma quello di "buoni"... Si comprende, senza che sia ancora necessario accennarvi, in quali momenti della storia divenga per la prima volta possibile la funzione dualistica di un Dio buono e di un Dio cattivo. Con lo stesso istinto con cui i sottomessi degradano il loro Dio a "bene in sé", essi cancellano le qualità buone dal Dio dei loro vincitori; si vendicano dei loro

<sup>517</sup> F. NIETZSCHE, *Crepuscolo degli idoli*, cit., *La "ragione" nella filosofia*, §1.

<sup>518</sup> Ivi, *Scorribande di un inattuale*, §23.

<sup>519</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1888-1889*, cit., §16[58].

padroni, *trasformando* il loro Dio *in un diavolo*. – Il Dio *buono*, allo stesso modo del diavolo, sono entrambi prodotti della *décadence*. – Come è possibile ancor oggi cedere alla buaggine dei teologi cristiani, al punto da decretare con essi che lo sviluppo del concetto di Dio, dal “Dio d’Israele”, dal Dio del popolo al Dio cristiano, alla somma di ogni bene, sia un *progresso*? [...] Se tutto ciò che è forte, coraggioso, imperioso, fiero, viene eliminato dal concetto di Dio, [...] se diventa il dio-della-povera-gente [...]: *che cosa* significa una simile metamorfosi? Una tale *riduzione* del divino? – Indubbiamente “il regno di Dio” è in tal modo divenuto più grande. [...] Ma con tutto ciò il Dio del “gran numero”, questo democratico tra gli dèi, non divenne un fiero dio pagano: restò ebreo, restò il Dio del cantuccio, il Dio di tutti gli angoli e i luoghi oscuri, di tutti gli alloggi malsani del mondo intero!... Il suo regno mondiale è, sia prima che dopo, un regno dell’oltretomba, un ospedale, un regno del sottosuolo, un regno del ghetto... E lui stesso, così pallido, così gracile, così *décadent*... Persino i più esangui tra gli esangui signoreggiarono su di lui, i signori metafisici, gli albi del concetto. Tesserono le loro trame così a lungo intorno a lui che, ipnotizzato dai loro movimenti, divenne lui stesso un ragno, un metafisico. Tornò allora a tessere il mondo traendolo da se stesso – *sub specie Spinozae* – ormai si trasfigurava in qualcosa di sempre più sottile ed esangue, divenne “ideale”, divenne “puro spirito”, divenne “*absolutum*”, divenne “cosa in sé”... *Decadimento (Verfall) di un Dio*: Dio divenne “cosa in sé”...<sup>520</sup>

Il passo riprende e amplia il tema del “dissanguamento” di Dio già discusso nel quinto libro di *La gaia scienza*. L’attività dei metafisici appare come un momento di questo processo, che trasforma, se così possiamo dire, il “dio della lotta” in uno svilito “dio democratico”. Tale attività appare anche qui come un effetto e un rilancio, più che come una causa: è perché Dio è decaduto che persino gli infiacchiti metafisici possono disporre di esso. Anche in quest’occasione Spinoza compare come esempio di un movimento più generale e non è a lui singolarmente che Nietzsche sta pensando (ciò che è in questione nella filosofia di Nietzsche è sempre il “tipo”). Tant’è che il filosofo olandese compare associato a formule come “puro spirito” e “cosa in sé”, il che potrebbe sollevare qualche obiezione nei confronti di Nietzsche. Tra l’altro, altri appunti avevano ritrovato proprio in Spinoza tracce di “paganesimo”.

Una critica superficiale, dunque, quella di Nietzsche a Spinoza? Pur con tutte le dovute precisazioni e i limiti che senza dubbio segnano la conoscenza e la comprensione nietzschiana dello spinozismo, crediamo che in realtà qui si esprima un punto fondamentale, soprattutto se consideriamo queste considerazioni nel contesto generale del pensiero di Nietzsche. Il tema della *décadence* è infatti un tema di portata enorme, che lo attraversa nella sua totalità sin da *La nascita della tragedia*. In tale prospettiva, la connotazione critico-negativa di tale termine non va assolutizzata: da un certo punto di vista, la decadenza, la malattia, la degenerazione sono processi vitali necessari e non difetti o mancanze della vita stessa<sup>521</sup>. Torniamo a dire che ciò che è in gioco non è un giudizio morale (come se la decadenza fosse qualcosa di sbagliato o un male in sé), ma vi è una componente che potremmo definire descrittiva in queste riflessioni nietzschiane, una sorta di “fenomenologia dell’Occidente”, se così si può dire.

Al di là di questo inquadramento generale, ciò sembra particolarmente rilevante nel caso specifico che è qui in questione, ossia quello della decadenza di Dio. Non pare infatti scorretto

<sup>520</sup> F. NIETZSCHE, *L’anticristo*, cit., §17.

<sup>521</sup> Cfr. in proposito R. FABBRICHESI, *Nietzsche e la biologia: prospettive*, introduzione a B. STIEGLER, *Nietzsche e la biologia*, cit., pp. 20-22.

associare tale tematica a un altro motivo della filosofia di Nietzsche, quella “morte di Dio” che riveste un ruolo abbastanza “positivo” (sempre con le dovute cautele) all’interno del suo pensiero. In altri termini: se possiamo essere tentati di considerare la *décadence* come un “male”, siamo certamente meno propensi a considerare la “morte di Dio” come un evento da compiangere. Se pure Nietzsche sottolinea la gravità e la portata terribile di tale accadimento, di certo non indugia in nostalgie romantiche<sup>522</sup>.

Riprendiamo, dunque, al termine di questo percorso nelle osservazioni di Nietzsche su Spinoza, una domanda già accennata: cosa significa il Dio di Spinoza, nella prospettiva della morte di Dio? Possibile che il tifico, metafisico, razionalista Spinoza abbia, proprio in ciò, anche il suo merito? Come spesso accade nella filosofia di Nietzsche, ogni accadimento è doppio<sup>523</sup>. Quello dato dalla ragione è anche un contributo allo “svaporamento” di Dio che incrina la robustezza dell’idolo *par excellence*. La ragione appare come una malattia “salutare”, almeno per ciò che riguarda il tramonto del cristianesimo. Non è una chiamata all’irrazionalità quella di Nietzsche, ma una lotta per la ragione al di là della ragione. La ragione, per così dire, non è tanto il nemico quanto il campo di battaglia, dove affrontare “le” ragioni (quella cristiana ad esempio) che si presentano come “la” ragione.

Se il confronto di Nietzsche con Spinoza porta ad individuare la domanda, esso non appare però in grado di farvi fronte, in conseguenza dei limiti più volte richiamati che lo contraddistinguono. Per comprenderne le implicazioni è ad esempio necessario non isolare l’immagine a prima vista “oggettiva” di Dio presentata nell’*Etica* dal lavoro di decostruzione delle vecchie credenze portato avanti nel *Trattato teologico-politico* – il testo forse più “anticristiano” di Spinoza –, che Nietzsche non tiene mai in considerazione, probabilmente anche per l’attenzione limitata dedicatagli da Kuno Fischer. La teologia di Spinoza non appare allora come il virtuosismo di una ragione eremitica, ma assume un significato consapevolmente politico. È nella considerazione dell’approccio critico alla tradizione che la questione Nietzsche-Spinoza si dischiude nel suo pieno significato filosofico, riuscendo a dare conto nel contempo anche dell’interesse che essa ha suscitato e continua a suscitare agli occhi del pensiero contemporaneo.

---

<sup>522</sup> Nietzsche descrive il “solito finale romantico” come «fallimento, crollo, ritorno e prosternazione davanti a una vecchia fede, davanti al vecchio Dio...» (F. NIETZSCHE, *La nascita della tragedia*, cit., *Tentativo di autocritica*, §7; cfr. anche ID., *La gaia scienza*, cit., §370, *Che cos’è il romanticismo?*).

<sup>523</sup> Cfr. O. PONTON, *Le “caractère équivoque” du nihilisme: l’analyse nietzschéenne de la croyance et du scepticisme dans les fragments de 1887-1888*, in J.-F. MATTÉI (a cura di), *Nietzsche et le temps des nihilismes*, cit.

PARTE II

L'EMPIETÀ DELLA VERITÀ FILOSOFICA:  
A PARTIRE DAL *TRATTATO TEOLOGICO-POLITICO*  
E DA *L'ANTICRISTO*



# 1. FILOSOFIA E TEOLOGIA

Per comprendere in quale relazione stia il Dio di Spinoza con la morte di Dio è necessario rievocare una storia antica e gettare uno sguardo sul passato in cui gli dèi hanno cominciato a vacillare. Socrate uccide il mito: così giudica Nietzsche già nella *Nascita della tragedia*<sup>1</sup>. Analizzando gli scritti coevi ci si rende conto però che, paradossalmente, per Nietzsche il “socratismo” è più antico di Socrate ed Euripide<sup>2</sup>. Socrate non è tanto l’origine cronologica, quanto la manifestazione di una storia che la cronologia non sembra in grado di esaurire appieno: quando si cerca di indicarne l’origine, ci si accorge in realtà che essa è già là, già divenuta e direzionata. Cerchiamo dunque di visitare una “scena primaria” della filosofia, non per porre un’origine storiograficamente oggettiva, bensì per orientarci nella nostra provenienza.

## IN FILA DALL’ARCONTE

«Dimmi allora: che cosa sono, secondo te, il santo e l’empio?»<sup>3</sup>: la terribile domanda risuona nel portico dell’arconte *basileus*. Socrate la rivolge al “profeta” esperto in cose divine che ha avuto la sfortuna d’incontrarlo mentre svolgeva le proprie faccende giudiziarie. Il dialogo in questione è l’*Eutifrone*, “ovvero della pietà”: così lo presenta “Dardi Bembo gentiluomo veneziano” nella prima versione “in lingua volgare” delle opere di Platone del 1601, seguendo la linea che associa il binomio *hosiōn/eusebia* (in Platone sostanzialmente sinonimi) al latino *pietas*<sup>4</sup> – inteso come l’ambito della religione, del divino, del santo e del sacro<sup>5</sup>.

La drammaticità della domanda rischia quasi di sfuggire, sapientemente dissimulata dalla scrittura platonica. Il tono del dialogo è infatti sorprendentemente leggero: Socrate fa un uso generoso dell’ironia e puntualmente Eutifrone mostra di non cogliere le sue sottigliezze, apparendo più un personaggio da commedia che non da dialogo filosofico. La “tragicità” sembra emergere solo ai margini del dialogo, nell’occasione che lo stimola: Socrate sta andando a ricevere l’atto d’accusa che lo porterà alla condanna a morte. Tale collocazione introduce però un elemento tragico nella domanda stessa: essa non è una semplice applicazione di quel metodo socratico di ricerca

---

<sup>1</sup> Cfr. F. NIETZSCHE, *La nascita della tragedia*, cit., §12.

<sup>2</sup> Si vedano in proposito le osservazioni di Giorgio Colli sulla conferenza *Socrate e la tragedia* (cfr. G. COLLI, *Scritti su Nietzsche*, cit., p. 40).

<sup>3</sup> PLAT. *Euthyphr.*, 5d.

<sup>4</sup> Cfr. ad esempio Tommaso: «Unde *eusebia* est idem quod *pietas*» (TOMMASO D’AQUINO, *Commento al “Corpus Paulinum” V*, a cura di B. Mondin, ESD, Bologna 2008, p. 316).

<sup>5</sup> Ancora Tommaso: «*Eusebia* vero dicitur quasi *bonus cultus*. Unde est idem quod *religio*» (TOMMASO D’AQUINO, *La somma teologica XVIII*, a cura di T.S. Centi, ESD, Bologna 1984, p. 33). Sulla complessità dell’orizzonte concettuale che ruota attorno a questi termini (con particolare riferimento all’*Eutifrone*), cfr. H.-G. GADAMER, *Sokrates’ Frömmigkeit des Nichtwissens*, in ID., *Plato im Dialog*, Mohr, Tübingen 1991.

dell'universale descritto da Aristotele<sup>6</sup>. In gioco è "la" domanda, la domanda per cui Socrate per l'appunto deve morire, morire per empietà (*asebia*): essa chiede del divino.

Nell'*Eutifrone* Platone rimette infatti in scena l'accusa a Socrate e per certi aspetti in questo modo la riscrive. Il suo intento non è infatti cronachistico: l'accusa di essere un *poiètes* di nuove divinità effettivamente mossa da Meleto a Socrate è appena richiamata e invece di impegnarsi nella sua confutazione (ossia mostrare che Socrate è un uomo pio), il dialogo devia verso la domanda su cosa sia l'*hosion*. Ciò perché l'accusa di Meleto è per certi aspetti accidentale, l'occasione per concretizzare la condanna, ma Platone cerca di indagare la motivazione essenziale della colpa socratica: la sua è una questione *filosofica*, che ha a che fare con la necessità di ciò che accade. Il suo tentativo di comprensione si sviluppa dunque mostrando l'empio Socrate mentre solleva una domanda sulla *pietas*. In altri termini: Socrate è empio *perché* solleva la domanda sulla *pietas*. La morte di Socrate diventa il simbolo della filosofia stessa: il filosofo *deve* essere messo a morte, perché viola la pietà della *polis*, chiedendone il senso.

#### PIETÀ E VERITÀ

Come detto, evochiamo l'*Eutifrone* come "scena primaria" della filosofia al fine di orientarci nella sua storia. Ciò significa che non si tratta in questo caso di indagare se questo o quel filosofo abbia letto questo particolare dialogo di Platone, bensì di considerarlo come apertura storica fondamentale. Essa si declina nella questione, in ogni senso epocale, della tormentata relazione tra filosofia e teologia, variamente elaborata nel pensiero medievale (cristiano e non): una relazione quanto mai complessa perché deve scontare la sua originaria colpa socratica che rende di principio i due "saperi" inconciliabili.

Tale parabola raggiunge uno dei punti di massima criticità con Spinoza, in particolare nel XV capitolo del *Trattato teologico-politico*. A prima vista la soluzione spinoziana appare piuttosto conciliante e diplomatica: «Stabiliamo come punto fermo che né la teologia è tenuta a fare da ancella alla ragione, né la ragione da ancella alla teologia, ma ciascuna possiede il suo regno, ossia, come si è detto, la ragione il regno della verità e della sapienza; la teologia quello della pietà e dell'obbedienza»<sup>7</sup>. Poco oltre però Spinoza aggiunge una postilla che sconvolge completamente il senso di quest'affermazione: «E qui per teologia intendo appunto la rivelazione, in quanto indica il fine che, come vedemmo, è proprio della Scrittura (cioè il criterio e il modo dell'obbedienza, ossia i dogmi della vera pietà e della vera fede). In altri termini, la teologia coincide con ciò che si dice, in senso proprio, parola di Dio, la quale non consiste in un certo numero di libri (vedi il capitolo XII)»<sup>8</sup>. Spinoza rimanda alle analisi condotte in precedenza, nelle quali si mostra, in sintesi, come per

---

<sup>6</sup> Cfr. ARIST. *Metaph.* I 6, 987b.

<sup>7</sup> B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 654 (*Trattato teologico-politico*, 15).

<sup>8</sup> Ivi, pp. 654-655.

“rivelazione” e “parola di Dio” non si debba intendere la Scrittura nella sua materialità e significato letterale, bensì nel suo “fine”, vale a dire nel suo “senso”, che è quello di insegnare i dogmi fondamentali della giustizia e della carità.

La teologia non è dunque la teologia della tradizione, superstiziosamente ancorata all’“idolo” della parola divina – «morte lettere, che l’umana malizia poté corrompere»<sup>9</sup> – ma la teologia “ricostruita” dal lavoro interpretativo filologico e filosofico<sup>10</sup>. La “vera pietà” (o “vera religione”, come anche Spinoza la chiama) smentisce dunque quella separazione di teologia e ragione – ossia di pietà e verità – apparentemente sancita in modo “inconcusso” poche righe prima<sup>11</sup>. Spinoza pone dunque l’esser vera come condizione della *pietas* e in ciò ripete, a suo modo, il gesto di Socrate, la domanda del quale sembra risuonare nel titolo del capitolo XIV, dedicato a “che cosa sia fede” (*quid sit fides*)<sup>12</sup>.

In modo meno diretto ma analogo procede l’*Etica*. La costruzione compiuta del concetto filosofico di Dio corrisponde alla distruzione del concetto teologico. A suo modo anche Spinoza scrive una teologia, una teologia perfettamente coerente che si conclude nel paradossale risultato di negare sé stessa. Le categorie della tradizione implodono dall’interno e il *De Deo* mostra in modo inequivocabile che non esiste una *metaphysica specialis*: se pensiamo Dio in modo rigoroso non possiamo che dire che esso coincide con la natura<sup>13</sup>. La violazione filosofica della *pietas*, attraverso la partecipazione alla nuova impresa delle scienze moderne (ivi compresa la filologia)<sup>14</sup>, raggiunge per certi aspetti la perfezione e del “Dio dei devoti”, come realizza con timore Leibniz, non è più nulla<sup>15</sup>. Uno scolio, in particolare, sintetizza la torsione semantica già presente nel *Trattato teologico-politico*:

---

<sup>9</sup> Ivi, p. 651.

<sup>10</sup> Étienne Balibar descrive così il “paradosso” del *Trattato teologico-politico*: «Spinto all’estremo, il percorso del razionalismo filosofico produce un risultato che sembra contraddire la sua formulazione iniziale: il suo obiettivo diviene quello di dissolvere la confusione che il termine “teologia” cela, e di liberare la fede stessa dalla teologia, denunciata come una “speculazione” filosofica estranea alla “vera Religione”» (É. BALIBAR, *Spinoza et la politique*, PUF, Paris 1985 [trad. it di A. Catone, *Spinoza e la politica*, Manifestolibri, Roma 1996, p. 18]). Sulle ricadute politiche di quest’operazione cfr. anche R. CAPORALI, *La fabbrica dell’imperium: saggio su Spinoza*, Liguori, Napoli 2000, pp. 95-138 (“Democrazia e militanza: il *Trattato teologico-politico*”).

<sup>11</sup> «C’est précisément parce qu’a été préalablement “deconstruit” le nexus théologico-politique traditionnel [...] que Spinoza peut redonner au religieux [...] sa fonction de “principe générateur”» (M. REVAULT D’ALLONNES, *L’imagination du politique*, in M. REVAULT D’ALLONNES, H. RIZK (a cura di), *Spinoza: puissance et ontologie*, cit., pp. 115-116).

<sup>12</sup> B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 640 (*Trattato teologico-politico*, 14).

<sup>13</sup> «Man darf daher Spinozas Thesen über Gott oder die göttliche Substanz nicht als theologische, sondern muß sie als ontologische Aussagen lesen» (U. RENZ, *Die Definition des menschlichen Geistes und die numerische Differenz von Subjekten (2p11-2p13s)*, in M. HAMPE e R. SCHNEPF (a cura di), *Baruch de Spinoza: Ethik*, cit., p. 107).

<sup>14</sup> «Die Entstehung neuzeitlicher Wissenschaft fördert zudem ein Vertrauen in ein systematisch-methodisches Vorgehen bei der Erklärung empirischer Phänomene, aber auch bei der Interpretation von Schriften. Für Spinoza ist demnach die (neuzeitlich wissenschaftliche) Methode der Naturerklärung zugleich Vorbild der Methode der Schriffterklärung» (A. SPAHN, *Wie viel „Wahrheit“ braucht die Hermeneutik? Zur historischen und systematischen Mittelstellung der rationalistischen Hermeneutiken des 17. und 18. Jahrhunderts*, in G. FRANK, S. MEIER-OESER (a cura di), *Hermeneutik, Methodenlehre, Exegese*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2011, p. 431).

<sup>15</sup> Cfr. G.W. LEIBNIZ, *Philosophische Schriften III*, Akademie, Berlin 2006, p. 582. Su questo passaggio è interessante considerare le osservazioni di Matthew Stewart: «Nel suo sistema filosofico, [Spinoza] propone una concezione di Dio che si addice all’universo rivelato dalla scienza moderna – un universo regolato solo dal nesso causa/effetto delle leggi naturali, senza finalità né progetto» (M. STEWART, *Il cortigiano e l’eretico*, cit., p. 13). Leibniz avrebbe però scorto l’altro volto di tale “rivoluzione”: «Spinoza ha mostrato a Leibniz cosa significa essere un filosofo moderno. Ma Leibniz non vide quella realtà allo stesso modo in cui la vedeva Spinoza. [...] Vide, invece, la morte di Dio» (Ivi, p. 269).

«Riferisco poi alla religione tutti i desideri e le azioni di cui siamo causa in quanto abbiamo l'idea di Dio, ossia in quanto conosciamo Dio. Chiamo, invece, pietà la cupidità di agire rettamente che nasce dal vivere sotto la guida della ragione»<sup>16</sup>. Conoscenza e ragione definiscono dunque l'attitudine devozionale.

#### VAN VELTHUYSEN E L'ATEISMO DI SPINOZA

Non stiamo però facendo di Spinoza, in tal modo, un ateo suo malgrado? Egli ha infatti sempre respinto tale designazione – seppur con scarso successo, tanto da diventare, per i secoli a venire, “ateo di sistema”<sup>17</sup>. A questo proposito è interessante confrontarsi con il breve carteggio tra Spinoza e Lambert van Velthuysen<sup>18</sup>. Quest'ultimo s'impegna a dare un “giudizio motivato” sul *Trattato teologico-politico*, dietro sollecitazione di Jacob Ostens (che inoltra poi la “recensione” a Spinoza). Due aspetti dello scambio epistolare colpiscono l'attenzione in modo particolare: l'attitudine tutto sommato pacata del recensore e la reazione insolitamente irritata di Spinoza.

Van Velthuysen appare in effetti mosso da un'onesta volontà di comprendere le tesi del testo e di restituirle in maniera piuttosto fedele, pur non condividendole<sup>19</sup>. Il passaggio più irriverente è quello in cui il modo di argomentare di Spinoza è descritto come «malizioso, astuto e scaltro»<sup>20</sup>, ma tale critica appare piuttosto contenuta se confrontata con le innumerevoli condanne e confutazioni riservate al testo<sup>21</sup>. Per il resto, la lettera ripercorre i temi fondamentali dell'opera per poi arrivare alla seguente conclusione:

---

<sup>16</sup> B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 1005 (*De servitute*, prop. 37, schol. 1).

<sup>17</sup> Tale definizione è adottata da Pierre Bayle, il cui articolo su Spinoza ha grande diffusione e rappresenta la fonte principale sullo spinozismo per buona parte del XVIII secolo. Cfr. P. BAYLE, *Dizionario storico-critico*, a cura di G. Cantelli, Laterza, Roma-Bari 1976, pp. 355-459 (“Spinoza, Benedetto di”). Per un'introduzione al tema dell'“ateismo” di Spinoza cfr. P.-F. MOREAU, *Spinoza et la question de l'athéisme*, in L. VINCIGUERRA (a cura di), *Quel avenir pour Spinoza? Enquête sur les spinozismes à venir*, cit.

<sup>18</sup> Sulla figura di Van Velthuysen, medico e studioso di Cartesio e Hobbes che interviene nel dibattito olandese sull'esegesi biblica proponendo un “razionalismo moderato”, cfr. W. VAN BUNGE, *From Stevin to Spinoza: An Essay on Philosophy in the Seventeenth-Century Dutch Republic*, Brill, Leiden 2001, pp. 75-113.

<sup>19</sup> «À vrai dire, Velthuysen va présenter un résumé plutôt correct de l'ensemble du Traité, tout en exprimant à la marge, en introduction et en conclusion, son propre sentiment. On reconnaît en effet les grandes thèses du Traité. Sur Dieu : nécessité, identité avec l'univers, unité de la volonté et de l'entendement, refus d'une fonction de juge suprême, critique du miracle. Sur la vertu : elle est à elle-même sa propre récompense, elle est enseignée par les prophètes. Sur l'Écriture : elle n'enseigne pas la vérité mais les moyens de la vertu, elle doit s'interpréter selon son sens littéral. Sur le culte : il est réglé par les magistrats pour son expression publique; ceux-ci ont à faire régner justice et honnêteté dans l'État, à accepter des religions différentes pourvu qu'elles ne menacent pas la paix publique, tandis qu'un particulier a droit à son opinion propre; il n'y a pas d'élection du peuple juif; les docteurs du Nouveau Testament (ainsi Paul et Jacques) ont exprimé des arguments divers par « prudence apostolique » en fonction de leurs auditeurs mais dans l'unique visée du salut; l'exemple du Christ confirme que seul l'amour des vertus conduit à la félicité. Les résumés plus contestables concernent : Dieu « architecte et fondateur de l'univers », compris comme fatum; ou encore l'Écriture lorsqu'il est reproché à Spinoza d'introduire deux langages chez les prophètes (le dogme et le récit), et, dans une formulation un peu étrange, de refuser le rôle de la raison et de la philosophie dans son interprétation. À cela près, le résumé est plutôt fidèle et complet» (H. LAUX, *Le “Traité théologico-politique” dans la correspondance de Spinoza*, in «Revue de métaphysique et de morale», n. 41/1, 2004, pp. 41-57, pp. 52-53).

<sup>20</sup> B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 1424 (Van Velthuysen a Ostens, 24 gennaio 1671).

<sup>21</sup> Come sintetizza efficacemente Jonathan I. Israel: «By 1750 innumerable authors, French, German, Italian, Scandinavian, Iberian, Swiss, and English, as well as Dutch, had indignantly denounced Spinoza as the most pernicious and dangerous thinker of the era» (J.I. ISRAEL, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*,

Hai qui, signore dotatissimo, a te consegnato in compendio, l'essenziale della dottrina del *Trattato teologico-politico*. Questo libro, a mio giudizio, cancella e sovverte dalle fondamenta ogni culto e ogni religione, insegna di nascosto l'ateismo oppure finge un Dio che, per esser soggetto al fato, non incute agli uomini nessun timore reverenziale. Non lascia inoltre spazio alcuno alla direzione e alla provvidenza di Dio e cancella ogni attribuzione di pene e di premi. Da questo scritto risulta almeno con immediata evidenza che l'autore annienta l'autorità della Sacra Scrittura, di cui fa menzione soltanto a parole. Conseguenza infatti della sua posizione che anche il Corano è parola di Dio. [...] Ritengo dunque di non allontanarmi grandemente dalla verità, né di offendere l'autore, se rendo noto che egli, con argomenti coperti e imbellettati, insegna un puro ateismo<sup>22</sup>.

È certamente possibile ipotizzare che queste parole suonassero terrificanti all'orecchio di un uomo del XVII secolo. Van Velthuysen potrebbe quindi aver ritenuto di non dover ricorrere a un'invettiva retorica per sottolineare la condannabilità della posizione spinoziana. Tuttavia questa sintesi, col suo tono neutralmente "obiettivo", appare tutt'altro che tendenziosa al lettore odierno e al suo orecchio secolarizzato: Van Velthuysen non sembra in effetti essere lontano dalla verità né aver offeso lo spirito del testo pervertendolo<sup>23</sup>. Proprio alla luce di questa "simpatia" per il recensore, la risposta di Spinoza – rivolta a Ostens – suscita una qualche sorpresa:

Sono a stento persuaso di dover rispondere al libello di quell'uomo, che hai voluto trasmettermi. Lo faccio ora, soltanto perché l'ho promesso. Ma, in verità, per dar libero sfogo anche al mio animo, nei limiti in cui è possibile, me la caverò con poche parole e mostrerò in breve quanto perversamente mi abbia interpretato. Non so dire se l'abbia fatto per malizia o per ignoranza<sup>24</sup>.

La dichiarazione iniziale prelude dunque a una risposta tutt'altro che conciliante e se è vero che l'immagine "pacifica" di Spinoza trasmessa dalla tradizione non è priva di limiti – come mostrano soprattutto alcune lettere e vari scoli dell'*Etica*<sup>25</sup> –, colpisce comunque il tono acceso di questo "sfogo" spinoziano. La lettera procede poi analizzando vari punti toccati da Van Velthuysen, cominciando da una nota introduttiva:

In primo luogo afferma che è poco importante sapere la mia origine o quale regola di vita io segua. Certo, se l'avesse saputo non si sarebbe convinto così facilmente che io insegni l'ateismo. Gli atei, di solito, sono alla ricerca di onori e di ricchezze: cose che io ho sempre disprezzato, come fanno tutti quelli che mi conoscono<sup>26</sup>.

Si tratta di un'annotazione piuttosto strana, in parte chiarita dal differente significato che il termine ateo ha in quell'epoca. Esso ha, infatti, una forte connotazione morale e Spinoza respinge quindi l'accusa di ateismo mostrando che egli è un uomo virtuoso e non corrotto, invece di

---

Oxford University Press, Oxford-New York 2001, p. 161). Per limitarci ad un esempio dall'epistolario di Spinoza, Albert Burgh – cattolico convertito – definisce il *Trattato teologico-politico* un testo "empio" scritto con "astuzia diabolica" (cfr. B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 1506 – Burgh a Spinoza, 3 settembre 1675).

<sup>22</sup> B. SPINOZA, *Opere*, cit., pp. 1436-1437 (Van Velthuysen a Ostens, 24 gennaio 1671).

<sup>23</sup> Proprio in ciò, nota Henri Laux, sta la pericolosità di quest'interpretazione: «Le résumé est en effet redoutable car s'il est inattaquable dans sa lettre, cela signifie très exactement ceci : la lecture correcte des thèses spinozistes fait nécessairement conclure à leur athéisme» (H. LAUX, *Le "Traité théologico-politique" dans la correspondance de Spinoza*, cit., p. 53).

<sup>24</sup> B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 1437 (Spinoza a Ostens, <marzo 1671>).

<sup>25</sup> «È come se ci fossero due *Etiche*», nota Gilles Deleuze commentando il tono polemico e "aggressivo" degli scoli (cfr. G. DELEUZE, *Spinoza et le problème de l'expression*, Les Éditions de Minuit, Paris 1968 [trad. it. di S. Ansaldi, *Spinoza e il problema dell'espressione*, Quodlibet, Macerata 1999, p. 269]).

<sup>26</sup> B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 1437.

affermare “io credo in Dio” come faremmo noi oggi – una frase che per lui sarebbe stata priva di significato, essendo Dio l’evidenza prima e non l’oggetto di una credenza. Tale mutamento semantico è di grande interesse e avremo modo di tornarvi.

Per il momento è interessante invece notare come esso giustifichi la risposta di Spinoza solo in parte. L’osservazione di Van Velthuysen è infatti abbastanza occasionale e afferma semplicemente il fatto che egli non conosce l’autore del trattato. Ma ciò non è importante, per l’appunto, perché l’ateismo gli appare come una conseguenza logica delle tesi ivi esposte, a prescindere dalla condotta di vita di chi le espone. Invece di attaccare tale deduzione, Spinoza procede in prima istanza “schivando” la questione e richiamando proprio il suo modo di vivere, come se a destare scandalo non fosse precisamente la possibilità di essere virtuosi e civili senza aver bisogno della tutela di un Dio-giudice<sup>27</sup>.

Agli occhi di Van Velthuysen, quella rivendicata dall’“ateo” Spinoza sarebbe comunque apparsa come una virtù *per accidens*, in quanto priva di ogni “timor di Dio”. La “difesa” di Spinoza non fa in realtà che confermare ulteriormente quest’aspetto:

Continua poi dicendo che *per evitare la colpa del superstizioso, io sembro essermi spogliato di ogni religione*. Non so che cosa intenda per religione e per superstizione. [...] Si è spogliato di ogni religione chi ha stabilito che il premio della virtù è la stessa virtù, e che la punizione della stoltezza e dell’impotenza è la stessa stoltezza? [...] Ma credo di scorgere il fango da cui quest’uomo non riesce a liberarsi. Non trova nulla che lo diletta nella virtù stessa e nell’intelletto, e preferirebbe vivere per l’impulso dei suoi affetti, se non ci fosse quest’unico ostacolo: teme la punizione. [...] Crede dunque che vivano senza freni e spogliati di ogni religione tutti quelli che non sono irretiti da tale paura<sup>28</sup>.

Quello che ci troviamo di fronte è, per certi aspetti, un conflitto terminologico, che ruota appunto intorno alla questione “che cosa (*quid*) s’intende per religione” – *ti esti to hosion*. Van Velthuysen afferma che Spinoza si è spogliato di ogni religione – “religione” nel senso tradizionale del termine, potremmo aggiungere – e ha, in un certo senso, ragione. La risposta di Spinoza infatti non rovescia tale assunto, ma afferma che Van Velthuysen non sa cos’è la religione, la *vera* religione. Egli è in errore sul significato del termine, come chiarisce la breve discussione sulla questione derivata inerente la legge divina:

Vorrei invece che tu notassi ciò che non meno odiosamente soggiunge e mi attribuisce: *l’uomo deve operare virtuosamente non per precetti e legge di Dio, o per la speranza di un premio o il timore della pena ma...* Il che non troverai in nessuna pagina del mio trattato. Nel capitolo IV ho anzi affermato espressamente che il compendio e il precetto più alto della legge divina (che è iscritta nella nostra mente, come dissi nel capitolo XII) è amare Dio come sommo bene, ossia non per il timore di qualche pena (giacché l’amore non può nascere dalla paura)<sup>29</sup>.

---

<sup>27</sup> Osserva Karl Löwith in proposito: «Se essere ateo significa non credere in alcun Dio soprannaturale, personale, giudice e salvatore, allora egli [Spinoza] ateo lo era indubbiamente» (K. LÖWITH, *Spinoza: Deus sive natura*, in *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis Nietzsche*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1967 [trad. it di O. Franceschelli, *Spinoza: Deus sive natura*, Donzelli, Roma 1999, pp. 61-62]).

<sup>28</sup> B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 1438.

<sup>29</sup> Ivi, pp. 1439-1440.

La risposta di Spinoza è “geometricamente” impeccabile, ma francamente un po’ sorniona. È certamente vero che il *Trattato teologico-politico* non scioglie il legame tra virtù e legge di Dio, *posto che* – e in questa parentesi sta tutta la “teologia” di Spinoza – per legge divina s’intenda quella iscritta nella mente dell’uomo e non un cumulo di libri o di tavole di pietra. Tutto lo scambio epistolare si gioca su queste torsioni di significato: Van Velthuysen percepisce in maniera piuttosto comprensibile la dissoluzione dell’apparato teologico tradizionale, i cui concetti appaiono “svuotati”; Spinoza rivendica invece la validità del proprio lavoro su tali concetti, che sono portati al loro estremo rigore. Il risultato è però paradossale: la minuziosa analisi del testo biblico mostra infatti che esso è in realtà inessenziale alla religione e il *De Deo* è, per certi aspetti, la messa in opera di questa consapevolezza.

A confermare che il testo sacro non è né il centro né un presupposto necessario del discorso teologico è la breve discussione sull’Islam che chiude la lettera a Ostens. Di fronte alla preoccupazione di Van Velthuysen, Spinoza risponde che non è affatto vero che egli non sia in grado di mostrare che Maometto è un falso profeta: lo è nella misura in cui ha insegnato cose contrarie alla religione universale, in particolare negando quella libertà (di pensiero) che essa invece garantisce e richiede. Ma, aggiunge Spinoza, egli è anche vero profeta, in quanto ha insegnato ai “Turchi” giustizia e carità<sup>30</sup>. Questa descrizione è però problematica: come ha sottolineato Alexandre Matheron, essa potrebbe infatti essere benissimo applicata anche a Mosè<sup>31</sup>.

Ancora una volta la precisazione di Spinoza aggrava la sua posizione: l’apparente difesa dell’ebraismo e del cristianesimo contro i musulmani finisce in realtà per porre tutti sullo stesso piano. Non è difficile cogliere come tale presa di posizione potesse risultare inquietante nel suo cancellare secoli di “difese” contro gli infedeli: basti pensare a come Dante supera la propria ammirazione per il Saladino e per i “savi” della classicità pagana – “gente di molto valore” –, collocandoli tutti all’inferno (seppur nel limbo)<sup>32</sup>. Per Spinoza non è invece affatto necessario che la vera religione debba essere “cristiana”, anche se Cristo ha effettivamente insegnato la vera religione: «Per quanto concerne i Turchi e le altre nazioni, se adorano Dio con il culto della giustizia e della carità verso il prossimo, essi possiedono, a mio giudizio, lo spirito di Cristo e saranno salvi, qualsiasi cosa credano per ignoranza su Maometto e gli oracoli<sup>33</sup>. Anche la locuzione “spirito di Cristo” è un esempio del lavoro semantico di Spinoza: essa indica infatti l’idea di Dio, dunque qualcosa che prescinde dall’esistenza di Cristo<sup>34</sup>. Analogamente la “vera salvezza” non ha a che fare con inferni e paradisi ma consiste nell’acquiescenza dell’animo<sup>35</sup>.

---

<sup>30</sup> Cfr. *ivi*, p. 1441.

<sup>31</sup> Cfr. A. MATHERON, *Le statut ontologique de l’Écriture sainte et la doctrine spinoziste de l’individualité*, in *L’Écriture sainte au temps de Spinoza et dans le système spinoziste*, Presses de l’Université Paris-Sorbonne, Paris 1992 [trad. it. di F. Del Lucchese, *Lo statuto ontologico della Sacra Scrittura e la dottrina spinozista dell’individualità*, in *Scritti su Spinoza*, cit., pp. 191-192].

<sup>32</sup> Cfr. DANTE ALIGHIERI, *La divina commedia*, Hoepli, Milano 1989, *Inferno*, IV.

<sup>33</sup> B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 1441.

<sup>34</sup> Cfr. *ivi*, pp. 1034-1035 (*De servitute*, prop. 68, *schol.*).

<sup>35</sup> Cfr. *ivi*, p. 562 (*Trattato teologico-politico*, 7).

Alla luce dell'ipotesi sulla filosofia come domanda sulla *pietas* che stiamo osservando in opera, appare forse meno sorprendente constatare che Nietzsche, nella sua opera più antiteologica – *L'Anticristo* –, compie un'operazione esegetica non dissimile da quella di Spinoza:

Niente è più anticristiano delle *grossolanità ecclesiastiche* di un Dio *persona*, di un "regno di Dio", che *sopraggiunge*, di un "regno dei cieli", *trascendente (jenseits)* [...]. Il "regno dei Cieli" è una condizione del cuore – non qualcosa che giunge "oltre la Terra" o "dopo la morte". [...] Il "regno di Dio" non è qualcosa che si attende: non ha un ieri e un dopodomani, non giunge "tra mille anni", è l'esperienza (*Erfahrung*) di un cuore; esiste ovunque e in nessun luogo...<sup>36</sup>

Il passo s'inserisce in una delle argomentazioni centrali del testo: la scissione tra la figura di Gesù e quella del Crocefisso, o tra Gesù e il cristianesimo, religione che in realtà rovescia, secondo Nietzsche, l'insegnamento del proprio "fondatore"<sup>37</sup>. È interessante notare anzitutto come tra gli elementi dottrinari criticati da Nietzsche vi sia la concezione "personale" di Dio, un punto della filosofia spinoziana che, come abbiamo visto, aveva colpito favorevolmente la sua attenzione durante la lettura di Fischer del 1887<sup>38</sup>. Nel paragrafo precedente, inoltre, Nietzsche nega quell'apparato "giudiziario" del cristianesimo sul quale si incentra anche il confronto Spinoza-Van Velthuysen: «In tutta quanta la psicologia del "Vangelo" manca la nozione di colpa e di castigo (*Schuld und Strafe*); come pure quella di ricompensa (*Lohn*). [...] La beatitudine (*Seligkeit*) non viene promessa, non è associata a condizioni: essa è la *sola* realtà»<sup>39</sup>.

Ma è soprattutto il lavoro semantico compiuto sulla nozione di "regno di Dio" a risultare per noi interessante: un concetto centrale della dottrina cristiana è infatti reinterpretato in un senso immanente, facendo cadere la sua connotazione escatologica<sup>40</sup>. L'apparato trascendente che il cristianesimo (in particolare paolino) ha costruito sulla cattiva interpretazione di questa nozione non è altro che una falsificazione<sup>41</sup>. Una domanda diventa però a questo punto inevitabile: in che senso il significato "originario", non "falsato" a cui Spinoza e Nietzsche, sia pure in modi e contesti differenti, fanno riferimento, è più "vero"? Quale verità è qui in gioco?

<sup>36</sup> F. NIETZSCHE, *L'Anticristo*, cit., §34.

<sup>37</sup> L'intento di Nietzsche non è "erudito", bensì critico: «Wenn gezeigt werden kann, dass das Christentum den Mann aus Nazareth zu Unrecht für sich reklamiert, dann ist es falsifiziert» (A. URS SOMMER, *Friedrich Nietzsches "Der Antichrist": ein philosophisch-historischer Kommentar*, Schwabe & Co. AG, Basel 2000, p. 233). Sulla figura di Cristo cfr. B. STIEGLER, *Nietzsche et la critique de la chair: Dionysos, Ariane, le Christ*, PUF, Paris 2005; cfr. anche C. GENTILI, *Nietzsche*, cit., pp. 323-335.

<sup>38</sup> Cfr. F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1885-1887*, cit., §7[4].

<sup>39</sup> F. NIETZSCHE, *L'Anticristo*, cit., §33.

<sup>40</sup> Cfr. A. URS SOMMER, *Friedrich Nietzsches "Der Antichrist": ein philosophisch-historischer Kommentar*, cit., pp. 332-333.

<sup>41</sup> È utile ricordare a questo proposito una precisazione di Manfred Walther sull'approccio spinoziano: «Man beachte, daß Spinoza nicht mit dem Arsenal der Priesterbetrugstheorie arbeitet, sondern solche Berichte als „natürliche“ Produkte der in einer bestimmten religiösen Vorstellungswelt lebenden Erzähler begreift – anders als in der späteren Religionskritik der Aufklärung, eben historisch-kritisch!» (M. WALTHER, *Spinozas Kritik der Wunder – ein Wunder der Kritik? Die historisch-kritische Methode als Konsequenz des reformatorischen Schriftprinzips*, in «Zeitschrift für Theologie und Kirche», n. 88, 1991, pp. 68-80, p. 73). Una precisazione simile va fatta anche riguardo a Nietzsche: nonostante il linguaggio polemico de *L'Anticristo* possa far pensare il contrario, la "cattiva interpretazione" non dipende, per Nietzsche, da un'intenzione personale e consapevole dei "preti", ma è sintomo di una degenerazione fisiologica.



## 2. VERITÀ E CRITICA

TUTTO È VERO

A prima vista, lo statuto della verità crea meno problemi al “dogmatico” Spinoza, filosofo dell’età moderna che può mutuare la nozione oggettiva di verità propria delle scienze naturali. Il prospettivismo segna invece, da un certo punto di vista, il tramonto di tale possibilità e abbiamo visto come Nietzsche critichi, in proposito, anche Spinoza.

In realtà, una proposizione piuttosto disturbante del *De mente* è sufficiente a mettere in dubbio quest’impostazione. Essa recita: «Tutte le idee, in quanto sono riferite a Dio, sono vere». Dimostrazione: «Tutte le idee, infatti, che sono in Dio convengono del tutto con i loro ideati (2P7C), e perciò (1Ax6) sono *tutte vere*»<sup>42</sup>. Ricostruiamo la dimostrazione: l’assioma 6 della prima parte recita: «L’idea vera deve convenire con il suo ideato»<sup>43</sup>; la proposizione 7 della seconda parte afferma invece la famosa identità tra l’ordine e la connessione delle idee con l’ordine e la connessione delle cose, e il suo corollario recita: «Ne consegue che la potenza di pensare di Dio è uguale alla sua attuale potenza di agire. Cioè, tutto ciò che segue formalmente dalla natura infinita di Dio segue in Dio oggettivamente dall’idea di Dio, con lo stesso ordine e con la stessa connessione»<sup>44</sup>.

Altrimenti detto: tutte le idee in Dio sono vere, perché si accordano coi loro oggetti. L’oggetto e il suo pensiero esprimono, infatti, lo stesso atto di Dio in quanto causa. La relazione tra idea e ideato non è però estrinseca: se così fosse, nessuna idea potrebbe mai essere vera. Non si “salta” da un attributo all’altro<sup>45</sup>. Essa è invece interna, cioè è in sostanza una relazione d’identità, l’identità immanente della causazione divina. Non è la corrispondenza orizzontale tra attributi numericamente diversi (qui c’è la cosa, là c’è l’idea, troviamo un sistema per metterle insieme), bensì l’accadere verticale dell’atto di Dio, che agisce “in verità”<sup>46</sup>.

A prima vista non siamo lontani da quell’onniscienza divina su cui il pensiero medievale aveva a lungo lavorato: Dio crea tutto e quindi sa tutto quello che crea. Ma in Spinoza la questione suona anche all’inverso: Dio sa tutto e quindi crea tutto quello che sa – idea, questa, che farà preoccupare alquanto Leibniz, che nel suo tentativo di “scappare” da Spinoza cercherà per l’appunto di salvare i “mondi possibili”<sup>47</sup>. In realtà potremmo dire meglio: Dio sa tutto mentre crea tutto quello che sa. Il

---

<sup>42</sup> B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 870 (*De mente*, prop. 32 e dem., corsivo mio).

<sup>43</sup> Ivi, p. 788 (*De Deo*, ax. 6).

<sup>44</sup> Ivi, p. 841 (*De mente*, prop. 7, cor.).

<sup>45</sup> «Le idee e le cose non possono incontrarsi nella filosofia spinoziana, sono modi di due attributi differenti della sostanza tra cui non può sussistere alcun rapporto di causalità: sono lo stesso ed al medesimo tempo [...]. Come facciamo dunque a sapere quando un’idea è vera, dato che il confronto con l’oggetto non è possibile? Possiamo saperlo quando essa è adeguata, ossia quando ha le proprietà dell’idea vera senza considerare questa in relazione all’oggetto: non si può non rilevare che la definizione di adeguazione è letteralmente capovolta rispetto alla tradizione» (V. MORFINO, *IncurSIONI spinoziste*, Mimesis, Milano 2002, p. 208).

<sup>46</sup> Sull’inapplicabilità del concetto di numero agli attributi della sostanza cfr. C. SINI, *Archivio Spinoza: la verità e la vita*, Ghibli, Milano 2005, pp. 203-216.

<sup>47</sup> Cfr. M. STEWART, *Il cortigiano e l’eretico*, cit., pp. 215-220 e pp. 257-261.

sapere di Dio non è una prescienza, ma accade unitamente al suo agire in quanto causa. Si sarà intuito qual è l'ultima conseguenza di quest'inversione: in sostanza, Dio non crea. La nozione di "creazione" – caposaldo di secoli e secoli di storia del pensiero – è relegata da Spinoza tra le insensatezze prefilosofiche.

Dio è causa immanente: sotto la voce "Dio" bisogna leggere "natura" o, come proposto da Carlo Sini, "mondo"<sup>48</sup>. Non c'è prima Dio e poi il mondo: c'è il mondo che fa il mondo. Tornando alla nostra proposizione, essa assume allora una forma abbastanza strana: tutte le idee, in quanto sono riferite al mondo, sono vere. I rischi implicati in tale asserzione non sono secondari: la verità proposta da Spinoza, infatti, sembra essere assoluta, oggettiva – e però vuota. Ci troviamo sul limite di una sorta di "acosmismo epistemologico", potremmo dire pensando alla celebre critica hegeliana<sup>49</sup>. Anche la verità sembra subire quel peculiare "trattamento" a cui Spinoza sottopone la grammatica fondamentale della teologia e della filosofia. Se tutto è verità, per così dire, nulla lo è. Il "gioco della verità", direbbe Wittgenstein, avrebbe perso il suo senso e il suo scopo<sup>50</sup>.

Ma seguiamo il ragionamento di Spinoza. Leggendo l'*Etica*, capita di sperimentare un senso di ammirazione per il modo in cui le proposizioni si succedono: approfondendole appare la logica della loro concatenazione, che a un primo sguardo potrebbe sembrare accidentale. Anche il passaggio alla proposizione successiva da un lato sorprende, dall'altro è necessario. Essa recita: «Nelle idee non vi è nulla di reale (*positivum*) per cui vengano dette false»<sup>51</sup>. L'argomento sorprende, perché Spinoza apre un confronto proprio con quel concetto di "falso" che, a rigore, sembrava escluso dal piano dell'esistenza. D'altro canto capiamo la motivazione di tale confronto, con il quale Spinoza s'impegna a far fronte ai nostri dubbi: in sintesi, a cosa serve la verità?

Comprendiamo meglio questo passaggio se, seguendo la traduzione proposta da Filippo Mignini, riformuliamo nuovamente la proposizione precedente: tutte le idee, in quanto sono riferite al reale, sono vere. Non vi può perciò essere nulla di reale (cioè di vero), per cui esse possano essere dette false.

Leggiamo anche la dimostrazione: «Se lo neghi, concepisci, se è possibile, un modo reale del pensare che costituisca la forma dell'errore o della falsità. Questo modo del pensare non può essere in Dio (per la proposizione precedente); ma non può neanche essere, né essere concepito fuori di Dio (1P15)»<sup>52</sup>. Il riferimento alla proposizione 15 della prima parte esplicita un ulteriore elemento.

---

<sup>48</sup> «Se vogliamo davvero entrare in contatto con il pensiero abissale, [...] allora bisogna anche dire francamente che la parola "Dio" è pericolosa per la filosofia. [...] C'è il rischio che questa parola qualifichi la sostanza in modo che essa non è colta nel suo essere l'esistente puro e semplice che già è là» (C. SINI, *Archivio Spinoza*, cit., p. 137; cfr. anche ivi, pp. 75-96).

<sup>49</sup> Essa rovescia l'accusa di ateismo: Spinoza non nega Dio, bensì il mondo (cfr. G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a cura di B. Croce, Laterza, Roma-Bari 1994, §50).

<sup>50</sup> Si consideri, a titolo di esempio, questo esperimento mentale: «Gli ordini talvolta non vengono ubbiditi. Ma che aspetto avrebbe la cosa, se gli ordini non venissero mai ubbiditi? Il concetto 'ordine' avrebbe perso il suo scopo» (L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, a cura di R. Piovesan e M. Trincherò, Einaudi, Torino 1967, §345).

<sup>51</sup> B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 870 (*De mente*, prop. 33).

<sup>52</sup> *Ibid.* (*De mente*, prop. 33, dem.).

Essa recita: «Tutto ciò che è, è in Dio e niente può essere ed essere concepito senza Dio»<sup>53</sup>. La specificazione “che sono in Dio” della proposizione 32 si mostra perciò come superflua, aggravando ulteriormente la situazione. Ci ritroviamo infatti tra le mani la proposizione: “tutte le idee sono vere”.

Il tentativo di risolvere questi paradossi è messo in atto da Spinoza due proposizioni dopo: «La falsità consiste nella privazione di conoscenza, che le idee inadeguate, ossia mutilate e confuse, implicano». Dimostrazione:

Nelle idee non si dà nulla di reale che costituisca la forma della falsità (2P33); ma la falsità non può consistere in una privazione assoluta (le menti, infatti, e non i corpi si dicono errare e sbagliarsi), e neppure in una ignoranza assoluta; ignorare ed errare sono, infatti, due cose diverse. Perciò la falsità consiste nella privazione di conoscenza implicata dalla conoscenza inadeguata delle cose, ossia dalle idee inadeguate e confuse<sup>54</sup>.

Il gesto di Spinoza consiste quindi nel disgiungere verità e conoscenza, introducendo la possibilità di una conoscenza falsa. La falsità è definita anche negativamente, per differenza dalla privazione assoluta e dall'ignoranza. Nel primo caso Spinoza chiarisce che, in quanto l'essenza della mente consiste nel pensare, la falsità non può consistere in una privazione tale da annullare tale essenza. Spinoza sottolinea quest'aspetto utilizzando lo stesso termine (*privatione*), in due declinazioni: “privazione di conoscenza” e “privazione assoluta”. Anche nel falso la mente pensa, anche nell'errore la mente esprime la sua essenza di modo del pensiero, a differenza del corpo che non sbaglia perché, per l'appunto, non pensa.

Nel secondo caso invece Spinoza opera una distinzione interna all'attributo del pensiero, il cui “grado zero” è definito non dalla falsità, ma dall'ignoranza, ossia dalla totale estraneità all'evento dell'idea vera. Il falso, per così dire, coglie la verità dell'idea (nel suo positivo accadere), ma la coglie in modo inadeguato. Lo scolio successivo fornisce un esempio di questo fatto:

Così, quando guardiamo il sole, immaginiamo che disti da noi circa duecento piedi, errore che non consiste in questa sola immaginazione, ma nel fatto che, mentre lo immaginiamo così, ignoriamo la sua vera distanza e la causa di questa immaginazione. Infatti, benché apprendiamo in seguito che il sole dista da noi oltre seicento diametri terrestri, continueremo tuttavia a immaginare che esso sia vicino; non immaginiamo il sole così vicino perché ignoriamo la sua vera distanza, ma perché l'affezione del nostro corpo implica l'essenza del sole, in quanto lo stesso corpo ne è affetto<sup>55</sup>.

Richiamandosi alle nuove teorie astronomiche, Spinoza si interroga sull'effetto di verità prodotto dalla rivoluzione scientifica. Da un certo punto di vista il filosofo, vivendo tale rivoluzione “in diretta” e sperimentandone profondamente la portata, sarebbe forse più legittimato di altri (venuti magari dopo di lui) ad abbandonarsi all'entusiasmo per tale accadimento. Potrebbe ad esempio istituire una serena equivalenza tra la verità e l'oggettività scientifica, capace di rivelare la reale essenza del mondo (del sole, in questo caso). Spinoza, con una grandezza filosofica che

---

<sup>53</sup> Ivi, p. 800 (*De Deo, prop. 15*).

<sup>54</sup> Ivi, p. 871 (*De mente, prop. 35 e dem.*).

<sup>55</sup> Ivi, p. 872 (*De mente, prop. 35 e schol.*).

colpisce ancor di più per la sua collocazione storica, dice invece qualcosa d'altro. Anche l'immagine del sole implica, infatti, l'essenza del sole<sup>56</sup>. Essa dice qualcosa del sole e dice qualcosa di vero, ossia di necessario: «Le idee inadeguate e confuse conseguono con la stessa necessità delle idee adeguate, ossia chiare e distinte», così recita la proposizione successiva<sup>57</sup>.

I rimandi all'immaginazione presenti nello scolio mostrano inoltre che è al "primo genere di conoscenza" che Spinoza qui si riferisce. Tale formula, posta accanto a quella di "privazione di conoscenza", ne mostra il lato positivo. L'immaginazione è e resta un modo di conoscere il reale e la verità scientifica, in sé considerata, nulla toglie alla verità di tale conoscenza<sup>58</sup>. Quest'impostazione sembra implicare però anche un risvolto più inquietante, che solleva seri dubbi nei confronti di ogni ottimismo fondato sull'oggettività delle verità della scienza. Il commento di Mignini ci aiuta a chiarire quest'altro aspetto:

Lo scolio intende precisare che le rappresentazioni immaginative non sono modificabili dalla conoscenza del vero in quanto vero, perché esprimono leggi precise del corpo e della mente. L'errore non consiste dunque nell'immaginare il sole a una certa distanza dalla terra, ma nel fatto che la mente giudica o afferma che la cosa sta così come la immagina, in quanto è priva dell'idea vera della distanza del sole dalla terra<sup>59</sup>.

Non si tratta più quindi di chiedersi come possa darsi una verità oggettiva (in un certo senso, come visto, tutte le verità lo sono), bensì di interrogarsi sulla possibilità di una verità utile. La conoscenza del vero in quanto vero, in sé considerata, potrebbe infatti anche restare priva di effetti<sup>60</sup>. Ma in un sistema in cui tutto ciò che esiste, esiste in quanto causa (si ricordi che la prima definizione dell'*Etica* riguarda la causa, non la sostanza)<sup>61</sup>, può avere senso una verità così configurata? Non deve piuttosto la verità farsi immagine, lottare sul piano dell'immaginario, per affermarsi come verità, per produrre effetti di verità?

#### VERA FILOSOFIA E VERA RELIGIONE

Per cogliere meglio quale sia lo statuto della verità nel complesso rapporto tra filosofia e teologia, è utile richiamare anche un passo dall'epistolario, in cui Spinoza afferma: «Non presumo di

---

<sup>56</sup> «Fa parte dell'esperienza dell'infinito copernicano l'abituarsi all'inconsistenza dell'inizio. [...] Questa inconsistenza è già vissuta in Spinoza nel segno del sollevarsi a vedere l'inconsistenza stessa *sub specie aeternitatis*. È questa l'unione sostanza-modo: vedere la trasparenza, l'inconsistenza, la non sostanzialità delle cose e del soggetto» (C. SINI, *Archivio Spinoza*, cit., pp. 311-312).

<sup>57</sup> B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 872 (*De mente*, prop. 36).

<sup>58</sup> La rivalutazione del ruolo dell'immaginazione all'interno del pensiero spinoziano è uno dei maggiori meriti della critica contemporanea: cfr. in proposito F. MIGNINI, *Ars imaginandi: apparenza e rappresentazione in Spinoza*, ESI, Napoli 1981 e L. VINCIGUERRA, *Spinoza et le signe: la genèse de l'imagination*, Vrin, Paris 2005.

<sup>59</sup> B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 872, n. 79.

<sup>60</sup> «Ciò che un'idea falsa ha di reale non è tolto dalla presenza del vero in quanto vero» (ivi, p. 976 – *De servitute*, prop. 1). Nella dimostrazione di questa proposizione Spinoza rimanda alle proposizioni del *De mente* sopra discusse e, nello scolio, riprende nuovamente l'esempio del sole. Tali passi sono quindi alla base dell'analisi della servitù umana e impediscono di identificare la conoscenza come uno strumento di controllo assoluto sulle passioni.

<sup>61</sup> «Per causa di sé intendo ciò la cui essenza implica esistenza, ossia ciò la cui natura non può essere concepita se non esistente» (ivi, p. 787 – *De Deo*, def. 1).

aver trovato la filosofia migliore, ma so di comprendere quella vera»<sup>62</sup>. L'affermazione colpisce anzitutto perché nessuno oggi oserebbe pronunciarla, se non altro per prudenza: essa ha contro di sé tutto il nostro "senso storico". In secondo luogo, essa richiama l'attenzione anche perché appare dissonante rispetto all'impressione che si ricava leggendo alcuni passi di Spinoza, in cui sembra che il filosofo dica la verità ma, per così dire, non la dica tutta. È il caso delle sottigliezze impiegate nella corrispondenza con Van Velthuysen, ma anche della separazione tra teologia e filosofia prudentemente affermata ma di fatto negata nel *Trattato teologico-politico*.

Soprattutto, l'affermazione porta a fondo il nostro interrogativo e ci porta a chiedere: se abbiamo la vera filosofia, come Spinoza afferma nella lettera a Burgh, che ce ne facciamo di una vera religione? Inoltre, se vera è la filosofia, come può essere vera una religione? Spinoza stesso, poco prima di definire il "credo minimo", sembra escludere tale possibilità: «La fede non richiede dogmi veri, ma dogmi pii, tali cioè da spingere l'animo a obbedire, anche se la maggioranza di essi non possieda neppure l'ombra della verità»<sup>63</sup>. Come può dunque Spinoza parlare di "vera religione"?

Egli sembra in effetti pensare a una religione educata dal confronto con altre "norme di verità" (ad esempio quelle della filosofia e della scienza)<sup>64</sup>, che sia in grado di influire anche su coloro che ad esse non hanno un accesso diretto. La verità è "normativa", ossia riconfigura l'andamento delle pratiche umane. La vera religione sembra dunque essere uno strumento che consente di sviluppare un'"educazione alla verità" efficace anche nei confronti del "volgo"<sup>65</sup>. La nozione di "vera religione" mostra la sensibilità di Spinoza per quello che la filosofia successiva chiamerà "interpretante": il *Trattato teologico-politico* riflette costantemente sulla capacità di ricevere la verità<sup>66</sup>. Essa non si afferma infatti in sé, ma si afferma per quanto può. Il testo biblico è, ad esempio, un'adeguazione della verità alle capacità immaginative dei profeti e del popolo ebraico<sup>67</sup>.

Nella *Prefazione* Spinoza pone la questione in riferimento al *Trattato teologico-politico* stesso, che non si rivolge ad altri che ai filosofi: «Non invito a leggere queste cose il volgo e tutti quelli che con il volgo sono preda delle sue stesse passioni; preferirei che trascurino completamente questo libro,

---

<sup>62</sup> Ivi, p. 1519 (Spinoza a Burgh, <settembre 1675>).

<sup>63</sup> Ivi, p. 644 (*Trattato teologico-politico*, 14).

<sup>64</sup> Il riferimento è al seguente passaggio dell'appendice del *De Deo*, trascritto anche da Nietzsche: «Perciò [gli uomini] hanno stabilito per certo che i giudizi degli dèi superano di gran lunga l'umana capacità di comprensione. E questa sarebbe stata senza dubbio l'unica causa per cui la verità si nascondesse in eterno al genere umano, se la matematica, che si occupa non dei fini, ma soltanto delle essenze e delle proprietà delle figure, non avesse mostrato agli uomini un'altra norma di verità» (ivi, p. 828 – *De Deo*, app.).

<sup>65</sup> «Spinoza afferma da una parte l'utilità sociale della Sacra Scrittura e dall'altra la necessità dell'insegnamento morale ch'essa dispensa per la salvezza degli ignoranti: è dunque possibile abbozzare una filosofia della storia che conduce il genere umano dall'oscurità della superstizione alla luce della ragione attraverso lo strumento del credo minimo» (V. MORFINO, *Il tempo e l'occasione: l'incontro Spinoza Machiavelli*, LED, Milano 2002, p. 188).

<sup>66</sup> Sul carattere interpretativo dell'*ingenium* cfr. L. VINCIGUERRA, *Spinoza et le signe*, cit., pp. 201-209.

<sup>67</sup> «Anche se vi si presta scarsa attenzione, nessuno può ignorare che per conoscere la vera fede è imprescindibile sapere che la Scrittura fu adattata non solo alla capacità di comprensione dei profeti, ma anche a quella del vario e incostante volgo dei Giudei» (B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 640 – *Trattato teologico-politico*, 14). Lorenzo Vinciguerra nota in proposito come Spinoza proceda ad un'«archeologia dell'immaginazione profetica», in cui «la storia, la filologia e la critica testuale decostruiscono i segni a partire dalle condizioni della loro interpretazione» (L. VINCIGUERRA, *Spinoza et le signe*, cit., p. 296 [trad. mia]).

piuttosto che si diano a molestare gli altri con l'interpretarlo in modo perverso, come è loro costume»<sup>68</sup>. Testo filosofico, il *Trattato teologico-politico* va incontro al proprio successo o al proprio fallimento a seconda dell'interprete che lo riceve. Può ad esempio fallire nei confronti del volgo, rispetto al quale la "vera religione" può assolvere in modo più efficace il compito formativo della verità<sup>69</sup>. Accennando anche al secondo aggettivo contenuto nel titolo dell'opera, possiamo dire che per Spinoza il compito della mediazione sembra spettare allo Stato, nel ruolo di garante del "credo minimo"<sup>70</sup>.

Quale lezione possiamo trarre, in conclusione, da questo breve percorso, indubbiamente circoscritto, all'interno della "verità" spinoziana? In un'ultima sintesi, potremmo dire che la filosofia non deve cedere all'incantamento dell'oggettivazione del segno, sia esso la Bibbia, l'*Etica* o il galileiano "Libro della Natura". Essa non può essere "scienza della verità" senza creare sempre di nuovo "immagini di verità" e consegnandole all'imprevedibilità dei loro effetti, nel continuo mutare degli interpretanti. Solo così essa s'impegna nella promozione di una verità utile, capace d'intervento in quella lotta alla superstizione che per Spinoza è il compito stesso della filosofia.

#### COS'È LA VERITÀ?

Cerchiamo ora di determinare meglio con quale nozione di verità Nietzsche lavori ne *L'Anticristo*. Descrivendo la "soluzione" cristiana al problema della sofferenza umana, Nietzsche introduce una distinzione importante:

Il cristianesimo ha nel suo fondo alcune sottigliezze che appartengono all'Oriente. Esso soprattutto sa che è in sé completamente indifferente il fatto che una cosa sia vera o no, ma che è estremamente importante, invece, *fino a che punto* sia creduta. La verità e la *fede* che un qualcosa sia vero: due mondi di interessi del tutto estranei, quasi due mondi *antitetici* – si giunge all'uno e all'altro per vie radicalmente diverse. Essere sapienti intorno a ciò – quasi basta questo, in Oriente, a *fare* il saggio: lo comprendono i brahmani, come lo comprende Platone e così pure ogni iniziato alla sapienza esoterica. Se, per esempio, è insita una *felicità* nel credersi redento dal peccato, come premessa di ciò *non* è necessario che l'uomo sia peccatore, ma che si *senta* peccatore. Ma se in generale è soprattutto necessaria una *fede*, si deve gettare il discredito sulla ragione, sulla conoscenza, sull'indagine: la via alla verità diventa la via *vietata*<sup>71</sup>.

Nietzsche pone dunque la questione della verità da un punto di vista pratico: ciò che importa non è la verità in sé ("il vero in quanto vero", diceva Spinoza), ma ciò che è creduto esser verità. Esso non è efficace perché vero, ma perché tenuto per vero. A partire da questa distinzione anche Nietzsche mette in scena, a suo modo, il conflitto tra filosofia e teologia, mostrandocelo dalla parte

<sup>68</sup> Ivi, p. 437 (*Trattato teologico-politico*, Prefazione).

<sup>69</sup> «Ainsi la cohérence à trouver n'est-elle pas celle d'une autre religion, mais celle d'une méthode spécifique qui introduise un rapport critique à la religion déjà constitué afin de la réorganiser» (H. LAUX, *Imagination et religion chez Spinoza: la potentia dans l'histoire*, Vrin, Paris 1993, p. 175).

<sup>70</sup> Cfr. in proposito A. MATHERON, *Passions et institutions chez Spinoza*, in C. LAZZERI, D. REYNIÉ (a cura di), *La Raison d'état: politique et rationalité*, PUF, Paris 1992 [trad. it. di A. Pardi, *Passioni e istituzioni in Spinoza*, in *Scritti su Spinoza*, cit., p. 186].

<sup>71</sup> F. NIETZSCHE, *L'Anticristo*, cit., §23.

di quest'ultima, esibendone le ragioni e la logica. L'ostilità della teologia nei confronti della filosofia non appare allora come una semplice ripercussione, essa le è piuttosto consustanziale: una certa resistenza alla verità – intesa come ciò che potrebbe perturbare il tener-per-vero – è essenziale alla credenza<sup>72</sup>. Ma è una semplice contrapposizione, in cui la teologia “opprime” la filosofia, quella che Nietzsche delinea? La messa in guardia dai “martiri della verità”, da noi già incontrata, sembra richiedere un'analisi più approfondita<sup>73</sup>.

È utile anzitutto ricordare che *L'anticristo* è, per così dire, un testo “di lotta”<sup>74</sup>. Ciò si riflette nel fatto che alcune sue distinzioni concettuali appaiano a prima vista più nette di quanto non risultino ad un'indagine ulteriore. Nel nostro caso poniamo dunque la domanda: è la filosofia semplicemente vera, a differenza della credenza che è tenuta per vera? Stando al quadro proposto da Nietzsche la risposta sembra dover essere negativa<sup>75</sup>. Se anche la filosofia corrisponde ad un interesse, se anche la filosofia “importa”, anch'essa non può essere semplicemente vera, bensì, in qualche modo, tenuta per vera. Ciò si radica nelle modalità fondamentali dell'esistere e riflettendo su di un frammento in cui Nietzsche prepara la distinzione tra “vero” e “tenuto per vero” ripresa ne *L'Anticristo*<sup>76</sup>, Heidegger giunge correttamente alla seguente generalizzazione: «La fiducia nella ragione non dimostra la verità delle conoscenze di ragione nel senso che queste riproducano adeguatamente, come una copia, il reale; la fiducia nella ragione testimonia soltanto che qualcosa come il tenere-per-vero (*Für-wahr-halten*) fa parte dell'essenza della “vita”»<sup>77</sup>.

Ma se l'approccio filosofico non è immediatamente “vero”, in cosa consiste la specificità del suo tener-per-vero? Quale relazione alla verità può rivendicare, che non sia solo quella della semplice credenza, pur essendo anch'egli, a suo modo, devoto? Un indizio in proposito è fornito dal commento di Nietzsche a un episodio biblico:

Devo forse aggiungere che in tutto il Nuovo Testamento c'è soltanto un'unica figura degna di essere onorata? Pilato, il governatore romano. Prendere *sul serio* un affare tra Ebrei – è una cosa di cui non riesce a convincersi. Un ebreo di più o di meno – che importa?... Il nobile sarcasmo di un romano,

---

<sup>72</sup> Può essere interessante richiamare a margine come Charles Sanders Peirce, nelle sue ricerche sulla credenza, identifichi nella “tenacia” uno dei metodi fondamentali per la fissazione della credenza. Esso procede «reiterandola costantemente», soffermandosi «su tutto ciò che può condurre a tale credenza» e distogliendoci «da tutto ciò che può disturbarla» (C.S. PEIRCE, *Il fissarsi della credenza*, in *Scritti scelti*, a cura di G. Maddalena, UTET, Torino 2005, p. 193).

<sup>73</sup> Cfr. F. NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, cit., §25. La questione è ripresa anche in *L'Anticristo*: «– Che i martiri stiano a dimostrare qualcosa in ordine alla verità di un fatto, è tanto poco vero, da farmi negare che un martire abbia in genere qualcosa in comune con la verità. Già nel tono con cui un martire getta in faccia al mondo la sua convinzione di verità (*Für-wahr-halten*), si esprime un grado così basso di onestà intellettuale, una tale *ottusità* per il problema della verità, che non si ha mai bisogno di confutare un martire. La verità non è qualcosa che uno possiede e un altro no: potrebbero pensare a questo modo della verità tutt'al più dei contadini e degli apostoli-contadini sul tipo di Lutero» (ID., *L'Anticristo*, cit., §53).

<sup>74</sup> Andreas Urs Sommer ricorda giustamente, anche in merito alla questione della verità, che «Nietzsche in diesem Werk bewusst und willentlich Partei ergreift» (A. URS SOMMER, *Friedrich Nietzsches “Der Antichrist”: ein philosophisch-historischer Kommentar*, cit., p. 228).

<sup>75</sup> «Nel pensiero di Nietzsche non si tratta più di porre semplicemente un'altra verità in luogo dei concetti di verità che hanno avuto sin qui valore. Viene piuttosto reinterpretata l'architettura della domanda stessa, vale a dire del senso della verità» (G. ABEL, *Verità e interpretazione*, in C. GENTILI, V. GERHARDT, A. VENTURELLI (a cura di), *Nietzsche, illuminismo, modernità*, cit., pp. 267-268).

<sup>76</sup> Cfr. F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1887-1888*, cit., §9[38].

<sup>77</sup> M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, cit., p. 440.

dinanzi al quale si sta facendo un vergognoso abuso (*Missbrauch*) della parola "verità", ha arricchito il Nuovo Testamento dell'unica parola *che abbia un valore* – la quale è la sua critica, persino il suo annullamento: "che cos'è verità?"...<sup>78</sup>

La domanda socratica (*ti estin aletheia*) balena all'improvviso nel Vangelo di Giovanni e resta, significativamente, senza risposta: Pilato interrompe il colloquio con Gesù dopo averla posta ed esce per rivolgersi al popolo<sup>79</sup>. Tale espressione, che chiede della verità, ha valore, afferma Nietzsche, riesce a "importare" e ciò nella misura in cui riesce a non abusare della verità, come ogni tener-per-vero a suo modo fa<sup>80</sup>. Ma come deve disporsi la filosofia per porsi al servizio della verità invece di servirsi della verità? Essa si pone nel modo di una domanda sulla verità, di un dubbio su di essa.

Più precisamente, la filosofia non dubita della verità in sé, essa dubita dell'ascrizione a sé della verità che è propria di ogni tener-per-vero. In nome di cosa? Di un altro tener-per-vero? In un certo senso ciò è inevitabile, anche la filosofia dispone le sue "verità", i suoi strumenti concettuali, le sue argomentazioni, i suoi "sistemi" ecc. Tuttavia tali "tener-per-vero" possono ambire alla verità solo nella misura in cui mantengono la loro valenza interrogativa, mostrando la parzialità dei "tener-per-vero" delle varie teologie. In tal modo la filosofia, nella sua operazione critico-negativa, fa spazio all'agire della verità, al passaggio della verità nei differenti "tener-per-vero" che la incarnano (da quello tolemaico a quello copernicano ad esempio), i quali sono tutti relativamente – in sé considerati – falsi, ma assolutamente veri nell'incarnare l'evento della verità. In questa relazione interrogante, che lascia aperto il transito per il passaggio della verità sollevando un dubbio su ciò che di volta in volta è creduto come verità, la pratica filosofica incontra la sua verità. Ciò che la contraddistingue è il fatto che essa lascia aperta la possibilità del proprio superamento, lasciando agire il transito della verità nelle differenti forme delle "verità" credute (ivi compresa la "verità" filosofica)<sup>81</sup>.

Riconsideriamo a questo proposito la critica di Spinoza a Maometto (e a Mosé): egli è falso profeta perché toglie la libertà garantita dalla vera religione. Tale religione può ambire al titolo di "vera" non solo e non tanto perché insegna i dogmi della giustizia e della carità, ma perché tiene aperta la possibilità dell'interrogazione sulle proprie verità. Possiamo ora comprendere meglio la programmaticità e la pregnanza della descrizione posta da Spinoza sul frontespizio della propria opera:

---

<sup>78</sup> F. NIETZSCHE, *L'Anticristo*, cit., §46.

<sup>79</sup> Cfr. *Gv* 18, 38.

<sup>80</sup> Deleuze individua correttamente il debito socratico del domandare di Nietzsche, ma sembra sottovalutare l'empietà del gesto di Socrate (cfr. G. DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Paris 1962 [trad. it. di F. Polidori, *Nietzsche e la filosofia*, Einaudi, Torino 2002, pp. 113-115]).

<sup>81</sup> «Il filosofo che crede, credulone e dogmatico, alla verità così come crede alla donna, non ha capito nulla di questa verità che è donna. [...] Giacché se la donna è verità, essa sa che la verità non c'è, che la verità non ha luogo e che la verità non si possiede. Ed essa è donna in quanto, per quel che la concerne, non crede alla verità, non crede, cioè, a quello che essa è e a quello che si crede che sia: e cioè che non è» (J. DERRIDA, *Eperons: les styles de Nietzsche*, Flammarion, Paris 1978 [trad. it. di G. Cacciavillani, *Sproni: gli stili di Nietzsche*, Adelphi, Milano 1991, p. 52]).



*contenente*

alcune dissertazioni nelle quali si dimostra non soltanto che la libertà di filosofare si può concedere senza danno per la pietà e la pace dello Stato, ma anche che essa non si può togliere senza togliere la pietà e la pace dello Stato<sup>82</sup>

Non solo dunque la libertà di filosofare non è nociva alla pietà – alla vera pietà – ma le è consustanziale: solo nella possibilità della domanda si manifesta l'agire della verità. La vera religione si connota per la libertà che concede, ossia la libertà di domandare, anzitutto di domandare “che cosa è verità”.

La domanda di Pilato è un esempio fondamentale di quell'istanza critico-interrogativa che connota la conoscenza. Quest'ultima, secondo Nietzsche, stimola la reazione “ostile” dei teologi:

La “fede” come imperativo è il *veto* contro la scienza – *in praxi* la menzogna a qualsiasi costo... Paolo *comprese* (*begriff*) che la menzogna – la “fede” – era necessaria: più tardi la Chiesa ricomprese Paolo. – Quel “Dio”, che Paolo si era inventato, un Dio che “fa scempio della sapienza del mondo” (nel senso più ristretto, le due grandi avversarie di ogni superstizione, la filologia e la medicina), è in verità soltanto la risoluta *decisione* (*Entschluss*) dello stesso Paolo: chiamare “Dio” la propria volontà, *thora*, ciò è originariamente ebraico. Paolo *vuole* fare scempio della “sapienza del mondo”: i suoi nemici sono i *buoni* filologi e i medici della scuola d'Alessandria; – è a loro che dichiara guerra. In realtà, non si può essere filologi e medici, senza essere al tempo stesso anche *anticristiani*. Come filologi, infatti, si guarda *dietro* i “libri sacri”, come medici *dietro* la fisiologica degenerazione (*Verkommenheit*) del cristiano tipico. Il medico dice “incurabile”, il filologo “frode”...<sup>83</sup>

Sottolineiamo ulteriormente quest'affermazione fondamentale: secondo Nietzsche, non si può essere buoni filologi (ovvero filosofi)<sup>84</sup>, senza essere anticristiani. Ciò non in virtù delle simpatie o delle credenze personali: la proposizione di Nietzsche è invece di tipo essenziale, definitorio. L'atto stesso della filosofia è sacrilego, la sua empietà non è un *accidens*.

Uno dei massimi esempi di filologia che guarda “dietro” il testo biblico sembra da rintracciare nel “severo esame” condotto nel *Trattato teologico-politico*. Come detto, però, Nietzsche conosce poco l'opera e pensa in realtà ai filologi alessandrini, esplicitamente nominati, e più in generale all'approccio “storico-critico” al tema della religione<sup>85</sup>. Si tratta di una prospettiva nell'ambito degli studi teologici ben presente a Nietzsche, che fin dai tempi di Basilea ne trova un rappresentante in

<sup>82</sup> B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 425.

<sup>83</sup> F. NIETZSCHE, *L'Anticristo*, cit., §47. Traduzione modificata.

<sup>84</sup> La filologia è per Nietzsche un'“etica della conoscenza” (cfr. É. BLONDEL, *Nietzsche: le corps et la culture. La philosophie comme généalogie philologique* (1986), L'Harmattan, Paris 2006, p. 112). La filologia assume per Nietzsche un ruolo critico e filosofico sin dagli anni della sua formazione (cfr. C. GENTILI, *Nietzsche*, cit., pp. 11-50; cfr. anche G. VATTIMO, *Dialogo con Nietzsche: Saggi 1961-2000*, Garzanti, Milano 2000, pp. 65-90).

<sup>85</sup> Tra i vari studi consultati da Nietzsche, ricordiamo in particolare quello di Julius Wellhausen sulla storia d'Israele, che richiama Spinoza non come filosofo, ma in qualità di esegeta (cfr. J. WELLHAUSEN, *Geschichte Israels I: Prolegomena zur Geschichte Israels*, Reimer, Berlin 1883, BN, pp. 6 e 10). Per quanto riguarda la ricezione di questa componente dello spinozismo, può essere interessante ricordare come il teologo di indirizzo storico-religioso Otto Pfliegerer indichi in Spinoza il fondatore della *Religionsphilosophie*, intesa come «die zusammenhängende wissenschaftliche Erforschung und Erkenntniss des Ganzen von Erscheinungen [...], welche im Leben der Menschheit die Religion ausmachen» (O. PFLIEDERER, *Geschichte der Religionsphilosophie von Spinoza bis auf die Gegenwart*, Reimer, Berlin 1893<sup>3</sup>, p. 3).

Franz Overbeck<sup>86</sup>. Ma è proprio Spinoza a dare l'impulso decisivo a tale indirizzo, come ben illustrato da Ernst Cassirer nel capitolo "Religione e storia" di *La filosofia dell'illuminismo*, al quale ci riferiamo per la chiarezza e brevità con cui descrive un mutamento epocale<sup>87</sup>.

#### CASSIRER: RELIGIONE E STORIA IN SPINOZA

L'intento di Cassirer è quello di combattere un pregiudizio diffuso: «L'idea ancora dominante e, a quanto sembra, inestirpabile che il secolo XVIII sia stato di fronte al mondo storico privo di comprensione, che la sua mentalità sia stata semplicemente "antistorica", la si può confutare decisamente con una sola occhiata all'evoluzione dei problemi religiosi»<sup>88</sup>. Si tratta di un pregiudizio che coinvolge anche il secolo precedente e che non è privo di conseguenze nemmeno per il problema Nietzsche-Spinoza: la chiara vocazione "storica" del primo, che si manifesta ad esempio nel metodo genealogico, sembrerebbe segnare una distanza incolmabile con il secondo. Anche in questo caso, però, un'"occhiata" alla religione (ad esempio al *Trattato teologico-politico* e a *L'Anticristo*) mostra tratti comuni che richiedono di essere compresi.

Cassirer indica in Spinoza l'autore chiave nel mutamento dell'atteggiamento nei confronti della rivelazione:

Soltanto lo Spinoza osa formulare in questo riguardo la questione veramente decisiva. Il suo *Trattato teologico-politico* è il primo tentativo di una giustificazione filosofica della critica biblica. Al primo momento sembra strano e paradossale che questo compito sia toccato precisamente allo Spinoza. [...] Ciò che lo Spinoza cerca e in cui scorge la prima origine di ogni certezza non è il divenire, ma il puro essere. [...] Eppure fu proprio lo Spinoza colui che per primo concepì chiaramente il pensiero della storicità della Bibbia e lo svolse con fredda oggettività. Chi segua le tracce di questo pensiero e cerchi di stabilirne la posizione nel sistema generale dello Spinoza troverà che non è sorto da una tendenza direttamente storica, da un interessamento personale per il metodo storico, ma che rappresenta invece una diretta conseguenza delle premesse logiche del sistema. È il monismo dello Spinoza che non solo si ribella alla posizione eccezionale della Bibbia, ma anche alla posizione eccezionale dello spirito. [...] Non si deve quindi staccare lo studio dell'essere storico da quello dell'essere naturale, ma considerare l'uno e l'altro con lo stesso criterio<sup>89</sup>.

Cassirer adotta una lettura dell'ontologia di Spinoza ancora sostanzialmente hegeliana – ma anche oggi tutt'altro che scomparsa –, che privilegia la sostanza (l'essere) sui modi (il divenire). È quindi sorpreso di dover constatare che proprio il filosofo olandese sia il primo a concepire la Bibbia come oggetto storico. Anche il riferimento alla mancanza di un interesse propriamente storico andrebbe forse riconsiderato: Spinoza si serve spesso di esempi storici in ambito politico, tratti sia

---

<sup>86</sup> Cfr. in proposito A. URS SOMMER, *Der Geist der Historie und das Ende des Christentums: Zur „Waffengenossenschaft“ von Friedrich Nietzsche und Franz Overbeck*, Akademie, Berlin 1997. Indicativo è ad esempio il titolo dell'*Antrittsvorlesung* di Overbeck all'università: "Entstehung und Recht einer rein historischen Betrachtung der Neutestamentlichen Schriften in der Theologie" (cfr. ivi, pp. 29-43). Karl Löwith ha collegato Overbeck a Spinoza (cfr. K. LÖWITH, *Spinoza: Deus sive natura*, cit., p. 17, n. 19). Per quanto riguarda la genesi dell'interesse di Nietzsche per la *Religionswissenschaft*, cfr. J. FIGL, *Nietzsche und die Religionen: Transkulturelle Perspektiven seines Bildungs- und Denkweges*, De Gruyter, Berlin 2007.

<sup>87</sup> Anche Leo Strauss sottolinea la componente storico-filologica del metodo spinoziano (cfr. L. STRAUSS, *La critica della religione in Spinoza*, a cura di R. Caporali, Laterza, Roma-Bari 2003).

<sup>88</sup> E. CASSIRER, *La filosofia dell'illuminismo*, a cura di E. Pocar, La nuova Italia, Firenze 1935, p. 257.

<sup>89</sup> Ivi, pp. 260-261.

dalla storia antica sia da quella per lui più recente<sup>90</sup>. Nondimeno, per spiegare l'anomalia spinoziana, Cassirer supera queste incertezze (negli anni in cui scrive ancora giustificabili) e giunge a formulare un'ipotesi convincente: è la concezione unitaria della natura a portare Spinoza ad applicare una metodologia scientifica al mondo storico (umano, spirituale), alla religione e, segnatamente, alla Bibbia. Essa va quindi studiata come un oggetto del mondo naturale:

Egli non vuole interpretare l'essere, la "natura delle cose", in base alla Bibbia, ma intendere la Bibbia stessa come una parte dell'essere e quindi subordinata alle sue leggi universali. Essa non è la chiave della natura, ma un brano della natura stessa, e va quindi trattata secondo le stesse norme che valgono per ogni specie di conoscenza empirica. [...] Il metodo per comprenderla ed interpretarla, il metodo per arrivare alla sua verità relativa, non può quindi consistere se non nel trattarla e interrogarla coi mezzi dell'indagine empirica<sup>91</sup>.

Avvicinandosi al testo con atteggiamento interrogativo, Spinoza trasforma lo statuto della verità rivelata stessa. Per il semplice fatto di essere sottoposta ad analisi, essa perde la propria absolutezza ed appare condizionata dalle prassi immaginative – umane, troppo umane – che si intramano con la compilazione del testo sacro. L'interpretazione metodica assume quindi una rilevanza critica:

Se si ripensa allo Spinoza, non si può dubitare che il pensiero della storicità della Bibbia racchiudesse, secondo lui, una tendenza essenzialmente negativa. Per lui infatti ogni sapere che si riferisce e si limita a relazioni meramente temporali appartiene senz'altro alla sola "immaginazione" [*siq*]. [...] La Bibbia va conosciuta e trattata come una cosa condizionata nel tempo: il che equivale per lo Spinoza a considerarla una somma di antropomorfismi. La si espelle quindi definitivamente dalla cerchia della verità filosofica, che non si può afferrare nella "*imaginatio*", ma soltanto concepire nella "*ratio*" e nella "*intuitio*"<sup>92</sup>.

Sulla base del confronto svolto con la nozione spinoziana di verità, possiamo dire che è troppo schematica la contrapposizione tra verità dell'immaginazione e verità filosofica proposta da Cassirer, che è il corrispettivo della sua lettura ontologica. Nondimeno egli coglie bene la portata negativa dell'impostazione spinoziana, che si pone contro una tradizione secolare diventando il perno di una straordinaria "evoluzione" della coscienza europea. Cassirer torna a sottolineare quest'elemento critico in chiusura delle sue osservazioni sul *Trattato teologico-politico*, sintetizzando molto efficacemente il "gesto" teorico che tale opera rappresenta: «Il fatto che lo Spinoza introduce il metodo storico nella religione non può né deve servire alla sua giustificazione filosofica, ma può servire soltanto alla sua limitazione, alla comprensione dei limiti inaccettabili del suo carattere di certezza»<sup>93</sup>.

Tornando dunque alla definizione antiteologica della filologia presentata ne *L'Anticristo*, non sembra scorretto affermare che Spinoza gioca un ruolo fondamentale nella sua genesi, anche se Nietzsche non sembra esserne consapevole. A partire dalla ricostruzione di Cassirer, tale definizione

---

<sup>90</sup> Cfr. A. STILIANOU, *Sulla funzione politica degli esempi storici in Spinoza*, in F. DEL LUCCHESI (a cura di), *Storia politica della moltitudine: Spinoza e la modernità*, DeriveApprodi, Roma 2009.

<sup>91</sup> E. CASSIRER, *La filosofia dell'illuminismo*, cit., p. 262.

<sup>92</sup> Ivi, pp. 264-265.

<sup>93</sup> Ivi, p. 267.

sembra coinvolgere Spinoza in modo eminente. È anzi possibile aggiungere un elemento ulteriore, quello linguistico: una delle caratteristiche fondamentali che costituiscono la novità della esegesi spinoziana è infatti la conoscenza della lingua ebraica. Se Nietzsche e Spinoza sono stati spesso associati in chiave genericamente "anticristiana", non si è invece adeguatamente sottolineato il tratto propriamente storico-filologico di tale opposizione<sup>94</sup>.

#### LO "SPIRITO DI DIO": STUDIO DEL SIGNIFICATO

Il rigore filologico spinoziano si mostra anzitutto nella presenza fisica del testo ebraico all'interno del *Trattato teologico-politico*, una scelta tutt'altro che scontata visto lo scarso numero di persone – anche tra gli stessi Ebrei – che nel XVII secolo erano effettivamente in grado di comprenderlo<sup>95</sup>. Tale presenza rappresenta già di per sé una sfida e una critica all'egemonia della *Vulgata*<sup>96</sup>. Ma è soprattutto l'indagine lessicale a testimoniare l'attenzione del lavoro filologico spinoziano e lo studio della locuzione "spirito di Dio" nel primo capitolo (dedicato alla profezia) è in proposito paradigmatico.

L'intento è chiarire cosa intendano le sacre lettere per "spirito di Dio" infuso ai profeti e Spinoza procede chiarificando i lemmi separatamente, a partire dalla voce ebraica רוּחַ (*ruach*, spirito), che normalmente indica il "vento" ma che ha numerosi altri significati (tra cui alito, animo, coraggio, virtù, intenzione, mente), per alcuni dei quali possono a loro volta essere identificate varie sfumature. Discutendo i vari significati Spinoza rinvia, per ognuno di essi, ad uno o più passi della Bibbia che ne esemplificano l'uso. Particolarmente curioso è l'uso del termine per indicare le regioni del mondo (secondo i venti che da esse spirano) e i lati di una cosa secondo la direzione in cui guardano<sup>97</sup>.

Con analogo procedimento Spinoza procede poi ad indagare il secondo lemma: una cosa è riferita a Dio perché pertiene alla sua natura ("occhi di Dio"), perché è in suo potere ("cieli di Dio"), o gli è consacrata ("il tempio di Dio"), perché è trasmessa tramite i profeti ("legge di Dio") o, infine, per esprimere qualcosa al grado superlativo ("monti di Dio", cioè altissimi)<sup>98</sup>. Attraverso la combinazione dei possibili significati dei due lemmi, Spinoza può quindi fare chiarezza su vari passi della Bibbia in cui compare la locuzione "spirito di Dio". Ma il suo intento non è di tipo erudito, bensì filosofico. Nelle conclusioni che seguono dalla digressione filologica, vediamo infatti come la

---

<sup>94</sup> È opportuno ricordare a questo proposito l'attenzione di Nietzsche per il linguaggio della Bibbia di Lutero, ripreso e "stravolto" nello *Zarathustra* (cfr. sul tema J. SALAQUARDA, *Friedrich Nietzsche und die Bibel unter besonderer Berücksichtigung von "Also sprach Zarathustra"*, in «Nietzscherforschung», n. 7, 2000, pp. 323-333).

<sup>95</sup> «Spinoza connaissait très bien le niveau de connaissance qu'avaient les Juifs de l'hébreu : il était pratiquement nul» (P. CASSUTO, *Le "Compendium grammatices linguae hebraeae"*, in P.-F. MOREAU, C. RAMOND (a cura di), *Lectures de Spinoza*, cit., p. 191). Non è dunque casuale il fatto che Spinoza sia l'autore della «seule grammaire de l'hébreu écrite par un juif au dix-septième siècle» (ivi, p. 186).

<sup>96</sup> Cfr. su questo tema W. MONTAG, *Interjecting Empty Spaces: Imagination and Interpretation in Spinoza's "Tractatus Theologico-Politicus"*, in D. VARDOULAKIS (a cura di), *Spinoza Now*, University of Minnesota Press, Minneapolis MN 2011, [trad. it. di R. Verni, *Commentare i vuoti: immaginazione e interpretazione nel "Trattato teologico-politico"*, in F. DEL LUCCHESI (a cura di), *Storia politica della moltitudine: Spinoza e la modernità*, cit., pp. 69-72].

<sup>97</sup> Cfr. B. SPINOZA, *Opere*, cit., pp. 446-448 (*Trattato teologico-politico*, 1).

<sup>98</sup> Cfr. ivi, pp. 448-449.

ricerca lessicale si coniughi con quel lavoro semantico-critico al quale Spinoza sottopone l'apparato concettuale della teologia:

Per tornare infine al nostro proposito, da tutto ciò che abbiamo detto divengono perspicue le espressioni scritturali: il profeta ebbe lo spirito di Dio, Dio infuse agli uomini lo spirito suo, gli uomini sono ripieni dello spirito di Dio e dello Spirito Santo ecc. Giacché non significano altro se non che i profeti possedevano una virtù singolare e straordinaria, e che coltivavano la pietà con eccezionale costanza. [...] L'immaginazione dei profeti, in quanto tramite per la rivelazione dei decreti di Dio, si poteva chiamare mente di Dio, e si poteva dire che i profeti possedevano la mente di Dio. E sebbene la mente di Dio e le sue eterne sentenze siano inscritte anche nella nostra mente, e quindi anche noi (per parlare al modo della Scrittura) percepiamo la mente di Dio, tuttavia, poiché è comune a tutti, la conoscenza naturale non è molto apprezzata dagli uomini [...]. Infine, si diceva che i profeti possedevano lo spirito di Dio poiché gli uomini ignoravano le cause della conoscenza profetica, ne erano stupefatti e perciò, come nel caso degli altri portenti, la riportavano a Dio e la chiamavano conoscenza di Dio<sup>99</sup>.

L'obiettivo di Spinoza appare a questo punto più chiaro. Non si tratta semplicemente di rintracciare il "vero" significato della locuzione "spirito di Dio". Piuttosto tale ricerca svolge una funzione critica, sollevando un dubbio sui significati tenuti-per-veri e cercando di mitigarne gli effetti superstiziosi<sup>100</sup>. Nel caso specifico, l'eccezionalità dei profeti è posta in questione, nella misura in cui l'indagine storico-linguistica del fenomeno della profezia porta alla paradossale conclusione che ogni uomo percepisce la mente di Dio ed è, in questo senso, profeta. Ma se tutti sono profeti, nessuno, evidentemente, lo è: una volta che alla profezia è sottratto tutto il suo apparato "magico" (a cominciare dal Dio-persona), di essa non rimane nulla, ossia (*sive*) rimane la conoscenza naturale.

È importante sottolineare che questo passaggio dalla profezia alla scienza non è un gesto isolato del "signor Spinoza": esso è piuttosto il segno di un graduale sommovimento delle certezze e delle pratiche collettive. In particolare, la trasformazione della Bibbia in libro nel corso del basso medioevo, in conseguenza di innovazioni tecniche come l'uso della carta, dell'impaginazione e degli indici, è già una desacralizzazione che lo sguardo filosofico porta alle sue conseguenze ultime. L'apparizione dell'oggetto-testo va di pari passo con quella della sua analizzabilità scientifico-oggettiva e della sua interpretabilità critica<sup>101</sup>. Spinoza è probabilmente il filosofo che elabora tali accadimenti nel modo più coerente<sup>102</sup>.

---

<sup>99</sup> Ivi, p. 455.

<sup>100</sup> Non pare scorretta l'assunzione di fondo dell'interpretazione di Strauss, secondo la quale l'esegesi biblica in Spinoza è strumentale alla critica della religione. Non convince però l'opposizione tra ragione e immaginazione all'interno è inquadrato tale rapporto (cfr. L. STRAUSS, *La critica della religione in Spinoza*, cit., pp. 243-259).

<sup>101</sup> Sulle vicende connesse alla genesi del libro cfr. I. ILLICH, *Nella vigna del testo: per un'etologia della lettura*, a cura di A. Serra e D. Barbone, Cortina, Milano 1994; sul significato filosofico di tali innovazioni cfr. C. SINI, *Gli abiti, le pratiche, i saperi*, Jaca Book, Milano 1996, pp. 55-96.

<sup>102</sup> Secondo una sintesi data da Andreas Spahr, *l'Aufklärungshermeneutik* si colloca a metà tra l'ermeneutica tradizionale-allegorica dell'antichità e del medioevo da un lato, e quella storico-filologica dall'altro (ricordiamo nuovamente, come esempio, Franz Overbeck). Quest'ultima mira ad acquisire nozioni *sui* testi, non *dai* testi (cfr. A. SPAHN, *Wie viel „Wahrheit“ braucht die Hermeneutik?*, cit., p. 424). In questo quadro la posizione di Spinoza è peculiare: per il filosofo olandese il testo sacro può essere effettivamente uno strumento per l'apprendimento della pietà, ma lo studio *del* testo modifica radicalmente la natura di quest'ultima.

### 3. GLI IDOLI DELLA PIETAS

#### UN MUTAMENTO DELLA COSCIENZA EUROPEA

Nell'orizzonte del rapporto teologia-filosofia è possibile comprendere l'idea della "morte di Dio" elaborata da Nietzsche, nel suo tentativo di comprendere la storia dell'Occidente alla luce del "problema della scienza", inteso anche come problema della verità filosofica, individuando l'iscrizione del moderno sapere scientifico nella soglia dell'*episteme* platonica. Testimone del mutamento avvenuto nella coscienza europea è Schopenhauer:

L'avvenimento (*Ereigniss*), dopo il quale c'era da aspettarsi questo problema [il problema del *valore dell'esistenza*] con tale sicurezza che un astronomo dell'anima avrebbe potuto calcolarne giorno e ora, il tramonto (*Niedergang*) della fede nel Dio cristiano, la vittoria dell'ateismo scientifico, è un avvenimento totalmente europeo [...]. Come filosofo, Schopenhauer fu il *primo* ateo dichiarato e irremovibile che noi Tedeschi abbiamo avuto: è qui lo sfondo della sua inimicizia con Hegel. La non divinità dell'esistenza (*Ungöttlichkeit des Daseins*) era per lui qualcosa di dato, di palpabile (*Greifliches*), d'indiscutibile; perdeva la sua assennatezza di filosofo (*Philosophen-Besonnenheit*) e si faceva prendere dalla collera tutte le volte che vedeva qualcuno esitare su questo punto e perdersi in giri di parole; è qui che si trova tutta la sua rettitudine (*Rechtschaffenheit*): l'ateismo assoluto, onesto, è appunto il *presupposto* (*Voraussetzung*) della sua problematica, in quanto è una vittoria finale e faticosamente conquistata della coscienza europea, in quanto è l'atto più ricco di conseguenze di una bimillenaria educazione (*Zucht*) alla verità, che nel suo momento conclusivo si proibisce la *menzogna* (*Lüge*) della fede in Dio... Si vede *che cosa* fu propriamente a vincere sul Dio cristiano: la stessa moralità cristiana, il concetto di veridicità preso con sempre maggior rigore, la sottigliezza dei padri confessori della coscienza cristiana, tradotta e sublimata nella coscienza scientifica, nella pulizia intellettuale a qualsiasi prezzo. Guardare la natura come se essa fosse una dimostrazione (*Beweis*) della bontà e della protezione (*Obhut*) di un dio; interpretare la storia ad onore di una ragione divina come costante testimonianza di un ordinamento etico del mondo (*sittlichen Weltordnung*) e di finali intenzioni etiche (*sittlicher Schlussabsichten*); spiegare le proprie esperienze di vita come le hanno spiegate già abbastanza a lungo gli uomini devoti, e cioè come se tutto fosse una Provvidenza (*Fügung*), tutto fosse un monito (*Wink*), tutto fosse concepito e preordinato (*geschickt*) per amore della salute dell'anima: questo ha ormai *fatto il suo tempo*, ha la coscienza (*Gewissen*) *contro* di sé, è per tutte le coscienze sensibili qualcosa di sconveniente, di disonesto (*unehrlich*), una menzogna, roba da donnicciole (*Femininismus*), debolezza, viltà – se lo dobbiamo a qualcosa, è appunto grazie a questo rigore (*Strenge*) che noi siamo *buoni* Europei ed eredi del più lungo e più valoroso autosuperamento (*Selbstüberwindung*) dell'Europa<sup>103</sup>.

Nel quadro della storia della coscienza europea descritta da Nietzsche, non sembra scorretto associare al nome di Schopenhauer quello di Spinoza, anch'egli sordo (e talvolta intemperante) di fronte alle spiegazioni provvidenzialistiche. Inoltre, se è l'educazione bimillenaria alla verità ad uccidere Dio, bisogna dire, risalendo sino alla nostra "scena primaria", che colui che separa Dio dalla verità è proprio Socrate, la cui impresa consiste per l'appunto nel «mettere il Dio *alla prova* in cento modi, per vedere se ha detto la verità»<sup>104</sup>. Quando Heidegger, sviluppando la sua interpretazione della

<sup>103</sup> F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, cit., §357 (traduzione modificata). Per un commento a quest'aforisma cfr. W. STEGMAIER, *Nietzsches Befreiung der Philosophie*, cit., pp. 355-384.

<sup>104</sup> F. NIETZSCHE, *Der Wanderer und sein Schatten*, in KGW [trad. it. di S. Giametta, *Il viandante e la sua ombra*, in OFN], §72, *Missionari divini*. Karl Pestalozzi nota in proposito come Socrate sia per Nietzsche colui che «non crede più in modo immediato a Dio» (K. PESTALOZZI, *L'agone di Nietzsche con Socrate*, cit., p. 207). Confrontata con la caratterizzazione nietzschiana di Socrate, appare meno convincente l'interpretazione dell'*Eutifrone* data da Gadamer: Socrate è empio proprio perché pone la verità prima del Dio.

sentenza “Dio è morto”, afferma giustamente che essa non ha a che fare con il personale “ateismo” del “signor Nietzsche”, compie nei confronti di Nietzsche un gesto filosofico non dissimile da quello compiuto da Platone nei confronti di Socrate, che non muore per la sua personale “empietà”: ciò che è in gioco non sono le vedute private, ma la comparsa e gli effetti di un nuovo “tipo” umano, l’*homo philosophicus*<sup>105</sup>.

#### LA MORTE DEL DIO DELLA TEOLOGIA

Il tentativo di genealogia che stiamo sviluppando ruota intorno alla seguente immagine: il filosofo è colui che con il suo domandare sacrilego viola la *pietas*, toglie alla teologia il suo primato. Tale linguaggio suona però piuttosto invecchiato e lontano al nostro orecchio, sono per l’appunto “questioni medievali”, consegnate agli archivi insieme alla *locutio angelica* e non più molto attuali. Abbiamo anime secolarizzate e possiamo vivere tranquillamente senza preoccuparci del fatto che la filosofia sia o meno ancella della teologia. Se ancora Leibniz avverte profondamente il bisogno di salvare il “Dio dei devoti”, Schopenhauer dismette invece senz’appello le speranze del razionalismo teista con il suo «Entweder glauben, oder philosophiren!»<sup>106</sup> e più tardi Heidegger descrive la “filosofia cristiana” come «ferro ligneo»<sup>107</sup> e «ancora più assurda dell’idea di un cerchio quadrato»<sup>108</sup>. Il “sentire comune” è senza dubbio cambiato: non si sente neppure il bisogno di confrontarsi con tale contraddizione, essa appare “superata”, non perché risolta o scomparsa, ma perché ha perso d’interesse, non è più oggetto di un investimento pulsionale.

Ma se Dio “svapora”, perché curarsene? Perché continuare a interrogarsi sulla “morte di Dio”? Il punto è che queste domande continuano a pensare la morte di Dio come un evento cronachistico, ad esempio come qualcosa che accade intorno alla fine del XIX secolo<sup>109</sup>. Ma pensare la morte di Dio non significa registrare la scomparsa o l’indebolimento di questa o quella religione, si tratta piuttosto di fare i conti con le sue ombre, con i suoi effetti “postumi”, con i suoi resti: gli idoli. Perché il “Dio” della “morte di Dio” non ha solo a che fare con la religione per come la intende il nostro sentire comune, ma anche e soprattutto con il Dio della *pietas*.

Noi tendiamo infatti a identificare il divino con l’ambito specifico della religione, lo abbiamo, per così dire, specializzato. Esso non è più una preoccupazione del quotidiano, ma è un’occupazione tra le altre. Ciò si riflette naturalmente nella divisione dei saperi e la relazione tra teologia e filosofia, come detto, non è più avvertita come problematica: i teologi si occupano di teologia, i filosofi di

---

<sup>105</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, *La sentenza di Nietzsche «Dio è morto»*, cit., p. 194.

<sup>106</sup> A. SCHOPENHAUER, *Parerga und Paralipomena II*, cit., p. 418.

<sup>107</sup> M. HEIDEGGER, *Fenomenologia e teologia*, in ID., *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, p. 22.

<sup>108</sup> M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, cit., p. 644. Certamente tali formule non esauriscono il complesso rapporto di Heidegger con la religione, sul quale cfr. F.-W. VON HERRMANN, *L’ontologia fondamentale e la domanda su Dio*, a cura di L. Bonvicini, in F.L. MARCOLONGO (a cura di), *Fenomeno, trascendenza, verità: Scritti in onore di Gianfranco Bosio*, Il Poligrafo, Padova 2012.

<sup>109</sup> Già Maurice Blanchot notava come la morte di Dio non accada “una volta per tutte” ma sia, in un certo senso, infinita (cfr. M. BLANCHOT, *La part du Feu*, Gallimard, Paris 1949, p. 294).

filosofia, gli storici di storia. Nell'età dello specialismo ogni sapere è infatti misura e giustificazione a sé stesso, senza che sia richiesto ad alcuna filosofia o teologia il compito di fondare o per lo meno comprendere in una sintesi i saperi.

Tale soglia di riconfigurazione della *pietas* al tempo stesso svela e ricopre, come ogni soglia. Uccide Dio specializzandolo, mostrando che non è necessario un intervento totalizzante della religione nelle pratiche di vita. Si tratta di un evento certamente epocale e che si esprime per esempio nella formula "libera Chiesa in libero Stato" e che per l'appunto sancisce la scissione tra questioni spirituali e temporali. Nondimeno, quello che muore è per l'appunto il Dio "settoriale" che la secolarizzazione stessa ha prodotto. Ma esso non è il Dio della *pietas*, bensì è solo una delle sue ombre, che continuano a produrre effetti anche nella nuova "epoca" e sono ancora più efficaci in quanto agiscono protette e nascoste dal vessillo dello "Stato laico" e del "sapere secolarizzato".

Per comprendere questo movimento può essere utile riprendere estesamente il passo di Schopenhauer sul razionalismo:

Chi vuol essere razionalista, dev'essere un filosofo, e come tale emanciparsi da ogni autorità, andare avanti e non lasciarsi spaventare da nulla. Se, invece, si vuol essere un teologo, bisogna essere coerenti e non abbandonare il fondamento dell'autorità, nemmeno quando essa ci obbliga a credere ciò che non si può capire. Non si può servire due padroni: dunque o si serve la ragione o la Scrittura. *Juste milieu* significa qui mettersi a sedere fra due sedie. Si tratta o di credere o di filosofare!<sup>110</sup>

La posizione di Schopenhauer è per certi aspetti paradigmatica, oltre che chiaramente formulata con elegante ironia: congela le ultime prudenze della religione razionale tentata dagli illuministi e apre all'onesto ateismo della cultura positivista del XIX secolo. Ma si osservi come prosegue il passo:

Ciò che si sceglie, va scelto interamente. Tuttavia credere fino ad un certo punto e non più in là, e parimenti filosofare fino ad un certo punto e non più in là, – questo è quell'essere a metà che costituisce il carattere fondamentale del razionalismo<sup>111</sup>.

In realtà, uno sguardo al presente mostra che l'attitudine che si diffonde è precisamente quella che Schopenhauer condanna. Il "fino ad un certo punto e non più in là" diventa quello del confine disciplinare, dove la "coerenza" si ferma. Ciò appare ancor più chiaramente se seguiamo nella lettura e notiamo come Schopenhauer in realtà non voglia affatto restringere la questione a filosofi e teologi:

Coloro che s'immaginano che le scienze possano progredire e diffondersi sempre più, senza che questo impedisca alla religione di sussistere e di fiorire senza tregua – sono preda di un grosso errore. [La fisica e la metafisica sono i nemici naturali della religione, e quindi questa è la loro nemica, che si sforza in ogni tempo di soffocarle, proprio come le suddette scienze cercano di minare la religione. Voler parlare di pace e di accordo fra loro è estremamente ridicolo: si tratta di un *bellum ad internecionem*]. Le religioni sono figlie dell'ignoranza, che non sopravvivono a lungo alla loro madre. [...] Perciò è evidente che i popoli già cominciano a scuotersi di dosso il giogo della fede: se ne vedono i sintomi

---

<sup>110</sup> A. SCHOPENHAUER, *Parerga e paralipomena II*, a cura di M. Carpitella, Adelphi, Milano 1998, pp. 514-515.

<sup>111</sup> Ivi, p. 515.



dovunque, benché modificati diversamente in ciascun paese. La causa ne è il troppo sapere, che si è diffuso fra i popoli<sup>112</sup>.

Possiamo condividere l'affermazione di Schopenhauer sulla componente sacrilega di scienza e filosofia, ma che il conflitto debba risolversi in uno "sterminio" non corrisponde più alla nostra esperienza della divisione dei saperi, che hanno trovato il modo di sopravvivere più o meno pacificamente e parallelamente, ignorandosi perlopiù a vicenda (nonostante i ripetuti appelli alla "multidisciplinarietà"). Soprattutto però è la visione progressiva e curiosamente ottimista espressa qui da Schopenhauer a non apparire più recepibile: il terzo millennio si apre con uno stupefacente *revival* delle guerre di religione che porta con sé la riemersione di un apparato interpretativo e retorico che sembrava definitivamente sepolto sotto la polvere delle crociate prima e dei macelli cattolico-protestanti della prima modernità poi, nonché superato da forme di giustificazione più "moderne" (il nazionalismo, lo scontro tra sistemi politico-economici)<sup>113</sup>. Come pensare questo "contraccolpo"?

Se tornano ad essere efficaci, le vecchie credenze non possono essere scomparse, ma devono aver trovato un modo di riconfigurarsi latentemente all'interno del paradigma "secolarizzato". Che cosa si è sottratto alla distruzione della teologia ad opera della scienza? Per comprenderlo ci rivolgiamo nuovamente all'*Eutifrone*, sottolineando un aspetto finora rimasto ai margini: all'inizio del dialogo Socrate chiarisce che il processo in cui è coinvolto non è una *dike*, una vertenza privata, bensì una *graphe*, una questione di "salute pubblica", per così dire<sup>114</sup>. Ciò appare insolito al nostro sguardo, perché la religione è divenuta per noi un fatto privato; da ciò derivano tra l'altro le nostre difficoltà di linguaggio: i termini "pietà" o "santo", nella torsione che ha subito il loro significato, appaiono inadatti a trattare il tema in questione. La religione ha infatti per i Greci una valenza civica: l'*hosion* coinvolge non solo i doveri verso gli dèi, ma anche quelli verso i familiari e i concittadini. Tracce del "sentire" antico, che vede nella religione un fatto "politico", si ritrovano ancora nel modo in cui Spinoza intende la *pietas*: comprendiamo allora meglio perché per difendersi dalle accuse di ateismo, egli rimandi all'irrepreensibilità del proprio comportamento "pubblico" e non alla propria fede "privata".

La devozione copre dunque un ambito ben più ampio di quello della teologia in senso stretto e coinvolge le opinioni condivise da una comunità, sulla base delle quali si regola ciò che si crede, si pensa, si dice e si fa<sup>115</sup>. È in quest'apparato "rituale" che le vecchie credenze sopravvivono in forma

---

<sup>112</sup> Ivi, p. 516.

<sup>113</sup> Si veda a questo proposito l'interessante analisi dell'uso dei termini "evil", "God" e "Satan" nella retorica politica americana dopo l'11 settembre proposta in A.D. SCHRIFT, *Deleuze Becoming Nietzsche Becoming Spinoza Becoming Deleuze: Toward a Politics of Immanence*, cit., p. 190, in particolare considerando le affermazioni del presidente Bush e del generale Boykin. Commenta Schrift: «Were these remarks citation from Tolkein's *Lord of the Rings*, one might be comfortable with the ease with which the personification of evil has been effected. But we are not talking about the battle for Middle Earth; we're talking about the foreign policy of the world's only superpower» (*Ibid.*).

<sup>114</sup> Cfr. PLAT. *Euthyphr.*, 2a.

<sup>115</sup> Éric Blondel nota, commentando *L'Anticristo*: «La "foi", étendue aux croyances, recouvre toutes les "inventions" de l'imagination» (É. BLONDEL, *La "psychologie de la foi" chez Nietzsche: L'Antéchrist, §50, et Ecce homo, "Pourquoi je suis un destin"*, § 7, in «Revue philosophique de la France et de l'Étranger», n. 131/4, 2006, pp. 421-436, p. 426).

secolarizzata: la morte di Dio non implica il tramonto delle sue ombre, ad esempio gli idoli della morale (il soggetto, il bene, la finalità)<sup>116</sup>. Il compito della critica filosofica non può limitarsi alle facoltà di teologia, ma necessita di rivolgersi all'intero complesso teologico-*politico*, all'intero mondo della *doxa*<sup>117</sup>. L'ateismo è, in questo senso, solo un "presupposto" della filosofia – come affermato da Nietzsche –, perché ciò con cui essa si confronta non è tanto la religione in sé, quanto le ombre pubbliche di un Dio morto perché privatizzato.

#### CINQUE NEGAZIONI

Alla luce della genealogia filosofica delineata, è interessante riconsiderare la cartolina su Spinoza che Nietzsche scrive a Overbeck. In essa troviamo delineato, in effetti, un piccolo "breviario" metodologico, composto da cinque precondizioni essenziali all'esercizio del pensiero filosofico. Si può dissentire sulle questioni "di dettaglio", ma un filosofo deve perlomeno negare libertà, bene e male, finalità, ordinamento morale del mondo e disinteresse. Ciò esige la probità del pensiero, che traccia i limiti di ciò che, in quanto filosofi, si può essere disposti ad ammettere per vero. Si tratta di un'operazione in effetti non usuale per Nietzsche, filosofo notoriamente ostile ai tentativi di sintesi. Essa gli riesce in negativo: il testo non dà indicazioni positive in merito ad una qualche dottrina, ma indica ciò a cui il filosofo non può credere. La negazione appare allora come il sesto elemento "nascosto" del piccolo prontuario nietzschiano: essa è il "punto fondamentale" che sostiene tutti gli altri. La negazione è il criterio metodologico generale, del quale l'"ateismo come presupposto" di *La gaia scienza* è una figura: essa esprime l'attitudine critica della filosofia nei confronti del sapere comune.

Consideriamo, ad esempio, il problema del bene, che compare anch'esso in forma paradigmatica nell'*Eutifrone*, quando Socrate chiede se l'*hosion* sia tale perché amato dagli dèi o se sia amato dagli dèi in quanto tale<sup>118</sup>. Finché la domanda non viene posta, tutti sanno cos'è il bene, perché tutti agiscono in accordo al costume e alla tradizione. Nel momento in cui questi ultimi abbisognano di una giustificazione, del bene non restano che simulacri: Platone stesso, con l'idea del bene, non riesce a colmare il vuoto creato dalla domanda socratica, che alimenta nei secoli successivi gli innumerevoli tentativi con i quali la teodicea cerca di venire a capo della relazione di Dio con il bene (e soprattutto con il male). È Spinoza a portare a fondo la domanda socratica, *negando*

---

<sup>116</sup> «La Mort de Dieu et sa paradoxale pérennité dans les consciences [...] ne s'excluent pas» (I. WIENAND, *Significations de la Mort de Dieu chez Nietzsche d'Humain, trop humain à Ainsi parlait Zarathoustra*, Lang Bern 2006, p. 69).

<sup>117</sup> Ricordiamo a questo proposito un'altra "pietra miliare" dei rapporti teologia-filosofia, ossia il primo degli scritti kantiani sul conflitto delle facoltà: «Sull'arte ermeneutica e il suo principio la facoltà superiore (il teologo biblico) non può non entrare in conflitto con l'inferiore [la filosofia]: infatti la prima, che attende segnatamente alla conoscenza biblico-teoretica, sospetta che la seconda dissolva a forza di filosofare tutte le dottrine che dovrebbero essere accolte come vera e propria rivelazione, e perciò alla lettera, interpolandovi un senso che piace all'interprete; ma questa, che cura più il lato pratico, più la religione che la fede ecclesiastica, accusa viceversa quella di perdere completamente di vista, con tali mezzi, lo scopo finale, che, come religione interiore, dev'essere morale e poggiare sulla ragione» (I. KANT, *Il conflitto delle facoltà*, a cura di D. Venturelli, Morcelliana, Brescia 1994, pp. 97-98).

<sup>118</sup> Cfr. PLAT., *Euthyphr.*, 10a. La questione è appunto nota come "dilemma di Eutifrone".

l'esistenza del bene, facendo della teodicea un discorso senza senso e incontrando in ciò il favore di Nietzsche, sia nella cartolina del 1881 sia, più circostanziatamente, in *Genealogia della morale*. Certamente il contesto teorico della negazione è profondamente diverso, ma è l'istanza critica a rendere possibile un riconoscimento.

Se andiamo in cerca, in effetti, dei filosofi che hanno fatto proprie le cinque negazioni, il gruppo sembra essere piuttosto esiguo. Non sembra scorretta, ad esempio, la sintesi fornita da Kuno Fischer sul tema della finalità, che sembra riecheggiare anche nella descrizione di Nietzsche; essa si trova in un paragrafo significativamente intitolato "*Spinoza's ausschließende Stellung*":

Questo puro naturalismo si pone nella più esplicita opposizione contro ogni teologia, contro ogni realtà degli scopi – non importa in che forma essi vengano fatti valere, se come divini o naturali o morali. Sulla validità dello scopo divino della salvezza si basa l'essenza della teologia cristiana, da cui dipende l'intera scolastica. Sulla validità degli scopi naturali – non importa quanto prossimi essi siano concepiti, se come idee o come entelechie –, Platone e Aristotele hanno fondato i loro sistemi. Il concetto di scopo finale morale o etico domina nella filosofia kantiana ed in quelle che da essa dipendono. I primi filosofi dell'età moderna che precedono Spinoza, come Bacone e Descartes, non hanno negato completamente la validità degli scopi, per quanto li escludano già dalla spiegazione fisica delle cose; e i filosofi successivi, come Leibniz e Kant, hanno rivalutato alla radice la realtà degli scopi nel mondo e dei concetti finali nella spiegazione del mondo. Comparata con la filosofia dell'antichità classica, del medioevo, dell'età moderna più recente, persino con la stessa filosofia dogmatica che indichiamo come appartenente alla prima modernità, la concezione del mondo di Spinoza appare quindi di fatto *unica*, completamente esclusiva (*ausschließend*) e completamente isolata (*ausgeschlossen*), contrapposta ai pensatori decisivi sia precedenti sia successivi. Egli è solo (*einsam*) come nessun altro; solitario nel suo pensiero, quanto solitario e isolato nella sua vita<sup>119</sup>.

In merito alla finalità è possibile avvicinare la critica di Spinoza e di Nietzsche a quella di Lucrezio, la cui filosofia non esclude però la libera volontà<sup>120</sup>. In generale, istanze critiche o scettiche non sono mancate nella storia della filosofia, ma non sono sempre state condotte alla loro coerenza ultima. Nella *res cogitans* e nella ragion pratica, ad esempio, Cartesio e Kant sembrano lasciare aperti degli spazi in cui le vecchie credenze possono trovare asilo, anche al di là delle effettive intenzioni e delle valide motivazioni dei due filosofi.

Nondimeno, per intendere a fondo il senso della cartolina di Nietzsche, non sembra sufficiente prendere in considerazione la storia della filosofia intesa come "confutazione" reciproca dei filosofi e dei sistemi, sullo sfondo della quale emergerebbe la *Zweisamkeit* Nietzsche-Spinoza. L'istanza critico-negativa non si esaurisce infatti nella filosofia come disciplina, ma si esprime nella filosofia come pratica esistenziale: l'oggetto della critica non sono tanto le altre concezioni filosofiche, quanto le convinzioni che abitano la *Lebenswelt* del filosofo. In tale disposizione si manifesta l'ancoraggio della filosofia al reale, il suo interesse vivente<sup>121</sup>.

---

<sup>119</sup> K. FISCHER, *Descartes' Schule – Geulinx, Malebranche, Baruch Spinoza*, cit., pp. 94-95 (trad. mia).

<sup>120</sup> Sulla finalità cfr. Lucr. *De rerum natura*, IV, 823-857; sulla libera volontà cfr. *ivi*, II, 251-293.

<sup>121</sup> Alcune indicazioni in questa direzione possono essere trovate in R. ÁVILA CRESPO, *El desafío del nihilismo: la reflexión metafísica como piedad del pensar*, Trotta, Madrid 2005, pp. 191-215 ("*Meditatio vitae*. Afinidades y divergencias entre Nietzsche y Spinoza"). Sulla componente critico-esistenziale della filosofia di Nietzsche cfr. V. GERHARDT, *Die Funken des freien Geistes: Neuere Aufsätze zu Nietzsches Philosophie der Zukunft*, De Gruyter, Berlin-New York 2011, pp. 130-168 ("*Sensation und Existenz: Nietzsche nach hundert Jahren*").

Si apre dunque un nuovo terreno per il confronto tra Spinoza e Nietzsche e per la comprensione del "fascino" che tale binomio ha esercitato. In esso l'oggetto d'indagine non è né l'influsso di un filosofo sull'altro, né la generica somiglianza di alcune dottrine, ma l'attitudine pragmatica dei due filosofi nei confronti dell'universo di "ciò che si pensa" e dei suoi idoli. Tale dimensione è infatti abitata da strutture concettuali radicate da tempo immemorabile e da convincimenti incrollabili che costituiscono il patrimonio genetico fondamentale dell'umano: sono queste che la filosofia si sforza di portare alla luce e di interrogare<sup>122</sup>. Se Nietzsche e Spinoza si confrontano dunque con "attualità" certamente diverse, è però l'interrogazione di questo mondo di credenze ad agire come stimolo per l'elaborazione di un modello d'indagine filosofica. A tal fine procediamo a considerare le due filosofie singolarmente, facendo intervenire a tratti il dialogo tra i due autori come strumento ulteriore per illuminare la relazione critica che il filosofo intrattiene con l'immaginario condiviso. Il punto d'osservazione adottato (o il campo di battaglia) è la discussione sul determinismo, inteso come tratto essenziale dell'approccio scientifico al reale: nella nozione di "causa" sembrano però profilarsi le ombre delle antiche credenze.

Di fronte ai risultati della fisica moderna prima e della biologia darwiniana poi, al pensiero filosofico spetta il compito di rivalutare la coerenza della propria strumentazione speculativa: entrano infatti in crisi le nozioni che coinvolgono la possibilità di interventi arbitrari nella natura, siano essi di origine divina o umana. Nel mondo della scienza prende lentamente corpo un punto interrogativo sulla credenza millenaria nell'esistenza di cause libere. La critica filosofica, recependo lo stimolo delle scienze, non si limita però a negare la libertà, ma procede ad indagare la genesi di tale errore, individuandola nella separazione della causa dai suoi effetti: la credenza nella libertà è ricondotta a quella nell'esistenza di cose sostanziali o soggetti agenti. Quest'ultima convinzione sembra però restare intatta anche nel determinismo scientifico, che a sua volta si trova dunque posto in questione dall'indagine genetica: la transitività, tratto essenziale nella normale comprensione della causazione, non è forse un "residuo" dell'idea teologica di creazione?

Un'ipotesi deterministica che sia filosoficamente coerente non può perciò pensare la determinazione come un rapporto tra cose distinte, ma implica la comprensione di essa come un configurarsi interno dell'azione causale, che non presuppone un agente né genera resti autonomi, bensì modifica continuamente il rapporto tra le potenze in essa coinvolte<sup>123</sup>. La coerenza dell'ipotesi non può inoltre appoggiarsi su una nozione teologica di verità, ma deriva dalla comprensione della sua natura interpretativa.

---

<sup>122</sup> Quest'aspetto è ben colto dal commento di Alberto Giovanni Biuso alla lettera ad Overbeck: «Nietzsche si avvide subito che nella impersonale costruzione spinoziana viveva la stessa sua passione teoretica volta al superamento di millenari pregiudizi e paure [...]. Sono i cinque punti che costituiscono la discriminante fra l'ideologia religiosa e la filosofia» (A.G. BIUSO, *Nietzsche e Spinoza*, cit., pp. 94-97).

<sup>123</sup> Biuso coglie nel "determinismo etico" il punto di massima consonanza tra Spinoza e Nietzsche, che dimostra l'importanza di un'idea che costituisce la ripresa di un concetto morale "pagano" all'interno della modernità cristiana (cfr. *ivi*, pp.116-133).

PARTE III

SPINOZA: LA DETERMINAZIONE UNIVERSALE

## 1. ETICA I: CAUSA SUI

Abbiamo ricordato come la filosofia di Spinoza sia stata tradizionalmente riassunta con varie formule, ognuna delle quali ne restituisce i contenuti da un'angolazione differente, a seconda di quale punto d'accesso sia privilegiato: Dio (panteismo), l'unica sostanza (monismo), la natura (naturalismo), la ragione (razionalismo), ecc. Seguendo, tuttavia, l'ordine espositivo dell'*Etica* (ordine geometrico in senso genetico)<sup>1</sup>, la prima nozione che viene incontro è in realtà la nozione di causa, precisamente di *causa sui*: «Per causa di sé intendo ciò la cui essenza implica (involvi) l'esistenza, ossia (sive) ciò la cui natura non può essere concepita se non esistente»<sup>2</sup>. Forse che il "dogmatismo" descritto da Kuno Fischer sia la chiave del sistema spinoziano? E come si può far fronte all'obiezione di Nietzsche secondo la quale «il credere nelle cause coincide con il credere in τέλη (contro Spinoza e il suo causalismo)»<sup>3</sup>. Procediamo con ordine.

### CAUSA DI SÉ, CIOÈ DI INFINITE COSE

L'idea che la filosofia tratti di causalità non è certo una novità: basti pensare al primo libro della *Metafisica* di Aristotele, che ad essa riconduce tutto il pensiero greco<sup>4</sup>. L'attività della causa prima è stata poi identificata, nel pensiero cristiano, con l'atto della creazione. In tale declinazione diventa essenziale la separazione tra causa ed effetto, ossia tra Creatore e creature, la quale è alla base dell'apparato teologico e morale elaborato dal cristianesimo: in esso i problemi riguardano il rapporto tra queste due istanze, pensate sin dall'origine come separate. Ciò è del resto conforme alla nostra concezione normale della causalità, in cui una causa e il suo effetto ci appaiono come distinti: il fuoco non è il fumo, la nuvola non è il lampo, il boccio non è il fiore. Il rapporto causale sembra inoltre produrre spesso resti durevoli o effetti autonomi, come nel caso della generazione, ed esaurirsi in un tempo circoscritto (quello della gestazione e del parto, ad esempio).

Spinoza riprende la tradizione "causalista", ma la rovescia dall'interno, secondo il metodo che gli è proprio. La nozione di *causa sui* esclude precisamente la distinzione di causa ed effetto: l'effetto della causa è la causa e la causa dell'effetto è l'effetto stesso<sup>5</sup>. Il problema della comunicazione tra il

<sup>1</sup> Cfr. in proposito F. AUDIÉ, *Spinoza et les mathématiques*, PUPS, Paris 2005, in part. pp. 83-102 ("La conception spinoziste de la causalité des démonstrations mathématiques").

<sup>2</sup> B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 787 (*De Deo, def. 1*). «Il est significatif que le premier énoncé auquel est confronté le lecteur de l'*Éthique* ait pour objet la causalité, dont le concept soutient de bout en bout la philosophie de Spinoza, qu'on pourrait présenter de manière générale comme un effort en vue d'expliquer toutes choses par leurs causes» (P. MACHÉREY, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La première partie: la nature des choses*, PUF, Paris 1998, p. 31). Come vedremo, è possibile portare oltre questa sintesi di Pierre Macherey: la filosofia di Spinoza è lo sforzo di comprendere che le cose sono cause.

<sup>3</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1885-1887*, cit., §2[83].

<sup>4</sup> Cfr. ARIST. *Metaph.* I 1-7, 980a-988b.

<sup>5</sup> Hegel ha ben colto quest'aspetto: «"Causa di sé" è un'espressione importante; infatti, mentre noi ci immaginiamo che l'effetto sia opposto alla causa, la causa di sé è la causa che, mentre opera e separa un altro, produce in pari tempo

piano di Dio e quello delle creature è in altri termini tagliato alla radice, per il semplice motivo che si dà un unico piano d'esistenza. L'esistenza non potrebbe essere *ab alio* neppure per ipotesi, perché non può essere concepita se non come esistente. Nell'esistenza si danno cause, ma l'esistenza è la causalità stessa. Nel lessico tradizionale: Dio non crea l'esistenza (cosa che non avrebbe senso), ma coincide con essa. Come ha notato Karl Löwith, con la nozione di *causa sui* Spinoza consegna agli scaffali della storia del pensiero l'idea di *creatio ex nihilo*<sup>6</sup>.

La filosofia non comincia immaginando il passaggio dal nulla all'essere, collocando l'origine in una qualche nebulosa anteriorità temporale. La filosofia s'interroga sull'origine logica dell'esistenza e comincia affermando la potenza d'esistere di ciò che esiste, l'infinita positività del mondo che accade nei suoi effetti<sup>7</sup>. Cominciare con la *causa sui* significa cominciare dal fatto, per così dire, che v'è dell'esistenza e che quest'esistenza, sempre per così dire, fa qualcosa (non foss'altro che porsi come esistenza)<sup>8</sup>.

Se Spinoza apre l'*Etica* con la definizione di *causa sui*, è però vero che, nello sviluppo dell'argomentazione, essa non viene utilizzata fino alla proposizione 7. Le proposizioni precedenti muovono invece dalla definizione di sostanza: «Per sostanza intendo ciò che è in sé ed è concepito per sé, ossia ciò il cui concetto non esige (indiget) il concetto di un'altra cosa, a partire dal quale debba essere formato»<sup>9</sup>. Se si tiene conto del fine a cui tendono le prime sei proposizioni, si comprende però facilmente la ragione di tale apparente "ritardo". Esse rappresentano infatti una sorta di dimostrazione in negativo, mediata dalla nozione di sostanza, dell'identità di *causa sui* ed esistenza.

L'impossibilità di una causazione tra sostanze, sancita dalla proposizione 6 sulla base delle precedenti, è il risultato dell'argomentazione<sup>10</sup>. Senza ricostruire l'intera progressione, sia sufficiente considerare come, affinché si dia causazione, deve esservi qualcosa in comune tra causa e causato (ad esempio, nei rapporti causali tra corpi, l'estensione)<sup>11</sup>; ma una sostanza non può aver nulla di

---

soltanto sé stessa, e quindi nel produrre toglie questa differenza. Il suo porre sé stessa come un altro è la caduta, e a un tempo la negazione di tale perdita: è questo un concetto veramente speculativo, anzi il concetto fondamentale d'ogni speculazione. La causa, nella quale la causa s'identifica con l'effetto, è la causa infinita [...]: se Spinoza avesse svolto più in particolare ciò ch'è contenuto nella *causa sui*, la sua sostanza non sarebbe il "rigido" (*das Starre*)» (G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di E. Codignola e G. Sanna, La nuova Italia, Firenze 1964, p. 111).

<sup>6</sup> Cfr. K. LÖWITH, *Spinoza: Deus sive natura*, cit., pp. 51-54. Sul significato storico del gesto spinoziano è utile richiamare la bella sintesi data da Hans Blumenberg: «Das Mittelalter hinterließ eine Frage, die die Antike überhaupt nicht gekannt hatte; es hatte diese Frage gestellt, authentisch hervorgebracht, weil es auf sie eine Antwort zu besitzen glaubte – die Antwort schuf das Bedürfnis nach der Frage. Die Antwort war die überschwengliche Behauptung einer ständige, innigsten, radikalsten Abhängigkeit der Welt von Gott, der nicht nur ihr einmaliger Schöpfer, nicht nur ihr Regent und Verwalter, sondern „Erhalter“ im striktesten Sinne sein mußte. Beim konsequenten Ausbau dieser Antwort entstanden die dem Mittelalter höchst spezifischen Begriffe der *creatio continua* und des *concursus divinus*. Das Mittelalter zwingt sich gegen den Gesamtbestand seiner Rezeption antiker Metaphysik, das *nihil* gleichsam als den metaphysischen Normalzustand zu denken und die *creatio ex nihilo* als das gegen diese Normalität ständig durchzusetzende Wunder» (H. BLUMENBERG, *Selbsterhaltung und Beharrung: Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität*, cit., pp. 156-157).

<sup>7</sup> Sull'*incipit* dell'*Etica* cfr. C. SINI, *Archivio Spinoza: la verità e la vita*, cit., pp. 75-96 ("Il mondo").

<sup>8</sup> Wittgenstein all'inizio del *Tractatus* dice qualcosa di non dissimile: «Il mondo è tutto ciò che accade (*alles, was der Fall ist*)» (L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, cit., §1).

<sup>9</sup> B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 797 (*De Deo, def. 3*).

<sup>10</sup> «Una sostanza non può essere prodotta da un'altra sostanza» (ivi, p. 790 – *De Deo, prop. 6*).

<sup>11</sup> «Le cose che non hanno nulla in comune tra loro non possono essere l'una causa dell'altra» (ivi, p. 789 – *De Deo, prop. 3*).

comune con un'altra sostanza, o non sarebbe in sé e per sé (come richiede invece la sua definizione). L'ipotesi che la sostanza sia *ab alio* la renderebbe "indigente" rispetto alla sua causa, il che è assurdo. Particolarmente interessante è notare come nell'argomentazione Spinoza mostri proprio che il rapporto causale non può essere inteso nel senso di una relazione tra "*res distinctae*" (evocate nella proposizione 4)<sup>12</sup> e non possa dunque darsi separazione tra causa ed effetto: i poli della relazione causale non sono concepibili come sostanze autonome.

La proposizione 7 – «*Alla natura della sostanza compete (pertinet) di esistere*»<sup>13</sup> – può infine essere dimostrata a partire dal corollario della proposizione 6 – «Una sostanza non può essere prodotta da altro (*ab alio*)»<sup>14</sup> – e dalla definizione 1<sup>15</sup>. Essa esplicita dunque l'identità di *causa sui* e sostanza. Uno scolio collocato poco oltre chiarisce ulteriormente le implicazioni della proposizione 7, esplicitando la critica all'idea di creazione: solo per un giudizio confuso degli uomini può avvenire, infatti, che questi «attribuiscono alle sostanze un inizio (*principium*)»<sup>16</sup>. L'esistenza non ha un inizio, ma è eterna, come affermato già dalla definizione 8<sup>17</sup>.

La proposizione 7 è richiamata a sua volta in tutte e tre le dimostrazioni dalla proposizione 11 – «*Dio, ossia la sostanza che consta di infiniti attributi, ciascuno dei quali esprime un'essenza eterna e infinita, esiste necessariamente*»<sup>18</sup> –, la quale esplicita dunque anche l'identità di *causa sui* e Dio<sup>19</sup>. In Spinoza le dimostrazioni dell'esistenza di Dio diventano pertanto dimostrazioni dell'esistenza dell'esistenza. Esse assumono l'aspetto di una chiarificazione terminologica: *Deus sive existentia*, si potrebbe dire<sup>20</sup>.

Un altro passo in cui occorre la formula "*causa sui*" consente di chiarire ulteriormente questo concetto fondamentale: «In quel senso (*eo sensu*) nel quale Dio si dice causa di sé, deve anche dirsi causa di tutte le cose»<sup>21</sup>. Per Spinoza dunque dire che una cosa è causa di sé ha lo stesso significato che dire che è causa di tutto. L'ente infinito è essenzialmente causa e non può non causare: non c'è nessun ozio divino che anticipa la creazione, né alcuna staticità della sostanza. Ma da una causa infinita seguono effetti infiniti e comprendiamo allora perché lo scolio della proposizione 25 (che in

---

<sup>12</sup> «Due o più cose distinte si distinguono tra loro o per la diversità degli attributi delle sostanze o per la diversità delle affezioni delle sostanze stesse» (*Ibid.* – *De Deo, prop. 4*).

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 791 (*De Deo, prop. 7*).

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 790 (*De Deo, prop. 6, cor.*).

<sup>15</sup> Cfr. *ivi*, p. 791 (*De Deo, prop. 7, dem.*).

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 792 (*De Deo, prop. 8, schol. 2*).

<sup>17</sup> «Per eternità intendo l'esistenza stessa (*ipsam existentiam*) in quanto è concepita seguire necessariamente dalla sola definizione di una cosa eterna» (*ivi*, p. 788 – *De Deo, def. 8*).

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 795 (*De Deo, prop. 11*).

<sup>19</sup> Cfr. *ivi*, pp. 795-797 (*De Deo, prop. 11, dem.*). L'identità tra Dio, sostanza ed ente infinito è affermata già nella definizione 6: «Per Dio intendo l'ente assolutamente infinito, ossia la sostanza che consta di infiniti attributi, ciascuno dei quali esprime un'essenza eterna e infinita» (*ivi*, p. 787 – *De Deo, def. 6*).

<sup>20</sup> «Plutôt qu'elle ne démontre l'existence de Dieu, la proposition 11 fait comprendre que, cette existence étant intrinsèquement nécessaire, elle n'a pas du tout besoin d'être démontrée: et l'on voit bien comment Spinoza ici retourne le topos traditionnel des preuves de l'existence de Dieu, en le ramenant à la thèse selon laquelle il y a du réel» (P. MACHÉREY, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La première partie: la nature des choses*, cit., p. 100-101). Quest'aspetto non sembra invece colto appieno nella lettura di J.-L. MARION, *Spinoza et les trois noms de Dieu*, in R. BRAGUE, F. CORTINE (a cura di), *Herméneutique et ontologie: mélanges en hommage à Pierre Aubenque*, PUF, Paris 1990.

<sup>21</sup> B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 814 (*De Deo, prop. 25, schol.*).



effetti è quasi una dimostrazione alternativa, un *aliter*) rimandi alla proposizione 16<sup>22</sup>. Essa recita: «Dalla necessità della natura divina devono seguire infinite cose in infiniti modi (cioè tutte le cose che possono cadere sotto un intelletto infinito)»<sup>23</sup>. La dimostrazione rimanda alla definizione 6 che, come abbiamo visto, pone Dio come infinito<sup>24</sup>.

#### CAUSA LIBERA, CIOÈ DETERMINATA

L'uso del verbo *debere* richiede però una certa cautela, perché sembra implicare un qualche tipo di obbligazione. Spinoza chiarisce nella proposizione successiva: «Dio agisce per le sole leggi della sua natura e non costretto da nessuno»<sup>25</sup>. La dimostrazione si basa sul fatto che non v'è nulla al di fuori di Dio che possa costringerlo<sup>26</sup>. Più interessante per noi è però il secondo corollario, che consente di dare una sintesi di queste prime considerazioni e apre a sviluppi ulteriori: «Segue in secondo luogo che soltanto Dio è causa libera. Dio solo, infatti, esiste per la sola necessità della sua natura (P11 e P14C1) e agisce per la sola necessità della sua natura (per la proposizione precedente). Perciò (Def7) Dio solo è causa libera. C.D.D.»<sup>27</sup>.

Il termine “solo” e il rimando al corollario della proposizione 14 – così come già la dimostrazione della proposizione 17 – fanno riferimento al filone argomentativo volto a dimostrare che Dio coincide con l'unica sostanza, sul quale non soffermiamo. Familiari ci sono invece il l'identificazione di Dio con l'esistenza (con il relativo rimando alla proposizione 11) e con la sua azione. Sulla base del percorso svolto possiamo anzi affermare: l'esistenza necessaria di Dio è la sua azione causale necessaria. Ma allora la necessità non rappresenta uno stato difettivo, come chiarisce meglio il rimando alla definizione 7. Essa recita: «Si dice libera quella cosa che esiste per sola necessità della sua natura e che è determinata ad agire soltanto da sé stessa; necessaria, o meglio (vel potius), coatta, la cosa che è determinata da altro a esistere e a operare in una certa e determinata maniera»<sup>28</sup>.

Incontriamo, dunque, la nozione di determinazione. Essa appare, con una certa sorpresa, da entrambi i lati della definizione: anche la cosa libera (Dio, come già sappiamo) è determinata. Commenta efficacemente Filippo Mignini: «La nozione di libertà non si definisce mai per esclusione della determinazione, neppure in Dio»<sup>29</sup>. La libertà non ha nulla a che vedere con l'arbitrio, essa coincide invece con la necessaria estrinsecazione della propria potenza di agire. L'azione (la causazione) può accadere per determinazione propria o per determinazione altrui, ma non può non

---

<sup>22</sup> «Questa proposizione si deduce (*sequitur*) anche più chiaramente dalla P16...» (*Ibid.*).

<sup>23</sup> Ivi, p. 805 (*De Deo, prop. 16*).

<sup>24</sup> Cfr. ivi, pp. 805-806 (*De Deo, prop. 16, dem.*).

<sup>25</sup> Ivi, p. 806 (*De Deo, prop. 17*).

<sup>26</sup> Cfr. *Ibid.* (*De Deo, prop. 17, dem.*).

<sup>27</sup> Ivi, pp. 806-807 (*De Deo, prop. 17, cor.*).

<sup>28</sup> Ivi, p. 788 (*De Deo, def. 7*).

<sup>29</sup> Ivi, p. 1627.

accadere. Spinoza deve pertanto riformulare anche la nozione di necessità, che non è pensabile come semplice coazione. Essa coincide piuttosto con la libera esistenza e azione divina.

A partire dalla definizione 7 possiamo quindi declinare la determinazione in tre modi, che riecheggiano la polivocità del termine: 1) determinazione come relazione necessaria di causazione (determinazione della *causa sui* negli *infinita infinitis modis*)<sup>30</sup>; 2) determinazione come risolutezza nella causazione (autodeterminazione); 3) determinazione come costrizione nella causazione (codeterminazione)<sup>31</sup>. Il primo senso di determinazione è comune ad entrambi i lati della definizione ed è condizione di possibilità per la discriminazione degli altri due significati. Altrimenti detto, utilizzando una terminologia che Spinoza introduce più in là nel testo: dev'esserci causazione perché si dia causazione adeguata o inadeguata (parziale, co-agente con altre cause). Anche in questo caso, non s'intende però un'antiorità temporale: ogni causa esprime immediatamente un grado di adeguazione.

Prendendo atto della polivocità dell'idea di determinazione, possiamo anzitutto notare come ciò che normalmente s'intende con "determinismo" si limiti a intendere i processi causali nel terzo senso indicato. Senza essere errato in senso assoluto, esso comprende però la determinazione in modo parziale e inadeguato, ossia come predestinazione. Il determinismo spinoziano e, in generale, un determinismo che voglia essere filosoficamente ben formato, richiedono invece una nozione di determinazione più articolata: essa corrisponde ad una concezione della causalità che non è semplice meccanismo, ma potenza dell'esistenza.

In secondo luogo, notiamo come la possibilità di considerare la determinazione a partire da una pluralità di angolazioni consenta anche di chiarire l'apparente contraddizione tra questi passi dell'*Etica* e alcune lettere, in cui Spinoza formula la famosa identità di determinazione e negazione<sup>32</sup>. La determinazione è infatti negazione solo se considerata inadeguatamente, isolata dalla relazione necessaria con la *causa sui*<sup>33</sup>.

La nozione di determinazione interviene in altri due momenti iniziali del *De Deo*. Il primo introduce il concetto di finito: «*Si dice finita nel suo genere la cosa che può essere determinata da un'altra della*

---

<sup>30</sup> Se Dio non fosse determinato a causare le cose, non esisterebbe: «Si en Dieu n'était donnée aucune détermination, ce sont l'existence des choses et la sienne propre qui seraient remises en question» (P. MACHEREY, *Hegel ou Spinoza*, Maspero, Paris 1979, p. 179).

<sup>31</sup> Sui differenti significati del termine "determinatio" in Spinoza cfr. P. MACHEREY, *Hegel ou Spinoza*, cit., pp. 175-180.

<sup>32</sup> «Il determinato non denota nulla di positivo (*nihil positivi*), ma soltanto privazione di esistenza della stessa natura che si concepisce come determinata» (B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 1400 – Lettera di Spinoza a Hudde, <giugno 1666>); «Questa determinazione non appartiene alla cosa secondo il suo essere; al contrario, essa è il suo non essere. Poiché [la figura] non è altro che determinazione e la determinazione è una negazione (*determinatio negatio est*), essa non può essere altro, come si è detto, che una negazione» (Ivi, p. 1421 – Lettera di Spinoza a Jelles, 2 giugno 1674). Sul confronto di Hegel con quest'aspetto della filosofia di Spinoza cfr. P. MACHEREY, *Hegel ou Spinoza*, cit., pp. 139-260 ("Omnis determinatio est negatio").

<sup>33</sup> «Déterminer une chose négativement, c'est la représenter abstraitement à partir de ses limites, en la séparant de Dieu qui agit en elle, en tentant de lui adapter les normes formelles, purs êtres de raison, forgés par l'imagination [...]. Déterminer une chose positivement, c'est au contraire la percevoir dans sa réalité physique, singulière, d'après la nécessité immanente qui l'engendre dans la substance, selon une loi de causalité qui est celle même par laquelle la substance se produit elle-même» (Ivi, p. 174).

stessa natura. Ad esempio, un corpo si dice finito perché ne concepiamo un altro sempre maggiore; così un pensiero è determinato da un altro pensiero. Ma il corpo non è limitato (*terminatur*) dal pensiero né il pensiero dal corpo<sup>34</sup>. In questa definizione Spinoza utilizza in effetti il verbo *terminare*, ponendo dunque l'accento sull'idea di limitazione. Essa aiuta a comprendere in modo concreto in cosa consista il terzo significato della relazione di determinazione: una sedia non può fluttuare perché confinata da altri corpi; né può conoscere la propria composizione chimica. Possiamo già dire che la nozione di finito è in realtà astratta, perché il finito non è in sé, né si concepisce per sé: se lo concepiamo *solo* come finito, lo intendiamo perciò solo parzialmente. In altri termini: anche il finito è, in un certo senso, infinito<sup>35</sup>.

Il secondo momento in cui interviene il concetto di determinazione esprime quello che Mignini presenta come un "principio di assoluta determinazione universale": «*Da una causa determinata segue necessariamente un effetto; al contrario, se non è data alcuna causa determinata è impossibile che segua un effetto*»<sup>36</sup>. L'assioma formula dunque in modo generale un'idea che abbiamo già visto espressa nella nozione di *causa sui* (che è a sua volta "causa determinata"): non c'è interruzione tra causa ed effetto. Il risvolto negativo, esposto nella seconda parte dell'assioma, può anche essere considerato come un compendio dell'argomentazione contro i miracoli.

#### LA CAUSALITÀ COSALE

L'introduzione delle definizioni e degli assiomi dell'*Etica* che riguardano la determinazione è necessaria per comprendere la seconda parte del *De Deo*. Le proposizioni 16 e 17 funzionano infatti come una cerniera tra due sezioni che corrispondono, per certi aspetti, alle prime due definizioni del libro ("*causa sui*" e "cosa finita"). In sintesi: la prima parte si occupa della sostanza, la seconda delle cose. Questa struttura è però astratta: le proposizioni-soglia mostrano infatti che la sostanza è le cose e che le cose *sono* la sostanza (sebbene *non siano* sostanze).

Come spesso accade nell'*Etica*, il transito tra le sezioni è segnalato da uno scolio, che riprende le varie argomentazioni sottolineandone la natura critica:

Altri pensano che Dio sia causa libera perché può far sì che le cose che abbiamo detto seguire dalla sua natura, cioè che sono in suo potere (*potestate*), non vengano a essere o non siano da esso prodotte. Questo equivale a dire che Dio può far sì che dalla natura del triangolo non segua che i suoi tre angoli siano uguali a due retti; oppure che da una causa data non segua un effetto, il che è assurdo [...]. Hanno preferito stabilire che Dio è indifferente a tutto e che non crea altro al di fuori di ciò che ha decretato di creare con una certa assoluta volontà. Al contrario, penso di aver mostrato con sufficiente chiarezza (P16) che dalla somma potenza (*potentia*) o natura infinita di Dio sono fluite necessariamente, o seguono sempre con la stessa necessità, infinite cose in infiniti modi, cioè tutte le cose; come dalla natura del triangolo segue, dall'eternità e per l'eternità, che i suoi tre angoli sono uguali a due retti. Perciò l'onnipotenza di Dio è stata in atto dall'eternità e resterà nella sua stessa attualità per l'eternità<sup>37</sup>.

<sup>34</sup> B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 787 (*De Deo, def. 2*).

<sup>35</sup> «Toute détermination finie est aussi infinie, à la fois par la puissance infinie de sa cause immanente, qui est la substance elle-même, et par la multiplicité infinie de ses causes transitives» (P. MACHEREY, *Hegel ou Spinoza*, cit., p. 192).

<sup>36</sup> B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 788 (*De Deo, ax. 2*); cfr. anche *ivi*, p. 1628.

<sup>37</sup> *Ivi*, pp. 807-808 (*De Deo, prop. 17, schol.*).

Anche l'onnipotenza divina subisce dunque quel peculiare trattamento a cui Spinoza sottopone il lessico fondamentale della filosofia. Essa non rimanda ad alcun potere d'arbitrio, bensì coincide con la determinazione divina alla causazione. Per illustrare tale ridefinizione Spinoza ricorre anche alla distinzione potere/potenza (*potestas/potentia*) che diventa poi fondamentale in ambito politico: Dio non è un monarca assoluto, ma la moltitudine delle cose<sup>38</sup>.

La causazione divina si esprime all'interno delle cose e non agisce dall'esterno di esse ("dall'alto dei cieli" o da altrove). Questo è quanto afferma la proposizione che segue lo scolio: «*Dio è causa immanente di tutte le cose, e non transitiva*»<sup>39</sup>. La proposizione 18 fornisce dunque un modello di causazione diverso da quello tra sostanze, escluso dalle prime sei proposizioni. In cosa questi due modelli differiscano è chiarito dal corollario della proposizione 24: «Dio è la causa per la quale le cose non soltanto iniziano a esistere, ma perseverano anche nell'esistere, ossia (per usare un termine scolastico) Dio è causa dell'essere (*essendi*) delle cose»<sup>40</sup>.

Dio è l'esistenza stessa, quindi è insensato pensare che le cose che esistono possano avere solo una relazione istantanea (iniziale) con essa. La causazione divina agisce invece continuamente nelle cose, il che rende queste cause a loro volta. In un mondo che è *causa sui*, dove esistere ed agire sono la stessa cosa, anche le cose, in quanto esistono, agiscono come causa. Non si tratta di un'attività intermittente, ma di un costante esercizio di effetti: la causalità delle cose, così come la loro esistenza, è la stessa infinita causalità divina. L'esser causa costituisce l'essenza delle cose e ciò avrà delle conseguenze importanti, come vedremo, per la dottrina del *conatus*, qui preannunciata dall'uso del verbo *perseverare*<sup>41</sup>.

In virtù della partecipazione delle cose alla causazione, Spinoza può quindi giungere ad una nuova definizione di esse, che supplisca all'impossibilità di concepirle come sostanze: «Le cose particolari non sono altro che affezioni degli attributi di Dio, ossia modi con i quali gli attributi di Dio si esprimono in modo certo e determinato»<sup>42</sup>. Definite attraverso il nesso causalità-determinazione, le cose particolari non si collocano perciò su di un piano difettivo rispetto a quello della sostanza<sup>43</sup>.

Come agiscono dunque le cose? Come esprimono la causalità della *causa sui* in modo certo e determinato? Le proposizioni successive illustrano i lineamenti della determinazione universale. Anzitutto l'autodeterminazione compete solo a Dio: «*Una cosa che è determinata a operare alcunché è stata necessariamente determinata così da Dio; e quella che non è determinata da Dio non può determinare sé stessa a*

---

<sup>38</sup> Cfr. A. NEGRI, *Spinoza*, cit., pp. 242-253 ("Tantum juris quantum potentiae").

<sup>39</sup> B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 809 (*De Deo, prop. 18*).

<sup>40</sup> Ivi, p. 814 (*De Deo, prop. 24, cor.*).

<sup>41</sup> Alcune precise osservazioni su questi temi possono essere trovate in B. ROUSSET, *Les implications de l'identité spinoziste de l'être et de la puissance*, in M. REVAULT D'ALLONNES, H. RIZK (a cura di), *Spinoza: puissance et ontologie*, cit.

<sup>42</sup> B. SPINOZA, *Opere*, cit., pp. 814-815 (*De Deo, prop. 25, cor.*).

<sup>43</sup> «Associée à l'idée d'une causalité qui est identique en Dieu et dans tout ce qui dépend de lui, la notion de détermination a un usage essentiellement positif, car produire un effet, ce ne peut être en aucune façon le signe d'une imperfection» (P. MACHEREY, *Hegel ou Spinoza*, cit., p. 179).

operare»<sup>44</sup>. In secondo luogo: «Una cosa determinata da Dio a operare alcunché, non può rendere sé stessa indeterminata»<sup>45</sup>. La dimostrazione rappresenta la prima applicazione dell'assioma 3: anche le cose singole, esprimendo la *causa sui*, non possono astenersi dal causare. La proposizione successiva illustra infine la determinazione dell'ordine naturale:

*Qualsiasi cosa singolare, ossia qualsivoglia cosa finita e avente un'esistenza determinata, non può esistere né essere determinata a operare se non è determinata a esistere e a operare da un'altra causa (ab alia causa), che è anch'essa finita e ha un'esistenza determinata; e di nuovo anche questa causa non può esistere né essere determinata a operare se non è determinata a esistere e a operare da un'altra causa che è anch'essa finita e ha un'esistenza determinata, e così all'infinito*<sup>46</sup>.

La proposizione appare a prima vista piuttosto semplice e potrebbe trovarsi in un qualunque manuale di fisica di base<sup>47</sup>. A far dubitare di tale semplicità è però sufficiente uno sguardo alla dimostrazione: i passi in essa coinvolti sono ben otto. Essa raccoglie perciò vari percorsi argomentativi e svolge una funzione di sintesi. Tutti i rimandi sono nella prima parte della dimostrazione:

Tutto ciò che è determinato a esistere e a operare è determinato così da Dio (P26 e P24C). Ma ciò che è finito e ha un'esistenza determinata non ha potuto essere prodotto dalla natura assoluta di un qualche attributo di Dio; infatti tutto ciò che segue dalla natura assoluta di un attributo di Dio è infinito ed eterno (P21). Ha dovuto dunque seguire da Dio o da qualche suo attributo in quanto si considera affetto in qualche modo; infatti, oltre alla sostanza e ai modi non si dà nulla (Ax2 e Def3 e 5), e i modi (P25C) non sono altro che affezioni degli attributi di Dio. Ma non ha potuto neppure seguire da Dio o da un suo attributo in quanto è affetto da una modificazione eterna e infinita (P22)<sup>48</sup>.

Ritroviamo dunque il corollario della proposizione 24, quello della 25 e la proposizione 26, che, come abbiamo visto, "trasmettono" (non transitivamente) la causazione da Dio alle cose particolari. Tra gli altri rimandi non approfondiamo i tre vòlti a mostrare che quello modale e quello sostanziale sono gli unici modi di datità; ci concentriamo invece sui riferimenti alle proposizioni 20 e 21, che chiamano in causa, nelle rispettive dimostrazioni, la definizione di finito<sup>49</sup>. Tali proposizioni chiariscono che una causa infinita produce effetti infiniti, non nel senso che ne produce "tanti" (l'impossibilità di considerare l'infinito come una somma di finiti è un punto fermo della "matematica" spinoziana)<sup>50</sup>, ma nel senso che produce effetti ("singolarmente") infiniti: i modi infiniti immediati e mediati. Ciò è dimostrato negativamente, sia nella dimostrazione della proposizione 21 (quella della 22 si limita ad indicare che essa procede allo stesso modo della precedente), sia, più sinteticamente, nella dimostrazione della proposizione 28: il finito non può seguire assolutamente da Dio perché ciò che segue da Dio è infinito ed eterno.

---

<sup>44</sup> B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 815 (*De Deo, prop. 26*). La dimostrazione rimanda alla proposizione 16.

<sup>45</sup> *Ibid.* (*De Deo, prop. 27*).

<sup>46</sup> *Ivi*, pp. 815-816 (*De Deo, prop. 28*).

<sup>47</sup> Precisiamo che il termine "cosa" è utilizzato da Spinoza in senso "metafisico" e include pertanto sia le idee sia i corpi.

<sup>48</sup> *Ivi*, p. 816 (*De Deo, prop. 28, dem.*).

<sup>49</sup> Cfr. *ivi*, pp. 811-813 (*De Deo, prop. 21, dem. e prop. 22, dem.*).

<sup>50</sup> Cfr. ad esempio *ivi*, p. 96 (*Breve trattato*, I, 1).

L'esistenza dei modi infiniti è stata spesso interpretata come l'indice di una struttura emanativa; tali letture "neoplatonizzanti" non sono però del tutto convincenti<sup>51</sup>. Si tratta piuttosto di prendere atto che le equazioni "sostanza = infinito" e "modo = finito" non sono adeguate ad esprimere il cosmo spinoziano<sup>52</sup>. La tensione tra le prime due definizioni dell'*Etica* esplode nella proposizione 28, mostrando come la causazione tra cose singolari non sia pensabile senza ricorrere alla *causa sui*. Così prosegue infatti la dimostrazione: «Dunque [ciò che è finito e ha un'esistenza determinata] ha dovuto seguire o essere determinato a esistere e a operare da Dio, o da un qualche suo attributo in quanto è modificato da una modificazione finita e avente esistenza determinata»<sup>53</sup>. Il finito non è altro che un modo dell'infinito. La determinazione *ab alia causa* non è altro che una modalità della determinazione della *causa sui*. Ciò avrebbe forse più difficoltà a trovare posto in un manuale di fisica, ma ne rappresenta la condizione necessaria, in quanto definisce i termini di ogni fisica possibile.

In questa proposizione Spinoza sviluppa una concezione del mondo all'altezza della scienza moderna (anche al di là della fisica), elaborando il determinismo di cui essa ha bisogno per presentarsi in modo coerente. Ciò è rivendicato espressamente dal secondo scolio della proposizione 33, il quale afferma che la stessa esistenza di una causa libera, intesa come volontà assoluta, sarebbe «un grande ostacolo per la scienza»<sup>54</sup>. Essa la renderebbe, di fatto, impossibile.

Tale scolio si colloca dopo una serie di proposizioni che integrano la proposizione 28, mostrando l'impossibilità di tutto ciò che potrebbe turbare l'ordine universale della determinazione e, in particolare, della libera volontà: «La volontà non può essere chiamata causa libera, ma soltanto necessaria»<sup>55</sup>. La dimostrazione ricalca perfettamente la proposizione 28, a cui rimanda: «Ciascuna volizione non può esistere né essere determinata a operare se non è determinata da un'altra causa e questa di nuovo da un'altra e così all'infinito»<sup>56</sup>. Se in questo caso l'obiettivo immediato è negare la libera volontà in Dio, non è difficile vedere come tale argomentazione sia già sufficiente a negarla anche nell'uomo<sup>57</sup>.

#### SERIE E RELAZIONE CAUSALE

Spinoza dimostra anche l'impossibilità della contingenza (proposizione 29)<sup>58</sup> e nel primo scolio della proposizione 33 chiarisce l'origine di tale idea:

<sup>51</sup> Cfr. P. MACHÉREY, *Introduction à l'«Éthique» de Spinoza. La première partie: la nature des choses*, cit., pp. 163-165.

<sup>52</sup> «Le fait même qu'il y ait des modes infinis démontre bien que l'infinité n'appartient pas exclusivement à la substance et à ses attributs, les modes, c'est-à-dire les individus, restant au contraire enfermés dans leur finitude, étant marqués ainsi d'une manière strictement négative, comme Hegel feint de croire» (P. MACHÉREY, *Hegel ou Spinoza*, cit., p. 181).

<sup>53</sup> B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 816 (*De Deo, prop. 28, dem.*).

<sup>54</sup> Ivi, p. 822 (*De Deo, prop. 33, schol. 2.*).

<sup>55</sup> Ivi, p. 819 (*De Deo, prop. 32.*).

<sup>56</sup> Ivi, p. 819 (*De Deo, prop. 32, dem.*).

<sup>57</sup> Cfr. ivi, p. 885 (*De mente, prop. 48.*).

<sup>58</sup> Cfr. ivi, p. 817 (*De Deo, prop. 29.*).

Una cosa si dice contingente soltanto in relazione a un difetto della nostra conoscenza. La cosa, infatti, della cui essenza ignoriamo che implichi contraddizione, o della quale conosciamo rettamente che non implica alcuna contraddizione e della cui esistenza non possiamo affermare nulla di certo, perché l'ordine delle cause ci è nascosto (*ordo causarum nos latet*), non potrà mai apparirci né come necessaria né come impossibile, e perciò la chiameremo contingente o possibile<sup>59</sup>.

Il fatto che l'ordine delle cause possa essere nascosto sembra essere problematico per il determinismo presentato dalla proposizione 28. La possibilità di una scienza, che esso dovrebbe garantire, sembra ora affermata *de jure*, ma irrealizzabile *de facto*: la conoscenza della totalità delle cause sarebbe infatti la condizione necessaria per affermare alcunché di vero su di una qualsiasi cosa particolare. La conoscenza di *x* presuppone infatti la conoscenza di *y* e così via. Le cose non migliorano se le consideriamo sotto il profilo ontologico: l'esistenza di *x* presuppone l'esistenza di *y* e così via. Ma come può cominciare la serie? La formula conclusiva "*et sic in infinitum*", che Spinoza riprende per la volontà e che ritorna in seguito anche in merito alle idee e ai corpi, sembra implicare in maniera anche troppo esplicita un *regressus in infinitum*.

L'obiezione, com'è noto, è codificata dalla dimostrazione della tesi della terza antinomia kantiana:

Ammettiamo che non si dia alcun'altra causalità tranne quella in base a leggi della natura; in questo caso *tutto ciò che accade* implica uno stato precedente, a cui fa seguito infallibilmente secondo una regola. Ma lo stato precedente deve, a sua volta, essere alcunché di accaduto (di divenuto nel tempo, mentre prima non era); se infatti fosse sempre esistito, sarebbe sempre esistita anche la sua conseguenza e non avrebbe potuto sorgere a un certo momento. Cioè, la causalità della causa per cui qualcosa avviene è a sua volta alcunché di *accaduto*, il quale, in base alle leggi di natura, implica a sua volta uno stato antecedente alla sua causalità; questo, ancora una volta, ne presuppone un altro ancor più remoto e così via. Nel caso, dunque, che tutto accada in base a leggi della natura, non vi sarà altro che un inizio subalterno, mai un inizio primo; e si renderà in tal modo rigorosamente impossibile una completezza della serie dal lato delle cause derivanti l'una dall'altra. Ma la legge della natura sta proprio in ciò, che nulla accada senza una causa sufficientemente determinata a priori. Di conseguenza, l'affermazione che ogni causalità non è possibile che in base a leggi di natura, nella sua illimitata universalità, contraddice sé stessa; e dunque una siffatta causalità non può venir assunta come l'unica<sup>60</sup>.

È possibile superare la difficoltà se si richiamano nuovamente i differenti significati di "determinazione", con particolare attenzione all'idea di temporalità che essi coinvolgono. Il determinismo comune pone infatti la causa *prima* dell'effetto, generando l'antinomia. Ma ciò che determina una cosa particolare per Spinoza non è la serie delle cause precedenti, bensì la relazione con Dio in quanto modificato, ossia la sua partecipazione alla *facies totius universi* – fisico e mentale – in quanto si rapporta a tutte le altre cose particolari. La causalità nell'universo spinoziano è simultanea, non successiva; più simile a un campo di forze che ad un processo lineare<sup>61</sup>. Non v'è quindi necessità di porre un inizio primo della causalità: «Dio non può essere propriamente detto

<sup>59</sup> Ivi, p. 821 (*De Deo, prop. 33, schol. 1*).

<sup>60</sup> I. KANT, *Critica della ragion pura*, a cura di P. Chiodi, UTET, Torino 1967, B472-474.

<sup>61</sup> L'obiezione di Spinoza al meccanicismo è che la priorità della causa non è pensabile in termini di anteriorità (cfr. P. MACHÉREY, *Introduction à l'«Éthique» de Spinoza. La première partie: la nature des choses*, p. 181).

causa remota delle cose singole, se non forse per questo motivo, cioè per distinguerle da quelle che ha prodotto immediatamente o, piuttosto (*vel potius*), che seguono dalla sua natura assoluta»<sup>62</sup>.

L'uso del "per meglio dire" da parte di Spinoza ci è già familiare: egli se ne è servito per separare coazione e necessità. In questo passo l'effetto è raddoppiato e ridisegna sia la nozione di causa remota sia quella di immediatezza. Per quanto riguarda la prima, essa può essere utilizzata solo per esprimere una modalità della causa prossima, quella mediata. Ma anche tale mediatezza va intesa bene: essa non è opposta all'immediatezza della causazione divina, ma ne esprime piuttosto un modo. Ciò è sottolineato anche dalla sostituzione di "produrre" (che ancora può far pensare ad una qualche transitività) con "seguire", che rimanda al lessico geometrico prediletto da Spinoza: Dio non è causa remota delle cose singole più di quanto un triangolo non sia causa remota delle sue proprietà. In termini temporali: a nessuno verrebbe in mente di affermare che un triangolo produca nel tempo le sue proprietà. La causalità temporale non è che una conoscenza inadeguata della determinazione delle cose singole nell'universo, che è eterna – e «nell'eternità non si dà né *quando* né *prima* né *dopo*»<sup>63</sup>.

A rigore, non avremmo ancora gli strumenti per affrontare la questione dal punto di vista della conoscenza, a cui abbiamo già fatto qualche riferimento: essi sono elaborati nel *De mente*, dove è introdotto in particolare il concetto di adeguazione<sup>64</sup>. Tuttavia, già l'assioma 4 del *De Deo* pone il nesso causazione-conoscenza e ciò autorizza ad anticipare qualche considerazione che potrà essere maggiormente sviluppata affrontando la seconda parte dell'*Etica*<sup>65</sup>. Ciò che Spinoza mostra, sviluppando l'idea di determinazione universale, è che il passaggio dalla conoscenza inadeguata a quella adeguata, che indica la possibilità di una scienza e di una conoscenza vera, non è un passaggio dal contingente al sempiterno – di fatto impossibile –; bensì un passaggio immanente all'eterno, che consente di cogliere il modo come espressione dell'infinita necessità del mondo.

È un determinismo insufficiente quello che sogna l'accesso alla totalità della serie delle cause e accarezza l'idea di una predestinazione anche nell'ambito della fisica (e della scienza in generale). Ad esso corrisponde ad esempio l'idea che sia sufficiente conoscere le leggi della meccanica e lo stato iniziale dell'universo per determinarne l'intera storia passata e futura; un'idea ripresa anche da Kant nella sua cosmologia giovanile, prima di inserirla nel conflitto delle idee trascendentali<sup>66</sup>. Il determinismo spinoziano mostra che tale idea non ha senso, perché l'universo non è una somma di cause discrete.

---

<sup>62</sup> B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 817 (*De Deo, prop. 28, schol.*).

<sup>63</sup> Ivi, p. 822 (*De Deo, prop. 33, schol. 2*).

<sup>64</sup> Cfr. ivi, p. 835 (*De mente, def. 4*).

<sup>65</sup> «La conoscenza (*cognitio*) dell'effetto dipende dalla conoscenza della causa e la implica» (ivi, p. 788 – *De Deo, ax. 4*).

<sup>66</sup> Cfr. I. KANT, *Storia universale della natura e teoria del cielo*, a cura di G. Scarpelli e S. Velotti, Bulzoni, Roma 2009.



Siamo ora in grado di rispondere alla prima domanda che ci siamo posti all'inizio e di dare un giudizio sul "dogmatismo o sistema della pura causalità" individuato da Kuno Fischer nella filosofia di Spinoza. Egli lo descrive anzitutto in questi termini: «Dio è causa efficiente, gli attributi sono le infinite forze efficienti, le cose sono effetti; la totalità delle cose è effetto eterno e necessario, le cose singole sono effetti casuali e transitori (*zufällige und vergängliche Wirkungen*)»<sup>67</sup>. Si tratta di una sintesi piuttosto fedele, escluso il riferimento al "caso". Fischer afferma anche, correttamente, che è in virtù del suo rigoroso causalismo che Spinoza nega la libertà e i fini<sup>68</sup>. Nel dispiegamento completo della nozione di causa, sino alla formulazione di un determinismo morale, Spinoza diventa "sé stesso": se fosse stato solo un "panteista superficiale" non avrebbe fatto inorridire a tal punto tanto i contemporanei quanto i posteri<sup>69</sup>. Anche queste affermazioni appaiono condivisibili. Sappiamo però che, pur nell'ammirazione per la grandiosità del tentativo filosofico, il giudizio conclusivo di Fischer sul "dogmatismo" è negativo; ma la sua critica fa leva proprio sul punto in cui egli non ha compreso il senso del testo spinoziano.

La questione è esposta in un paragrafo che è dedicato, per l'appunto, all'"*Impossibilità della conoscenza adeguata*". Si tratta di un'obiezione che, come abbiamo visto, tocca un punto focale per una filosofia che voglia essere in grado di pensare all'altezza della scienza moderna:

La mente umana è un modo di Dio, un modo finito e casuale (*ein endlicher, zufälliger Modus*), una cosa tra cose, un effetto tra effetti, un anello nel nesso causale della natura. [...] Come può oggettivare il nesso causale? Come può conoscerlo? [...] Ogni cosa singola appartiene alla catena degli effetti mediati (*Kette der mittelbaren Wirkungen*), di cui Dio è causa ultima (*letzte Ursache*). Nessuno di questi effetti mediati può separarsi e distinguersi dalla catena di cui fa parte; nessuno può oggettivare la causa assoluta da cui dipende<sup>70</sup>.

Non è difficile cogliere come Fischer rilegga la causalità spinoziana alla luce dell'antinomia kantiana; egli riformula la propria obiezione, tra l'altro, anche in termini di condizione-condizionato<sup>71</sup>. L'obiezione è valida solo se si accetta l'identità tra causalismo e casualismo, ma per Spinoza l'esistenza delle cose singole non è meno necessaria di quella della sostanza. In conseguenza di ciò, il concetto di "mediatezza" utilizzato da Fischer per formulare la sua obiezione appare insufficiente, così come l'idea di Dio come "causa ultima" di una "catena" appare pericolosamente prossima alla nozione di "causa remota", che Spinoza rifiuta.

Fischer non riesce a cogliere a fondo la coerenza del causalismo spinoziano anche perché lavora con un concetto insufficiente di determinazione. Egli pone infatti la sostanza come "*ens absolute indeterminatum*", seguendo l'indicazione della lettera a Hudde in cui la determinazione è

<sup>67</sup> K. FISCHER, *Descartes' Schule – Geulinx, Malebranche, Baruch Spinoza*, cit., p. 555 [trad. mia].

<sup>68</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>69</sup> Cfr. *ivi*, pp. 555-556.

<sup>70</sup> *Ivi*, p. 573 [trad. mia].

<sup>71</sup> Cfr. *Ibid.*

considerata come privazione<sup>72</sup>. Tuttavia, come abbiamo visto, tale connotazione della sostanza è inadeguata e porta a considerare i modi come accidentali. Così però s'interrompe la relazione necessaria tra causa ed effetto, introducendo l'indeterminazione nella causa e lasciando perciò aperta la possibilità che essa agisca in base a fini.

#### L'OBIEZIONE DI NIETZSCHE

L'interruzione della relazione causa-effetto è alla base anche della critica di Nietzsche, secondo la quale causalismo e teleologia sono equivalenti. Il concetto di "causa" non è infatti altro che una trasformazione del concetto di "agente"; all'interno di esso operano dunque, nascostamente, le idee di "intenzione" e "libera volontà"<sup>73</sup>. Tale comprensione insufficiente della causalità è in realtà un obiettivo critico che Nietzsche condivide con Spinoza: insieme alla teleologia si dissolve anche il causalismo transitivo, perché non c'è nulla che preceda l'effetto.

L'argomentazione è anche presentata in termini simili. Scrive Nietzsche: «Non esiste alcun "essere" al di sotto (*hinter*) del fare, dell'agire (*Wirken*), del divenire; "colui che fa (*Thäter*)" non è che fittiziamente aggiunto al fare – il fare è tutto. Il volgo, in fondo, duplica (*verdoppelt*) il fare»<sup>74</sup>. La *Genealogia della morale* riprende dunque la questione affrontata nell'appunto contro il causalismo di Spinoza. La posizione del filosofo olandese è però tutt'altro che opposta: «[Il volgo] immagina pertanto due potenze numericamente distinte, la potenza di Dio e la potenza delle cose naturali; quest'ultima, tuttavia, determinata da Dio in un certo modo o (come molti oggi preferiscono pensare) da Dio creata»<sup>75</sup>. Anche la comprensione genealogica o, rispettivamente, genetica dell'errore "sdoppiante" del volgo ricorre a strumenti concettuali omologhi: esso deriva da un'abitudine (*Gewohnheit, consuetudo*) e da un'in-capacità (*Unfähigkeit, aptitudo*) nella rappresentazione (*Vorstellen, imaginatio*) propria di un interprete<sup>76</sup>.

L'ultima sezione del *De Deo* compie l'arco argomentativo aperto dalla *causa sui*, impegnandosi a esplicitare definitivamente che una causa non può astenersi dal produrre l'effetto. Ciò è reso chiaro anzitutto riguardo a Dio: «La potenza di Dio è la sua stessa essenza»<sup>77</sup>. Dimostrazione: «Infatti, dalla sola necessità dell'essenza di Dio segue che Dio è causa di sé (P11) e (P16C) di tutte le cose. Dunque la potenza di Dio, per la quale egli stesso e tutte le cose sono e agiscono, è la stessa sua essenza. C.D.D.»<sup>78</sup>.

---

<sup>72</sup> Cfr. *ivi*, p. 572 e p. 579.

<sup>73</sup> Cfr. F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1885-1887*, cit., §2[83].

<sup>74</sup> Cfr. F. NIETZSCHE, *Genealogia della morale*, cit., "Buono e malvagio", "buono e cattivo", § 13.

<sup>75</sup> B. SPINOZA, *Opere*, cit., pp. 523-524 (*Trattato teologico-politico*, 6).

<sup>76</sup> Cfr. F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1885-1887*, cit., §2[83]. L'analisi di Spinoza è condotta nel *De mente*, come vedremo a breve.

<sup>77</sup> B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 825 (*De Deo, prop. 34*).

<sup>78</sup> *Ibid.* (*De Deo, prop. 34, dem.*).

Esistere e produrre effetti sono dunque una sola e medesima cosa<sup>79</sup>. Ciò è vero per Dio quanto per le cose singole, come la dimostrazione lascia intendere, affermando che la potenza con cui le cose agiscono è la stessa potenza di Dio. La proposizione che chiude il *De Deo* sancisce tale generalizzazione: «Non esiste alcuna cosa dalla cui natura non segua qualche effetto»<sup>80</sup>. Dimostrazione: «Tutto ciò che esiste esprime (P25C) in modo certo e determinato la natura o essenza di Dio; ossia (P34) tutto ciò che esiste esprime in modo certo e determinato la potenza di Dio, che è causa di tutte le cose; perciò (P16) da esso deve seguire qualche effetto. C.D.D.»<sup>81</sup>. La nozione di causa traccia dunque i confini della prima parte dell'*Etica*, escludendo dall'esistenza tutto ciò che si suppone essere "inoperoso"<sup>82</sup>.

---

<sup>79</sup> Riprendendo la proposizione 34 del *De Deo*, uno scolio del *De mente* chiarisce ulteriormente: «La potenza di Dio non è altro che l'essenza attiva di Dio, e perciò ci è tanto impossibile concepire che Dio non agisca quanto concepire che Dio non sia» (ivi, p. 838 – *De mente, prop. 3, schol.*).

<sup>80</sup> Ivi, p. 825 (*De Deo, prop. 36*).

<sup>81</sup> *Ibid.* (*De Deo, prop. 36, dem.*).

<sup>82</sup> Cfr. P. MACHÉREY, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La première partie: la nature des choses*, cit., p. 203.

## 2. *ETICA II*: LA COMPOSIZIONE DELLE IDEE E DEI CORPI

Il *De mente* s'impegna a declinare le acquisizioni del *De Deo* in merito alle "cose" rispetto alle menti e ai corpi, ossia a quelle stesse cose considerate sotto il profilo del pensiero e dell'estensione. Tra le nozioni preliminari, due sono per noi particolarmente interessanti. Anzitutto la definizione di durata: «*La durata è la continuazione indefinita dell'esistere*»<sup>83</sup>. Spiegazione: «Dico indefinita perché non può in alcun modo essere determinata mediante la natura stessa della cosa esistente e neppure dalla causa efficiente, poiché questa pone necessariamente l'esistenza della cosa, ma non la toglie»<sup>84</sup>. Se il *De Deo* si apre con una nozione "ambigua" di finito, il cui effettivo significato emerge gradualmente nel testo (il finito è un modo dell'infinito), il *De mente* pone invece immediatamente fuori gioco l'equazione "durata = finito" contrapposta a "eternità = infinito"<sup>85</sup>.

Particolarmente interessante è poi la definizione di cose singole, che specifica una nozione già apparsa nel *De Deo*: «*Per cose singole intendo le cose che sono finite e hanno un'esistenza determinata. Ché, se più individui (plura individua) concorrono in una sola azione in modo tale da essere tutti insieme (omnia simul) causa di un solo effetto, li considero tutti, sotto questo riguardo, come una sola cosa singola*»<sup>86</sup>. La proposizione 28 del *De Deo* ha già posto in crisi la nostra normale concezione di "cosa", mostrando che ogni cosa si definisce nel rapporto con la totalità dell'universo. La definizione 7 complica ulteriormente il quadro: le cose singole non sono cose singole, cioè non sono sostanze. Esse sono in realtà un composto di cose che fanno la stessa cosa. O meglio, esse sembrano più cose se considerate inadeguatamente, ma in realtà sono la stessa cosa perché la produzione di un effetto è ciò che determina l'esistenza e ad uno stesso effetto corrisponde una (molteplice) unità causale<sup>87</sup>. Gli individui non sono dunque alcunché di semplice e ciò si traduce nel rifiuto spinoziano di ogni atomismo fisico e mentale (precondizione dell'immortalità personale).

Tra le cose che non sono sostanze c'è naturalmente anche l'uomo. Spinoza si premura di mettere bene in chiaro la "spiacevole" conseguenza: «*La sostanza non costituisce la forma dell'uomo*»<sup>88</sup>. La creatura fatta a immagine e somiglianza di Dio diventa cosa tra le cose<sup>89</sup>. La precisazione è metodologica: quando nell'*Etica* si fa specifico riferimento all'uomo, ciò non va inteso come indice

---

<sup>83</sup> B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 836 (*De mente*, def. 5).

<sup>84</sup> *Ibid.* (*De mente*, def. 5, expl.).

<sup>85</sup> «La durée conquiert une positivité nouvelle, car elle cesse d'être le signe de la finitude» (C. JAQUET, *La perfection de la durée*, in «Les études philosophiques», n. 2, 1997, pp. 147-156, p. 149).

<sup>86</sup> B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 836 (*De mente*, def. 7).

<sup>87</sup> Sulla natura molteplice degli individui cfr. É. BALIBAR, *Spinoza: from Individuality to Transindividuality*, «Mededelingen vanwege het Spinozahuis», n. 71, 1997 [trad. it. *Dall'individualità alla transindividualità*, in ID., *Spinoza: il transindividuale*, cit.].

<sup>88</sup> B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 844 (*De mente*, prop. 10).

<sup>89</sup> Cfr. *Gn* 1, 26-27.

di un privilegio ontologico, ma di un interesse di ricerca. In particolare, il pensiero non è una prerogativa esclusivamente umana più di quanto non lo sia l'estensione<sup>90</sup>.

#### LA DETERMINAZIONE MENTALE E CORPOREA

Come detto, tanto i pensieri quanto i corpi sono cose singole considerate a partire da attributi differenti. Essi partecipano dunque della determinazione universale:

*L'idea di una cosa singola esistente in atto ha come causa Dio non in quanto è infinito, ma in quanto è considerato affetto da un'altra idea di una cosa singola esistente in atto, della quale Dio è ugualmente causa, in quanto è affetto da una terza idea e così all'infinito<sup>91</sup>.*

*Un corpo mosso oppure in quiete ha dovuto essere determinato al movimento o alla quiete da un altro corpo, che a sua volta è stato determinato da un altro, e questo a sua volta da un altro, e così all'infinito<sup>92</sup>.*

Entrambe le dimostrazioni rimandano, com'è intuibile, alla proposizione 28 del *De Deo*<sup>93</sup>. La proposizione 9 esplicita, inoltre, che la causa delle singole cose è sempre Dio in quanto modificato o affetto; considerazione che la proposizione 28 presenta solo nella dimostrazione (apparendo a prima vista deterministicamente "ingenua") e che il lemma 3 lascia implicita. Ma la causa della determinazione di un corpo è sempre Dio in quanto modificato, ovvero un altro corpo in quanto modo del movimento universale; la causa dell'idea è invece un'altra idea in quanto modo del pensiero universale<sup>94</sup>.

A partire dalla determinazione universale, all'interno della quale ogni cosa singola appare come causa determinante ed effetto determinato, non è difficile evitare molte delle complicazioni legate a ciò che è infelicitemente noto come parallelismo<sup>95</sup>. Sono gli stessi effetti di una medesima causa che appaiono sia nell'ordine delle idee sia nell'ordine dei corpi, intesi come "sottoinsiemi impropri" (cioè coestensivi) dell'ordine delle cose<sup>96</sup>. Nient'altro che questo afferma la famosa proposizione 7: «L'ordine e la connessione delle idee sono identici (*idem est*) all'ordine e alla connessione delle cose (*rerum*)»<sup>97</sup>. La

---

<sup>90</sup> Alcune considerazioni introduttive su queste tematiche possono essere trovate in Y.Y. MELAMED, *Spinoza's Anti-Humanism: An Outline*, in C. FRAENKEL, D. PERINETTI, J.E.H. SMITH (a cura di), *The Rationalists: Between Tradition and Innovation*, Springer, New York 2011.

<sup>91</sup> B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 843 (*De mente*, prop. 9).

<sup>92</sup> Ivi, p. 851 (*De mente*, prop. 13, lem. 3).

<sup>93</sup> Cfr. ivi, pp. 843-844 (*De mente*, prop. 9, dem.) e p. 851 (*De mente*, prop. 13, lem. 3, dem.).

<sup>94</sup> Più precisamente il corpo partecipa dell'attributo estensione, del modo infinito immediato del movimento e di quello infinito mediato della *facies totius universi*. Le cose singole, in quanto corpi, sono dunque estese, mobili e in relazione con l'universo. Analogamente si procede per il pensiero, ma è più difficile trovare vocaboli (immagini) per descriverne le modalità. Potremmo dire che le cose singole, in quanto idee, sono pensanti, inferenti e in relazione all'universo ideale.

<sup>95</sup> Alcuni studi recenti hanno sottolineato come tale dottrina sia in realtà profondamente estranea alla filosofia di Spinoza: cfr. in proposito C. JAQUET, *L'unité du corps et de l'esprit: affects, actions et passions chez Spinoza*, cit. e M. ROVERE, *La tentation du parallélisme: un fantôme géométrique dans l'histoire du spinozisme* in C. JAQUET, P. SEVERAC, A. SUHAMY (a cura di), *La théorie spinoziste des rapports corps-esprit et ses usages actuels*, Hermann, Paris 2009.

<sup>96</sup> Cfr. in proposito É. BALIBAR, *Individualité, causalité, substance: réflexions sur l'ontologie de Spinoza*, in E. CURLEY, P.F. MOREAU (a cura di), *Spinoza: Issues and Directions*, cit. [trad. it. *Individualità, causalità, sostanza*, in ID., *Spinoza: il transindividuale*, cit.].

<sup>97</sup> B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 840 (*De mente*, prop. 7).

dimostrazione rimanda al già ricordato assioma 4 del *De Deo*, che sancisce per l'appunto il nesso causazione-conoscenza, ovvero causa-idea, cui corrisponde quello causa-corpo<sup>98</sup>.

#### L'ATTITUDINE A FARE E A CONOSCERE

Il corollario della proposizione 7 recita: «La potenza di pensare di Dio è uguale alla sua attuale potenza di agire»<sup>99</sup>. L'abbiamo già incontrato in altro contesto – occupandoci dell'“onniscienza” divina<sup>100</sup> –, ma possiamo ora coglierne un aspetto ulteriore. Sappiamo infatti, dalle ultime battute del *De Deo*, che le cose agiscono per la potenza di Dio. Dalla combinazione di questi due fattori nasce una delle grandi rivoluzioni concettuali dello spinozismo:

Quanto un certo corpo è più atto degli altri a fare oppure a patire simultaneamente una pluralità di cose (*ad plura simul agendum vel patiendum*), tanto la sua mente è più atta delle altre a percepire simultaneamente una pluralità di cose (*ad plura simul percipiendum*); e quanto più le azioni di un solo corpo dipendono soltanto da esso stesso e quanto meno gli altri corpi concorrono con esso nell'agire, tanto più la sua mente è atta a capire distintamente (*ad distincte intelligendum*)<sup>101</sup>.

Il conoscere della mente e il fare dei corpi sono la stessa cosa, ossia espressione dell'essenza causale della cosa singola: conoscere un triangolo e poterlo disegnare sono la stessa cosa. Un bambino che vede un triangolo, ma non è capace di disegnarne uno da sé, ha una conoscenza inadeguata del triangolo ed è esposto al concorso delle cause esterne, ad esempio della madre che conosce il triangolo, lo può disegnare, ma che potrebbe essere occupata in altre faccende<sup>102</sup>. L'esempio è naturalmente astratto, perché isola l'attività del disegno dal complesso delle infinite cose che bisogna essere in grado di fare e di pensare per poter disegnare e correlativamente conoscere un triangolo: noi non sappiamo infatti cosa può il corpo, spiegherà Spinoza più avanti.

Restando però allo scolio della proposizione 13, è opportuno approfondirne ulteriormente il lessico. Spinoza traccia infatti una distinzione tra azione e attitudine, riferendo a quest'ultima tanto l'agire quanto il patire. In che senso anche quest'ultimo è una capacità? Non sarebbe stato sufficiente opporre agire e patire? Se pensiamo che l'affezione in Spinoza indica una causalità determinata, comprendiamo perché anche le “passioni” siano, in un certo senso, “atti”. Esse esprimono infatti una causalità inadeguata, ma pur sempre una causalità: non sono passività assoluta. Essere in grado di patire molte cose può, quindi, essere l'indice di un grado di causalità maggiore rispetto a quello di

---

<sup>98</sup> Ivi, p. 841 (*De mente, prop. 7, dem.*).

<sup>99</sup> *Ibid.* (*De mente, prop. 7, cor.*). La causa (sostanza) “precede” il pensiero (attributo): «Pour le dire plus simplement, Dieu ne fait pas ce qu'il pense, [...], mais il pense ce qu'il fait» (P. MACHÉREY, *Introduction à l'“Éthique” de Spinoza. La première partie: la nature des choses*, cit., p. 188).

<sup>100</sup> Cfr. *supra*, II, 2 (“Tutto è vero”).

<sup>101</sup> B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 849 (*De mente, prop. 13, schol.*).

<sup>102</sup> Deleuze propone l'esempio dello “stare a galla” e del “saper nuotare”, sottolineando che la conoscenza è un atto pratico e non teorico: «Saper nuotare non è una conoscenza matematica o fisica, una conoscenza scientifica del movimento dell'onda. È un saper fare» (G. DELEUZE, *Che cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, a cura di A. Pardi, Ombre corte, Verona 2007, p. 165).

un altro modo che agisce (causa adeguatamente) quel che può, ma può molto meno<sup>103</sup>. Una conseguenza importante di questa considerazione è che bisogna togliere al concetto di adeguazione un po' della sua "aurea".

#### CHE COS'È L'UOMO?

Nello scolio, infatti, Spinoza sta anche ritornando sul tema della differenza antropologica<sup>104</sup>. È vero che l'uomo non gode di alcun privilegio, però in qualche modo bisogna dar conto della sua "particolarità": ammettiamo pure che tutto pensi nella natura, però le pietre non risolvono equazioni di secondo grado. La conoscenza adeguata finirebbe, dunque, per svolgere quel ruolo di differenziazione che nel corso della tradizione filosofica ha svolto l'anima razionale, nelle sue molteplici varianti tendenti ora verso l'anima immortale, ora verso la ragione «eguale in tutti gli uomini»<sup>105</sup>. Solo gli uomini (e Dio) hanno accesso all'intelligenza distinta; gli animali (e le altre cose, visto il "panpsichismo" spinoziano) al più "percepiscono". Tale differenza si baserebbe sulla differente complessità dei corpi: l'intuizione di Spinoza sarebbe quindi l'aver compreso che l'eccellenza della mente umana è correlativa all'eccellenza del suo corpo. Questa interpretazione dello scolio è però insufficiente.

Spinoza, come detto, definisce attitudine ed azione separatamente e non è affatto detto che un certo grado di attitudine implichi una causazione adeguata o inadeguata. Anche un'attitudine limitata può esprimersi, nel proprio ambito, adeguatamente: un ragno può tessere in modo sufficientemente adeguato la sua tela ed "intelligere" questo suo tessere, anche se la sua conoscenza è inadeguata a riparare la tela di fronte alla concorrenza di cause esterne (ad esempio l'etologo che conduce un esperimento)<sup>106</sup>. La stessa attitudine si esprime con differenti gradi di adeguazione o – il che è lo stesso, perché i concetti sono relativi e non assoluti ("quanto più... quanto meno...") – inadeguazione, a seconda delle circostanze determinate.

La non esclusività dell'appartenenza della conoscenza adeguata all'uomo si dimostra anche per via negativa. L'idea di "uomo" è per Spinoza un ente di ragione, ossia generico e astratto, cui non corrisponde nessuna essenza reale, perché per Spinoza le essenze sono individuali (esprimono un determinato gradiente della potenza divina). Ammettendo per assurdo, però, che "uomo" sia ciò a cui compete essenzialmente la conoscenza adeguata, bisognerebbe comunque dire che il genere "uomo" non comprende una buona fetta del "genere umano".

Ciò appare chiaro dalla risposta all'obiezione dell'"asina [*sic*] di Buridano", secondo la quale un uomo privo di libera volontà morirebbe ove si trovasse in una situazione di equilibrio, ad esempio

<sup>103</sup> Cfr. su questo tema P. SÉVÉRAC, *De la multiplicité simultanée à l'autonomie singulière: l'activité du corps et de l'esprit* in C. JAQUET, P. SÉVÉRAC, A. SUHAMY (a cura di), *La théorie spinoziste des rapports corps-esprit et ses usages actuels*, cit.

<sup>104</sup> Cfr. U. RENZ, *Die Definition des menschlichen Geistes und die numerische Differenz von Subjekten (2p11-2p13s)*, cit., pp. 116-121.

<sup>105</sup> R. DESCARTES, *Discorso sul metodo*, a cura di M. Renzoni, Mondadori, Milano 1993.

<sup>106</sup> Per un'esposizione e un commento filosofico di questo esperimento di Irenäus Eibl-Eibesfeldt cfr. C. SINI, *L'origine del significato: filosofia ed etologia*, Jaca Book, Milano 2004, appendice prima.

tra fame e sete, e sembrerebbe perciò più simile ad un asino che ad un uomo<sup>107</sup>. Spinoza non va per il sottile: «Concedo senz'altro che l'uomo, posto in un tale equilibrio [...], perirà di fame e di sete. Se mi domando: un tale uomo non è da considerare piuttosto un asino che un uomo? rispondo di non saperlo, come non so (*nescio*) in qual modo sia da considerare chi si impicca e come siano da considerare i bambini, gli stolti, i pazzi ecc.»<sup>108</sup>. L'«*et cetera*» non va preso alla leggera: esso potrebbe infatti estendersi facilmente anche a donne e servi, troppo esposti alla causazione esterna di mariti e padroni<sup>109</sup>.

L'essere "uomo" rimarrebbe perciò in ogni caso una questione individuale, dipendente dalla capacità dei singoli di esprimere quella causalità adeguata supposta per assurdo come caratteristica specifica. Gli uomini si caratterizzano dunque, in un certo senso e come tutte le altre cose, per il grado di complessità del loro corpo e delle loro menti, ma ciò non significa affatto che si possa da ciò derivare una differenza specifica, men che meno una basata sulla possibilità della conoscenza adeguata.

#### LO SCAMBIO INTERCORPOREO

A partire dalla comunanza di attitudine causale del corpo e della mente illustrata dallo scolio, dovrebbe inoltre apparire chiaro come mai dopo la proposizione 13 («*L'oggetto dell'idea che costituisce la mente umana è il corpo*»)<sup>110</sup> si apra un "compendio di fisica" all'interno di un testo dedicato alla mente: fisica (o biologia, o fisiologia) e gnoseologia (o psicologia) sono infatti, filosoficamente – ossia secondo la causa –, la stessa cosa, considerata secondo attributi differenti<sup>111</sup>.

Abbiamo già incontrato il lemma che esprime la determinazione universale riguardo ai corpi. L'assioma che segue può aiutare a capire un aspetto di essa più difficile da cogliere dal punto di vista delle cause e delle idee, più parchi di supporti immaginativi concreti. Esso recita:

Tutti i modi con i quali un certo corpo è affetto da un altro corpo seguono dalla natura del corpo affetto e, insieme (*simul*), dalla natura del corpo afficente; così un solo e medesimo corpo è mosso in modi diversi in relazione alla diversa natura dei corpi che muovono e, al contrario, corpi diversi sono mossi in modo diverso da un solo e medesimo corpo<sup>112</sup>.

Parlando di corpi, che rimandano ad immagini spaziali, è più semplice arrivare alla comprensione della simultaneità di causa ed effetto, che dal punto di vista delle cause è ostacolata dall'associazione con immagini temporali e transitive. Un corpo produce effetti diversi su tutti gli altri corpi a lui simultanei a seconda della loro natura e ne riceve gli effetti secondo la propria natura;

---

<sup>107</sup> Cfr. B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 890 (*De mente*, prop. 49, schol.).

<sup>108</sup> Ivi, p. 893.

<sup>109</sup> Cfr. in proposito A. MATHERON, *Femmes et serviteurs dans la démocratie spinoziste*, in «Revue philosophique», n. 2, 1977, pp. 181-200 [trad. it. di A. Pardi, *Donne e servitori nella democrazia spinozista*, in *Scritti su Spinoza*, cit.].

<sup>110</sup> B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 848 (*De mente*, prop. 13).

<sup>111</sup> Su questo passaggio cfr. A. SUHAMY, *Le corps avant l'âme: Éthique II, proposition 13 et scolie*, in C. JAQUET, P. SÉVÉRAC, A. SUHAMY (a cura di), *La théorie spinoziste des rapports corps-esprit et ses usages actuels*, cit.

<sup>112</sup> B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 852 (*De mente*, prop. 13, lem. 3, ax. 1).



allo stesso modo una causa singola determina ed è determinata simultaneamente da tutte le altre cause. L' "*et sic in infinitum*" è, in altri termini, un "*simul*". Vedremo, inoltre, come la compresenza di "interno" ed "esterno" nell'affezione apra anche interessanti prospettive di confronto con Nietzsche.

Il compendio di fisica contiene una sola definizione, che esprime per i corpi la natura plurale degli individui già introdotta per le cause; essi appaiono quindi come "unioni di corpi"<sup>113</sup>. Spinoza può quindi derivare le leggi del commercio dei corpi con l'esterno: l'individuo si conserva se lo scambio, l'acquisizione o la cessione di parti non ne muta la forma<sup>114</sup>. Dalla combinazione della definizione e delle leggi segue un altro importante chiarimento: «Se procediamo così all'infinito, concepiremo facilmente che tutta la natura è un solo individuo, le cui parti, cioè tutti i corpi, variano in infiniti modi senza alcun mutamento dell'individuo totale»<sup>115</sup>. I confini dell'individuazione sfumano dunque nell'infinitamente piccolo (gli astratti corpi semplici) e nell'infinitamente grande: la *facies totius universi*. Quest'ultima esprime immutabilmente (eternamente) l'infinita causalità dell'esistenza nelle sue leggi generali, ma senza "irrigidire" in una sorta di fotografia o mappa il continuo circolo delle cause in cui ha luogo la costituzione dinamica delle singole cose esistenti<sup>116</sup>.

Il compendio di fisica si chiude con alcuni postulati che fanno specifico riferimento al corpo umano, il primo dei quali ne afferma la natura composta e sarà recepito in modo particolare, come abbiamo visto, da Goethe e nell'ambito della teoria cellulare. Il postulato 4 declina invece la legge dello "scambio delle parti": «*Per conservarsi, il corpo umano ha bisogno di moltissimi altri corpi dai quali viene continuamente quasi rigenerato*»<sup>117</sup>. Notiamo subito come la conservazione sia pertanto un processo dinamico, che necessita di una relazione continua con l'altro da sé e non l'isolamento autarchico dell'individuo. Ciò non resta senza conseguenze nella dottrina del *conatus* e richiede anche, come vedremo, una riconsiderazione della lettura datane da Nietzsche. Ritornando inoltre brevemente sul tema dell'"attitudine", è possibile notare come il corpo umano, proprio per la sua complessità, deve concorrere maggiormente con le cause esterne ed è perciò esposto a un rischio di inadeguatezza più alto. Se consideriamo che Spinoza identifica in seguito una parte degli "altri corpi" con gli altri uomini, il corpo umano sembra contraddistinguersi in particolare per la sua attitudine alla schiavitù.

Per proseguire la nostra indagine è inoltre necessario considerare anche il postulato 5, che descrive una cosa apparentemente banale. Esso illustra la relazione tra corpi duri, fluidi e molli e afferma, in breve, che i primi s'"imprimono" sugli ultimi – grossomodo come il sigillo sulla cera –, mentre i corpi fluidi "trasmettono" l'impressione<sup>118</sup>. Da tale postulato si ricava la nozione di "traccia" (*vestigium*) che, come mostrato in particolare da Lorenzo Vinciguerra, ha conseguenze

---

<sup>113</sup> *Ibid.* (*De mente*, prop. 13, def.).

<sup>114</sup> Cfr. *ivi*, pp. 853-854 (*De mente*, prop. 13, lem. 4 e 5).

<sup>115</sup> *Ivi*, p. 855 (*De mente*, prop. 13, lem. 7, schol.).

<sup>116</sup> Sullo statuto dei corpi semplici e dell'individuo totale cfr. P. MACHEREY, *Hegel ou Spinoza*, cit., pp. 193-195.

<sup>117</sup> B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 855 (*De mente*, prop. 13, post. 4).

<sup>118</sup> Cfr. *ivi*, pp. 855-856 (*De mente*, prop. 13, post. 5).

fondamentali sulla teoria spinoziana della conoscenza, in particolare per quanto riguarda l'immaginazione<sup>119</sup>. Ancora una volta, inoltre, il piano dei corpi, nella sua concretezza, aiuta a cogliere meglio una caratteristica della causazione. Essa non si esaurisce istantaneamente, ad esempio generando transitivamente un'entità separata, perché essa *lascia tracce*. L'effetto porta con sé indefinitivamente le vestigia della causa ed esse lo determinano nella sua esistenza: non c'è separazione tra "interno" ed "esterno" dell'affezione, notavamo in precedenza.

#### L'ESTERIORITÀ DELLA MENTE

Esposti i lineamenti della dottrina dei corpi, Spinoza riprende la sua indagine della realtà mentale. Anche in essa regna la complessità: «*L'idea che costituisce l'essere formale della mente umana non è semplice ma composta da moltissime idee*»<sup>120</sup>. Si tratta di una proposizione estremamente moderna, che comincia a mettere in questione l'idea che ciò a cui in genere ci riferiamo come "Sé" o "io" sia a noi massimamente noto. La nostra mente non è infatti semplice, anche nel senso che non è semplice da comprendere: per conoscere sé stessi bisogna sapere moltissime cose.

La proposizione successiva complica ulteriormente il quadro: «*L'idea di qualsiasi modo in cui il corpo umano è affetto dai corpi esterni deve implicare la natura del corpo umano e, simultaneamente, la natura del corpo esterno*»<sup>121</sup>. La nozione di simultaneità interviene dunque a modificare anche la nostra concezione dell'universo mentale. Fino alla proposizione precedente potevamo ancora pensare che la mente, ancorché composta, non fosse altro che il contenitore delle idee, un contenitore che avrebbe anche potuto essere "senza finestre". Con la proposizione 16 invece l'esteriorità prorompe nella mente: le idee non stanno nella mente; piuttosto la mente non è altro che un'idea determinata dalla relazione con le idee "esterne".

In tal modo potrebbe però sembrare che l'idea abbia un accesso diretto alle cose stesse, che sia capace di oggettività immediata. In realtà le idee di "interno" ed "esterno" faticano ad esprimere il pensiero spinoziano, come si comprende meglio dal secondo corollario: «*Le idee che abbiamo dei corpi esterni indicano più la costituzione del nostro corpo che la natura dei corpi esterni*»<sup>122</sup>. Il gioco tra proposizione e corollario mostra dunque che se da un lato la mente è interamente "esterna", definita dalla relazione simultanea con il pensiero tutto, dall'altro lato il mondo mentale si ricostituisce in ogni idea secondo le forme sue proprie, "avvolto" in esse.

Comprendiamo meglio questo paradosso se lo consideriamo nel solco della scissione tra individualità e semplicità elaborata da Spinoza. Essa implica infatti anche la separazione tra autodeterminazione e causalità interna: un individuo può essere eterodeterminato anche se agisce per cause interne. La causazione è, del resto, sempre immanente: la causazione esterna non ne è che una

---

<sup>119</sup> Cfr. L. VINCIGUERRA, *La semiotica di Spinoza*, ETS, Pisa 2012, pp. 21-42.

<sup>120</sup> B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 856 (*De mente*, prop. 15).

<sup>121</sup> *Ibid.* (*De mente*, prop. 16).

<sup>122</sup> B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 857 (*De mente*, prop. 16, cor. 2).

comprensione inadeguata (ancorché necessaria). Questa è la soluzione spinoziana alla questione della datità del mondo "esterno": le idee dei corpi esterni "tracciano" la mente e in tal modo si costituiscono nell'idea del corpo proprio<sup>123</sup>. Esse restano così idee *dei* corpi esterni (Spinoza è inequivocabilmente realista) senza che si renda necessario ricorrere ad una impossibile "influenza" di essi sulla mente. Sono dunque gettate le basi per la teoria dell'immaginazione.

#### NIETZSCHE, SPINOZA E IL PENSIERO TRASCENDENTALE

Sul questi temi è interessante anche aprire un confronto con Nietzsche. Il corollario della proposizione 16 sembra infatti attribuire al corpo (e alla sua idea) una sorta di funzione trascendentale; funzione che Nietzsche assegna alla prospettiva. Tra la teoria dell'immaginazione spinoziana e il prospettivismo nietzschiano si colloca però un fondamentale "mutamento di paradigma" nella storia del pensiero: la filosofia kantiana. In termini generali, il rapporto mente-mondo è riletto all'interno del "paradigma kantiano" in termini di rapporto soggetto-oggetto e, in particolare, secondo le strutture dell'idealismo trascendentale<sup>124</sup>. Non è certamente scorretto affermare che, sotto certi aspetti, Nietzsche riprende e radicalizza alcune istanze proprie dell'approccio trascendentale<sup>125</sup>. Esse si combinano però alla distruzione della nozione metafisica di soggetto, che priva le strutture trascendentali di un riferimento stabile portandole a perdere la propria invariabilità<sup>126</sup>.

Tale processo si concretizza, in particolare, in una biologizzazione e in una storicizzazione dell'a priori della conoscenza. Per quanto riguarda il primo aspetto, Nietzsche risponde (anche a seguito di Lange) allo stimolo della rivoluzione darwiniana, che consegna la soggettività umana ad un'origine animale: la condizione trascendentale del mondo si mostra dunque come il prodotto di un processo evolutivo, ossia di quello stesso mondo<sup>127</sup>. Per quanto riguarda il secondo aspetto, è invece il lavoro genealogico sulla morale a mostrare a Nietzsche come il soggetto non sia altro che l'effetto

---

<sup>123</sup> Il rimando nella realtà mentale, cui corrisponde la traccia in quella estesa, è l'inferenza: cfr. L. VINCIGUERRA, *La semiotica di Spinoza*, cit., p. 35.

<sup>124</sup> Con la formula "paradigma kantiano" non s'intende specificatamente la filosofia di Kant, bensì sinteticamente e genericamente i suoi "effetti". Da un punto di vista storiografico, il confronto di Nietzsche con la filosofia kantiana avviene prevalentemente in forma indiretta; tra gli autori coinvolti ricordiamo in particolare Schopenhauer, Lange, Fischer e Spir.

<sup>125</sup> Carlo Gentili sintetizza efficacemente quest'aspetto: «Nietzsche lenkt die von Kant erarbeiteten Begriffe also nur auf andere Ziele, indem er als *Glaube* entlarvt, was bei Kant Anspruch auf die theoretische Würde des *Wissens* erhob» (C. GENTILI, *Kants „kindischer“ Anthropomorphismus: Nietzsches Kritik der „objektiven“ Teleologie*, cit., p. 110). Sul tema cfr. anche H. HEIT, *Wozu Wissenschaft? Nietzsches Wissenschaftskritik als Radikalisierung Kants*, in B. HIMMELMANN (a cura di), *Kant und Nietzsche im Widerstreit*, De Gruyter, Berlin-New York 2005. Tra i primi a sottolineare questa *Radikalisierung* va ricordato Jürgen Habermas: «Gleichwohl wird eine genauere Interpretation herausfinden, daß Nietzsche den Kantischen Ansatz nicht überspringt, sondern zunächst sprachkritisch fortsetzt und dann erst mit einer eigentümlichen Wendung radikalisiert» (J. HABERMAS, *Nachwort* a F. NIETZSCHE, *Erkenntnistheoretische Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1968). Sul rapporto di Nietzsche col kantismo cfr. R.K. HILL, *Nietzsche's Critiques: The Kantian Foundations of his Thought*, Oxford University Press, Oxford 2003.

<sup>126</sup> Cfr. M. SCANDELLA, *Nietzsche e l'incorporazione delle coscienze*, cit., pp. 51-90 ("La prospettiva come rappresentazione trascendentale").

<sup>127</sup> Cfr. in proposito B. STIEGLER, *Nietzsche e la biologia*, cit., pp. 35-44.

di una storia di allevamenti comunitari, ossia dell'educazione ai costumi comunitari<sup>128</sup>. Non si tratta, del resto, di due componenti separate: il passato biologico si combina infatti con quello culturale nella «più lunga storia dell'uomo»<sup>129</sup>, magma primordiale da cui le prospettive provengono. La rivoluzione darwiniana stessa partecipa di una rivoluzione storica: gli studi sull'età della Terra in ambito geologico modificano infatti indelebilmente la concezione del tempo dell'umanità europea<sup>130</sup>.

L'impossibilità di ascrivere la conoscenza ad una soggettività dotata di caratteri sostanziali avvicina Nietzsche a Spinoza, pur senza sottrarlo al contesto postkantiano nel quale egli lavora<sup>131</sup>. La prospettiva nietzschiana non è nulla di semplice ed appare eterodeterminata al proprio "interno" (nella propria funzione trascendentale), senza che ciò implichi un qualche accesso diretto (non prospettico) ad un "esterno" suppostamente estraneo. I modi spinoziani possono apparire come sostanze solo se compresi inadeguatamente come separati dall'universo causale immanente che li determina; le prospettive nietzschiane appaiono come soggetti solo se pensati astrattamente separati dalla preistoria di cui sono il portato e che continua ad agire in esse come loro *Herkunft*. Correlativamente, l'*Ursprung* nietzschiana assume un ruolo non dissimile da quello della *causa transiens* descritta da Spinoza<sup>132</sup>.

#### IMMAGINAZIONE E MEMORIA

La presenza di una componente storica è riscontrabile anche all'interno di quella che abbiamo chiamato "funzione trascendentale" del corpo proprio spinoziano. Essa è illustrata dalle proposizioni 17 e 18 del *De mente*, i cui scoli cominciano ad esporre la teoria dell'immaginazione. Recita la prima:

*Se il corpo umano è affetto in un modo che implica la natura di qualche corpo esterno, la mente umana contemplerà lo stesso corpo esterno come esistente in atto o come a sé presente, fino a quando (donec) il corpo non venga affetto da una affezione che escluda l'esistenza o presenza dello stesso corpo*<sup>133</sup>.

La congiunzione "*donec*" c'introduce nel registro della durata. A prima vista la proposizione afferma semplicemente che siamo affetti da un corpo esterno finché questo è presente. In realtà, essa mostra che siamo affetti da un corpo esterno da quando esso è presente, ma il "fino a quando" non ha più a che fare con la presenza di esso. Sappiamo, infatti, che la durata per Spinoza è indeterminata: una volta che un corpo comincia ad esercitare il suo effetto causale, esso perdura senza scadenza. Per porre un termine all'effetto è necessario l'intervento di un'altra affezione,

---

<sup>128</sup> Sulle dinamiche "sociali" connesse al prospettivismo cfr. C. IBBEKEN, *Konkurrenzkampf der Perspektiven: Nietzsches Interpretation des Perspektivismus*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2008.

<sup>129</sup> F. NIETZSCHE, *Genealogia della morale*, cit., "Colpa", "cattiva coscienza" e simili, §14.

<sup>130</sup> Cfr. J. REPHECK, *L'uomo che scoprì il tempo: James Hutton e l'età della terra*, a cura di S. Moriggi, Cortina, Milano 2004.

<sup>131</sup> Alcune indicazioni in questa direzione possono essere trovate in W.S. WURZER, "Mens et corpus" in *Spinoza and Nietzsche: A Propaedeutic Comparison*, in «Diálogos», n. 16, 1981, pp. 81-92.

<sup>132</sup> Sulla distinzione tra *Ursprung* e *Herkunft* cfr. M. FOUCAULT, *Nietzsche, la genealogia, l'histoire*, in *Hommage à Jean Hyppolite*, PUF, Paris 1971 [trad. it. di G. Procacci e P. Pasquino, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in ID., *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino 1977].

<sup>133</sup> B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 857 (*De mente*, prop. 17).

ovvero di un'altra causa che esercita un effetto contrario, escludendo la presenza del corpo: nella durata, le cose non terminano per sé, ma per altro.

Il corollario può dunque chiarire: «La mente potrà tuttavia contemplare, come se fossero presenti, i corpi esterni dai quali il corpo umano è stato una volta affetto, sebbene non esistano né siano presenti»<sup>134</sup>. La presenza dei corpi esterni alla mente non ha a che fare con l'effettiva presenza di quei corpi, ma con le tracce che essi hanno lasciato sul corpo proprio. La dimostrazione rimanda infatti al postulato 5, che chiarisce come il corpo afficente possa imprimersi su quello affetto<sup>135</sup>. Il corpo appare dunque determinato dall'intera storia delle sue affezioni, che hanno iscritto in esso le loro tracce.

L'immagine è il riflesso dell'azione del corpo esterno sul corpo tracciato: «Chiameremo immagini di cose (*rerum imagines*) le affezioni del corpo umano le cui idee rappresentano i corpi esterni come a noi presenti, anche se esse non riproducono le figure delle cose»<sup>136</sup>. Quest'ultima precisazione esprime la "funzione trascendentale" del corpo proprio: le immagini indicano più la sua costituzione (le tracce che lo determinano) che quella "oggettiva" delle cose esterne<sup>137</sup>. Da ciò non consegue che esse siano in qualche modo meno necessarie, né che lo siano le loro idee:

Le immaginazioni della mente (*mentis imaginationes*), considerate in sé, non contengono nessun errore. [...] Infatti, se la mente, mentre immagina a sé presenti le cose non esistenti, sapesse al tempo stesso che quelle cose in realtà non esistono, senza dubbio attribuirebbe questa potenza di immaginare (*imaginandi potentiam*) non a un difetto, ma al potere (*virtuti*) della sua natura; soprattutto se questa capacità di immaginare (*imaginandi facultas*) dipendesse dalla sola sua natura, cioè, (1Def7) se questa capacità di immaginare della mente fosse libera<sup>138</sup>.

L'immaginazione è dunque una potenza, una virtù, una capacità. Non può essere che così, visto che le idee, come abbiamo visto, sono cause concepite secondo l'attributo del pensiero. L'errore risiede piuttosto nella comprensione inadeguata delle immagini. Ciò significa che le immagini non sono, in sé, più o meno adeguate le une delle altre: immaginare nel cielo il "Dio sole" e non una palla di elio permette di fare adeguatamente molte cose (ad esempio scandire il giorno e la notte ed accendere il fuoco per tempo), anche se può essere inadeguato per farne altre (ad esempio costruire un pannello fotovoltaico).

Le immagini non sono resti muti, cui corrispondono idee istantanee ("immagini mentali" o simili). Esse producono effetti, interagendo tra loro: «Se il corpo umano è stato affetto una volta da due o più corpi simultaneamente, quando la mente in seguito ne immaginerà uno, subito si ricorderà anche degli altri»<sup>139</sup>. Questa concatenazione di idee che corrisponde alla concatenazione delle affezioni del corpo – ciò

---

<sup>134</sup> Ivi, p. 858 (*De mente, prop. 17, cor.*).

<sup>135</sup> Cfr. *Ibid.* (*De mente, prop. 17, cor., dem.*).

<sup>136</sup> Cfr. Ivi, p. 859 (*De mente, prop. 17, schol.*).

<sup>137</sup> Spinoza si pone in contrasto con una lunga tradizione, che concepisce le immagini in senso mimetico, ossia in termini di somiglianza e difettosità rispetto al loro oggetto (cfr. L. VINCIGUERRA, *La semiotica di Spinoza*, cit., p. 87).

<sup>138</sup> B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 859 (*De mente, prop. 17, schol.*).

<sup>139</sup> Ivi, p. 859 (*De mente, prop. 18.*).

che finora abbiamo chiamato componente “storica” della funzione trascendentale – altro non è che la memoria, come chiarisce lo scolio<sup>140</sup>.

È importante rimarcare che per Spinoza la memoria non è un fatto soggettivo: non c'è un corpo isolato che occasionalmente incontra altri corpi, “registra” tali incontri e si costruisce così una memoria (che sarebbe la somma di tali incontri discreti). Ogni corpo è invece concatenato all'universo tutto, essendo concatenato ad alcuni corpi, che a loro volta sono concatenati da altri e così via all'infinito. È in questo senso significativo che l'esempio che Spinoza sceglie per illustrare il funzionamento della memoria sia la conoscenza della lingua latina, ossia qualcosa di eminentemente “comune”<sup>141</sup>.

Queste considerazioni non mirano a proporre un'immagine di Spinoza quale “anticipatore” di idee elaborate dal pensiero scientifico successivo, ad esempio di quelle di ereditarietà o di memoria filogenetica, sulle quali riflette anche Nietzsche, in particolare attraverso il confronto critico con le tesi di Haeckel e Nägeli<sup>142</sup>. Ciò che interessa è piuttosto che Spinoza, elaborando una teoria deterministicamente rigorosa dei corpi e delle menti, implicante per essi l'impossibilità di esistere isolatamente ovvero di causare in modo non necessario, stabilisce le condizioni generali per ogni scienza possibile, ivi compresa la biologia darwiniana.

Correlativo al concetto di memoria è quello di abitudine (*consuetudo*). Impegnandosi in quella che può essere connotata come una riflessione genuinamente semiotica, lo scolio della proposizione 18 mostra che la funzione trascendentale del corpo e della mente è più propriamente una funzione interpretativa. Spinoza afferma, infatti, che un soldato, trovandosi di fronte a delle impronte di cavallo (*equi vestigiis*) sulla sabbia, penserà alla guerra, mentre un contadino penserà all'aratura<sup>143</sup>. La costituzione del corpo proprio si mostra dunque essere una consuetudine pratico-interpretativa che dà senso all'immagine. A rigore, infatti, non c'è incontro indeterminato con le “vestigia semplicemente equine”, ma solo quello determinato con le impronte di cavallo-da-guerra o con le impronte di cavallo-da-aratura<sup>144</sup>.

#### GENESI DELLA CONOSCENZA INADEGUATA

Dopo aver esposto le basi della dottrina dell'immaginazione e aver chiarito, in particolare, la natura “doppia” delle immagini, generate dalla “compresenza” di interno ed esterno sancita dalla proposizione 16, Spinoza ne deduce una triplice conclusione, che può essere così riassunta:

---

<sup>140</sup> Cfr. *Ibid.* (*De mente, prop. 18, schol.*).

<sup>141</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>142</sup> Cfr. B. STIEGLER, *Nietzsche e la biologia*, cit., pp. 78-90 (“La vita come memoria”, “Memoria, autoregolazione e volontà di potenza”).

<sup>143</sup> Cfr. B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 861 (*De mente, prop. 18, schol.*).

<sup>144</sup> Sul ruolo dell'interprete nell'immaginazione cfr. L. VINCIGUERRA, *La semiotica di Spinoza*, cit., pp. 99-120.

1) La mente umana non implica una conoscenza adeguata delle parti del corpo umano, né del corpo stesso<sup>145</sup>. Particolarmente interessante è la dimostrazione del primo aspetto:

Le parti che compongono il corpo umano non competono all'essenza dello stesso corpo se non in quanto si comunicano a vicenda i loro movimenti secondo un certo rapporto (definizione dopo L3C) e non in quanto possono essere considerate come individui senza relazione (*absque relatione*) al corpo umano<sup>146</sup>.

Il corpo commercia con l'esterno e perciò gli individui che lo compongono sono tali non in sé, ma solo nella loro relazione. Se si sottrae il riferimento particolare all'uomo, non è difficile intendere che per Spinoza la relazione è un principio universale;

2) La mente umana non implica una conoscenza adeguata dei corpi esterni; essi si danno infatti solo attraverso un filtro interpretativo<sup>147</sup>;

3) La mente umana non implica una conoscenza adeguata di sé stessa<sup>148</sup>.

Il corollario della proposizione 29 sintetizza in modo chiaro questi passaggi:

La mente umana, tutte le volte che percepisce le cose secondo l'ordine comune della natura non ha né di sé stessa né del proprio corpo né dei corpi esterni una conoscenza adeguata, ma soltanto confusa e mutilata. La mente, infatti, non conosce sé stessa se non in quanto percepisce le idee delle affezioni del corpo (2P23). Ma non percepisce il suo corpo (2P19) se non per mezzo delle stesse idee delle affezioni mediante le quali soltanto percepisce i corpi esterni (2P26). Perciò, in quanto ha queste idee, non ha una conoscenza adeguata, ma soltanto mutilata e confusa (2P28 e S), di sé stessa (2P29), del suo corpo (2P27) e dei corpi esterni (2P25)<sup>149</sup>.

Lo scolio successivo chiarisce ulteriormente che la mente ha una conoscenza inadeguata «tutte le volte che è determinata a contemplare questo o quello dall'esterno, cioè dal darsi fortuito delle cose»<sup>150</sup>. Esso ha però una struttura "a cerniera" e prosegue anticipando la seconda sezione del *De mente*, dedicata alla conoscenza adeguata che la mente implica «quando venga determinata dall'interno, in quanto contempla più cose simultaneamente, conosce le loro concordanze, differenze e opposizioni»<sup>151</sup>.

### TRE MODI DI CONOSCERE

Dato che l'adeguazione dell'idea esprime la determinazione della causa all'interno dell'attributo del pensiero, possiamo però già dire che lo scolio non delinea una semplice opposizione tra conoscenza adeguata e inadeguata. La conoscenza si dice, infatti, in tre modi: 1) conoscenza inadeguata come codeterminazione dell'inferenza o immaginazione; 2) conoscenza adeguata come autodeterminazione dell'inferenza attraverso le nozioni comuni o ragione; 3) conoscenza come

<sup>145</sup> Cfr. B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 864 e p. 866 (*De mente*, prop. 24 e prop. 27).

<sup>146</sup> Ivi, pp. 864-865 (*De mente*, prop. 24, dem.).

<sup>147</sup> Cfr. ivi, p. 865 (*De mente*, prop. 25).

<sup>148</sup> Cfr. ivi, p. 868 (*De mente*, prop. 29). Deleuze ha sottolineato la valenza anticartesiana di questa proposizione, che elimina la possibilità stessa del *cogito* (cfr. G. DELEUZE, *Che cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, cit., p. 51).

<sup>149</sup> B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 868 (*De mente*, prop. 29, cor.).

<sup>150</sup> Cfr. ivi, p. 868 (*De mente*, prop. 29, schol.).

<sup>151</sup> *Ibid.*

relazione necessaria di inferenza (determinazione del pensiero nelle infinite idee) o intellesione (scienza intuitiva)<sup>152</sup>.

I tre generi di conoscenza descritti da Spinoza non vanno intesi in senso esclusivo né progressivo. L'intelletto in Spinoza non è, infatti, una facoltà della mente soggettiva da esercitare a scapito di altre, ma il modo infinito immediato del pensiero, la sua capacità di "movimento", ossia la sua potenza d'inferenza, che si determina in ogni idea come causazione di altre idee<sup>153</sup>. La scienza intuitiva corrisponde all'azione della causa immanente ed è condizione di possibilità tanto della ragione quanto dell'immaginazione, ossia del fatto che tutte le idee (anche quelle inadeguate) esprimono un determinato grado di adeguazione.

Se si evita di collocare la verità sulla cima di un'ipotetica scala, risultano meno oscure alcune formulazioni spinoziane, ad esempio quella secondo cui «come la luce manifesta sé stessa e le tenebre, così la verità è norma di sé (*norma sui*) e del falso»<sup>154</sup> o quella, da noi già discussa, secondo la quale tutte le idee sono vere. La *norma sui* non è infatti un fine più di quanto non lo sia la *causa sui*<sup>155</sup>. La numerazione dei generi proposta da Spinoza può in questo senso ingannare, anche se svolge una funzione critica riprendendo un'immagine della gnoseologia tradizionale e rivolgendone il significato<sup>156</sup>.

Meno oscuro risulta anche il laconico esempio che illustra il funzionamento dei tre generi di conoscenza:

Si danno tre numeri, per ottenerne un quarto che stia al terzo come il secondo al primo. I mercanti non hanno dubbi nel moltiplicare il secondo per il terzo e nel dividere il prodotto per il primo, perché non hanno ancora dimenticato ciò che avevano udito dal maestro senza alcuna dimostrazione, o perché lo hanno spesso sperimentato nei numeri semplicissimi, oppure per la dimostrazione della P19 del libro VII di Euclide, cioè della proprietà comune dei numeri proporzionali. Ma nei numeri semplicissimi non è necessario nessuno di questi procedimenti (*nihil horum opus est*). Dati per esempio i numeri 1, 2, 3, non è chi non veda (*nemo non videt*) che il quarto proporzionale è 6, e ciò molto più chiaramente, perché concludiamo il quarto numero dallo stesso rapporto che vediamo con un solo sguardo tra il primo e il secondo<sup>157</sup>.

Anzitutto notiamo che tutte le conoscenze conseguite sono vere (sono, per l'appunto, conoscenze). In secondo luogo notiamo che entrambi i primi due generi di conoscenza si riferiscono ai *mercatores*. Spinoza non isola, cioè, una classe di uomini razionali (i geometri) da quella degli uomini dell'immaginazione (i mercanti): la stessa prassi calcolatoria può esercitarsi in forma immaginativa o razionale. Se la conoscenza fosse esclusiva e progressiva, ogni genere di conoscenza farebbe

---

<sup>152</sup> Cfr. *ivi*, p. 877 (*De mente, prop. 40, schol. 2*).

<sup>153</sup> Cfr. *ivi*, p. 1494 (Lettera di Spinoza a Schuller, 29 luglio 1675). Il modo infinito immediato dell'estensione è il moto (cfr. *Ibid.*), che si determina nei corpi singoli che non sono "oggetti" ma "porzioni" di movimento: «*I corpi si distinguono rispettivamente in ragione del movimento e della quiete, della velocità e della lentezza; e non in ragione della sostanza*» (*ivi*, p. 850 – *De mente, prop. 13, lem. 1*).

<sup>154</sup> *Ivi*, p. 880 (*De mente, prop. 43, schol.*).

<sup>155</sup> È in questo senso corretta l'osservazione di Althusser secondo la quale non si può parlare di "teoria della conoscenza" in riferimento a Spinoza (cfr. L. ALTHUSSER, *L'unica tradizione materialista: Spinoza*, a cura di V. Morfino, Cuem, Milano 1998, p. 44).

<sup>156</sup> Si pensi ad esempio alla metafora della linea (cfr. PLAT. *Resp.* VI, 509d-511e).

<sup>157</sup> B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 877-878 (*De mente, prop. 40, schol. 2*).



riferimento a una classe sempre più ristretta: mercanti, geometri, filosofi. Con nostra somma sorpresa, invece, il “soggetto” della scienza intuitiva è: “tutti”. Anche il verbo scelto per illustrarla è poco aulico: “vedere”. Tutti vedono che il quarto proporzionale ecc.

La scienza intuitiva non è, infatti, un astruso procedimento cerebrale: essa è la relazione immanente ai numeri che è causa della conoscenza immaginativa o razionale che possiamo avere di essi. L’idea dei numeri 1, 2, 3 implica il numero 6 e tale inferenza può essere colta in modo più o meno adeguato. Nel caso dei numeri semplicissimi non c’è bisogno di un’inferenza razionale o di un’inferenza immaginativa “complessa”: la “semplice” visione – che, in un certo senso, è un’immaginazione – è, infatti, sufficiente a far intendere chiaramente la proporzione. Per riprendere un esempio precedente, l’attitudine del ragno gli consente di “vedere” adeguatamente la produzione della tela; essa è però insufficiente a “vedere” adeguatamente la sua riparazione. Allo stesso modo, l’immaginazione fornisce una conoscenza inadeguata di un’equazione di grado elevato e per “vederne” la verità c’è bisogno dell’algebra. Ma il fatto che l’intellezione si determini in modo sufficientemente chiaro nelle immagini meno complesse è condizione di possibilità per l’esercizio (sviluppo e apprendimento) della matematica; sebbene la verità della matematica non dipenda dalle immagini (calcoli, libri di testo, ecc.) in cui essa si figura, ma dal suo essere una determinazione della verità *norma sui*<sup>158</sup>.

Una conseguenza importante è che per Spinoza non si dà adeguazione in senso assoluto, ma sempre determinato: la conoscenza immaginativa del quarto proporzionale nell’ambito della mercatura è adeguata quanto quella razionale e non è meno vera di essa. Possiamo quindi comprendere meglio in che senso non solo la scienza, ma anche la religione possa essere “vera”:

Anche se non si può dimostrare matematicamente, accogliamo con sano giudizio il fondamento di tutta la teologia e di tutta la Scrittura. È segno di insipienza, infatti, non voler accogliere ciò che è confermato dalle testimonianze di tanti profeti, ciò che è fonte di grande conforto per quanti non hanno la forza della ragione, ciò da cui consegue una notevole utilità per lo Stato e infine ciò che possiamo credere senza pericolo o danno. E questo solo per la ragione che non si può dimostrare matematicamente. Quasi che, per regolare saggiamente la vita, non si debba ammettere nulla come vero, che non sia posto assolutamente al di fuori di ogni dubbio, o come se quasi tutte le nostre azioni non siano assai incerte e piene di rischio<sup>159</sup>.

La valenza anticartesiana del passo è chiara. La verità non è il prodotto di un metodo; il filosofo – come “tutti” – è, immediatamente, nella verità<sup>160</sup>. Sappiamo, già da sempre, molte cose

---

<sup>158</sup> «Sicuramente il cerchio disegnato non è la *causa* dell’idea del cerchio, che, come dice Spinoza, risiede in un’altra idea; nondimeno il disegno è quell’*auxilium* indispensabile che il corpo e l’immaginazione portano affinché la ragione possa esercitarsi [...]. L’essenza e le proprietà delle figure geometriche sono contenute eternamente nella potenza dell’intelletto umano; nondimeno, perché possano essere effettivamente comprese nella durata, devono essere in qualche modo figurate. In una parola, devono essere dimostrate. Se così non fosse, per riprendere l’espressione di Spinoza, la loro norma di verità rimarrebbe per sempre nascosta al genere umano» (L. VINCIGUERRA, *La semiotica di Spinoza*, cit., pp. 51-53).

<sup>159</sup> B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 657-658 (*Trattato teologico-politico*, 15).

<sup>160</sup> Peirce, condividendo con Spinoza una posizione realista, all’interno della quale la verità non può essere il prodotto di un metodo, pone a Descartes una critica analoga (cfr. C.S. PEIRCE, *Alcune conseguenze di quattro incapacità*, in *Scritti scelti*, a cura di G. Maddalena, UTET, Torino 2005).

(tante quante ne può fare il nostro corpo) e molte di esse le conosciamo con sufficiente adeguazione. Il compito del filosofo non è di accedere ad uno speciale genere di conoscenza; il compito del filosofo è comprendere il grado di adeguazione delle conoscenze determinate.

#### GENESI DELLA CONOSCENZA ADEGUATA

A confermare che il terzo genere di conoscenza non compete ad una qualche *élite* interviene lo scolio della proposizione 47: «L'essenza infinita di Dio e la sua eternità sono note a tutti (*omnibus esse notam*). [...] Da questa conoscenza possiamo dedurre moltissime cose (*plurima*) che conosceremo adeguatamente, e formare così quel terzo genere di conoscenza del quale abbiamo parlato in 2P40S2»<sup>161</sup>. L'«*omnibus*» esplicita dunque ciò che il «*nemo*» esprimeva ancora in modo negativo. La proposizione non lascia inoltre dubbi sul fatto che tale «notorietà» sia adeguata: «*La mente umana ha una conoscenza adeguata dell'essenza eterna e infinita di Dio*»<sup>162</sup>.

È soprattutto la dimostrazione, però, a colpire l'attenzione: «La mente umana ha idee (2P22) mediante le quali (2P23) percepisce sé stessa, il suo corpo (2P19) e (2P16C1 e 2P17) i corpi esterni come esistenti in atto; perciò (2P45 e 46) ha una conoscenza adeguata dell'essenza eterna e infinita di Dio. C.D.D.»<sup>163</sup>. Per dimostrare che tutti conoscono adeguatamente, Spinoza utilizza precisamente quella triplice deduzione attraverso la quale aveva dimostrato che la mente non conosce adeguatamente né se stessa, né il proprio corpo, né i corpi esterni. Ad operare il «miracolo» sono il rimando alla proposizione 45 e il verbo *percipere*, già utilizzato in corrispondenza della riconduzione all'«*attitudine*» tanto dell'agire quanto del patire. Oltre che direttamente nella dimostrazione, il verbo è chiamato in causa dalla proposizione 46 che, attraverso la proposizione 38, rimanda al corollario della proposizione 11:

La mente umana è parte dell'intelletto infinito di Dio. Perciò, quando diciamo che la mente umana percepisce questo o quello, non diciamo altro se non che Dio, non in quanto è infinito, ma in quanto si esplica mediante la natura della mente umana, ossia in quanto costituisce l'essenza della mente umana, ha questa o quella idea; e quando diciamo che Dio ha questa o quella idea non soltanto in quanto costituisce la natura della mente umana, ma in quanto ha, insieme (*simul*) all'idea della mente umana, anche l'idea di un'altra cosa, allora diciamo che la mente umana percepisce la cosa in parte, ossia inadeguatamente<sup>164</sup>.

Attraverso la percezione la mente esplica dunque la potenza del pensiero-attributo, esplicazione che sottende anche alla conoscenza inadeguata. La scienza intuitiva è la componente necessariamente adeguata che ogni inadeguazione implica<sup>165</sup>. È per questo motivo che la conoscenza

---

<sup>161</sup> B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 884 (*De mente, prop. 47, schol.*).

<sup>162</sup> *Ibid.* (*De mente, prop. 47*).

<sup>163</sup> *Ibid.* (*De mente, prop. 47, dem.*).

<sup>164</sup> *Ivi*, p. 847 (*De mente, prop. 11, cor.*).

<sup>165</sup> Quest'aspetto sembra colto in maniera solo parziale in J.-L. MARION, *Apories et origines de la théorie spinoziste de l'idée adéquate*, in «*Philosophique*», n. 1, 1998, pp. 207-239 [trad. it. *Aporie ed origini della teoria spinoziana dell'idea adeguata*, in C. VIGNA (a cura di), *L'etica e il suo altro*, Milano 1994]. Marion, stabilendo in proposito una continuità tra Descartes e Spinoza, riferisce infatti l'inadeguazione alla finitudine dell'intelletto umano piuttosto che alle dinamiche interne ai modi

di sé, del proprio corpo e degli altri corpi – che tutti hanno –, può essere considerata anche come adeguata, non nel senso del secondo genere di conoscenza (ciò sarebbe in contraddizione con la sua necessaria inadeguatezza che Spinoza ha dimostrato) ma del terzo: «*Ciascuna idea di qualunque corpo o cosa singola esistente in atto implica necessariamente l'essenza eterna e infinita di Dio*»<sup>166</sup>. La semplice esistenza di un'idea, in altri termini, implica la conoscenza dell'esistenza in quanto tale, ossia la presa d'atto che "c'è dell'esistenza", che è poi il nucleo, come abbiamo visto, della nozione di *causa sui*. Ad essa rimanda implicitamente lo scolio:

Qui per esistenza non intendo la durata, cioè l'esistenza in quanto la si concepisce in modo astratto e come una certa specie di quantità. Parlo, dico, della stessa natura dell'esistenza che si attribuisce alle cose singole per la ragione che dall'eterna necessità della natura di Dio seguono infinite cose in infiniti modi (1P16). Parlo, dico, della stessa esistenza delle cose singole in quanto sono in Dio. Infatti, sebbene ciascuna cosa sia determinata da un'altra cosa singola a esistere in un certo modo, tuttavia la forza (*vis*) con la quale ciascuna persevera nell'esistere segue dall'eterna necessità della natura di Dio. Su ciò vedi 1P24C<sup>167</sup>.

A tutti è nota la *causa sui* perché tutti conoscono la forza che ogni esistenza esprime. Lo scolio svolge quindi la funzione di preludio alla dottrina del *conatus*, di cui tratterà il *De affectibus*. Prima di passare ad esso, però, Spinoza deve spiegare com'è possibile che Dio, la cosa più "ovvia", susciti nondimeno il maggior numero di superstizioni:

Che gli uomini non abbiano di Dio una conoscenza ugualmente chiara come quella delle nozioni comuni, dipende dal fatto che non possono immaginare Dio come immaginano i corpi e che hanno congiunto il nome di Dio alle immagini delle cose che sono soliti vedere; cosa che gli uomini possono evitare a stento, poiché sono continuamente affetti dai corpi esterni. E certamente la maggior parte degli errori consiste soltanto in questo, che non applichiamo in modo giusto i nomi alle cose<sup>168</sup>.

Rimarcando il ruolo affatto positivo che compete all'immaginazione, Spinoza afferma dunque che la ragione per la quale la conoscenza di Dio è meno chiara di quella, ad esempio, del moto dei corpi, risiede nel fatto che questi sono più semplici da immaginare. L'ausilio immaginativo è dunque responsabile del fatto che vi sia concordia nell'ambito della scienza e discordia in quello della teologia.

---

infiniti del pensiero: ma la mente, in quanto pensa, cioè causa, è infinita. Non v'è dunque bisogno di una particolare "rivelazione razionale" per accedere alla conoscenza adeguata, a meno che tale termine non sia inteso in senso spinoziano, cioè come conoscenza naturale nota a tutti (cfr. B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 438 – *Trattato teologico-politico*, 1).

<sup>166</sup> Ivi, p. 883 (*De mente*, prop. 45). «La connaissance adéquate et parfaite de l'essence éternelle et infinie de Dieu est pour l'âme, non pas au-delà des formes de son activité normale, mais toujours déjà là. [...] Cette connaissance adéquate et parfaite, au lieu de constituer une forme de connaissance particulière, qui ne serait accessible que sous certaines conditions à certains esprits, est en fait l'élément global à l'intérieur duquel se situent toutes les connaissances que l'âme est susceptible d'accueillir, que celles-ci soient adéquates ou inadéquates» (P. MACHÉREY, *Introduction à l'«Éthique» de Spinoza. La deuxième partie: la réalité mentale*, PUF, Paris 1997, p. 359).

<sup>167</sup> B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 883 (*De mente*, prop. 45, *schol.*).

<sup>168</sup> Ivi, pp. 884-885 (*De mente*, prop. 47, *schol.*).

### 3. *ETICA III*: LA DETERMINAZIONE DEL *CONATUS*

Le prime due parti dell'*Etica* elaborano i fondamenti per una filosofia della determinazione, dapprima relativamente alle cause e poi rispetto a quelle stesse cause considerate come menti e come corpi. Le tre parti rimanenti applicano tale strumentazione ai comportamenti umani, nell'ambito dei quali la determinazione è compresa come affettività. La prefazione del *De affectibus*, riprendendo alcune considerazioni precedenti, sgombera anzitutto il campo da due errori d'approccio:

La maggior parte di coloro che hanno scritto sugli affetti e sul modo di vivere (*vivendi ratione*) degli uomini sembrano trattare non di cose naturali che seguono le comuni leggi della natura, ma di cose che sono al di fuori della natura. Anzi, sembrano concepire l'uomo nella natura come un impero in un impero. Credono infatti che l'uomo, più che seguirlo, turbi l'ordine della natura, che abbia un potere assoluto sulle proprie azioni e che non sia determinato da altro che da sé stesso. Attribuiscono, inoltre, la causa dell'impotenza e dell'incostanza umane non alla comune potenza della natura, ma a non so quale vizio della natura umana<sup>169</sup>.

L'inutile ipotesi del libero arbitrio porta dunque ad una duplice insensatezza: da un lato si esaltano nell'uomo virtù immaginarie; dall'altro si lamentano in esso altrettanto immaginari vizi, una volta che si sia constatato che le decantate virtù sono restie ad esprimersi nella pratica. In tal modo, dunque, non si comprende né che la determinazione è un tratto essenziale dell'esistenza, né che essa non ne rappresenta un difetto.

#### LA PULSIONE CAUSALE

Tra le nozioni preliminari del *De affectibus* è interessante anzitutto la prima definizione, che esplicita la relazione tra causazione e conoscenza: «Chiamo causa adeguata quella il cui effetto può essere percepito chiaramente e distintamente per mezzo di essa. Inadeguata, invece, o parziale, chiamo quella causa il cui effetto non può essere inteso per mezzo di essa soltanto»<sup>170</sup>. La conoscenza non è una passiva contemplazione di un'oggettività: causare e conoscere sono la stessa cosa. Conoscere qualcuno, ad esempio, equivale a saper suscitare nell'altro determinati affetti, ossia saper cosa fare per rallegrarlo o portargli conforto. Si noti, inoltre, che anche in questo caso Spinoza associa l'inadeguazione a un non *intelligere* e non a un non *percipere*.

In secondo luogo, portiamo l'attenzione sulla terza definizione: «Per affetto intendo le affezioni del corpo, dalle quali la potenza di agire dello stesso corpo è aumentata o diminuita, favorita o inibita (*coercetur*) e, simultaneamente, le idee di queste affezioni»<sup>171</sup>. L'affetto è dunque una determinazione della cosa singola

<sup>169</sup> B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 895 (*De affectibus, praef.*).

<sup>170</sup> Ivi, pp. 896-897 (*De affectibus, def. 1.*).

<sup>171</sup> Ivi, p. 897 (*De affectibus, def. 3.*).

cui corrispondono un'affezione corporea e la relativa idea; esso esprime un gradiente causale<sup>172</sup>. Ciò significa che non vi sono affetti assoluti, ma solo relativi, come sottolinea il lessico della transizione che abbiamo già incontrato in riferimento all'adeguazione: la libidine equina non è quella umana; né il gaudio del filosofo è quello dell'ubriaco, dirà Spinoza in seguito<sup>173</sup>. Il verbo *coercere* sembra inoltre riecheggiare la definizione di "cosa coatta" esposta nel *De Deo*, facendo pensare ai diversi gradi di determinazione che esprimono la necessità naturale<sup>174</sup>.

Se l'affetto accade simultaneamente nel corpo e nella mente, quest'ultima non ha alcun potere d'"impero" particolare: «*Il corpo non può determinare la mente a pensare né la mente può determinare il corpo al movimento o alla quiete o a qualche altra cosa (se si dà)*»<sup>175</sup>. Ciò non significa però che la mente e il corpo siano due cose parallele: lo scolio afferma inequivocabilmente che «la mente e il corpo sono una sola e medesima cosa»<sup>176</sup>. La *voluntas* non è un potere assoluto della mente sul corpo, bensì una comprensione inadeguata dell'essenza dell'uomo considerata astrattamente come riferita soltanto alla mente<sup>177</sup>. Considerandola invece come riferita simultaneamente alla mente e al corpo, essa appare come *cupiditas*<sup>178</sup>. Tale affetto, che per Spinoza è quello fondamentale, è così definito: «*La cupidità è la stessa essenza dell'uomo, in quanto è concepita come determinata ad agire da una sua qualunque affezione data*»<sup>179</sup>.

La cupidità (o desiderio, per usare un termine più corrente)<sup>180</sup> non è poi altro dal *conatus*, ossia dall'essenza causale di tutte le cose: «*La pulsione dalla quale ciascuna cosa è spinta a perseverare nel suo essere non è altro che l'essenza attuale della cosa stessa*»<sup>181</sup>. Dimostrazione:

Dall'essenza di ciascuna cosa seguono necessariamente certi effetti (1P36) e le cose non possono altro se non ciò che segue necessariamente dalla loro natura determinata (1P29); perciò la potenza o pulsione (*potentia sive conatus*) di ciascuna cosa, per la quale la cosa stessa, o da sola o insieme ad altre, agisce o è spinta a fare alcunché, cioè (3P6) la potenza o pulsione dalla quale la cosa è spinta a perseverare nel suo essere, non è altro che l'essenza data o attuale della cosa stessa. C.D.D.<sup>182</sup>

Il lessico spinoziano richiede, anche in questo caso, un certo impegno immaginativo. Pensare la relazione affettiva come relazione causale già non è immediato<sup>183</sup>; dobbiamo ora pensare,

---

<sup>172</sup> Achim Engstler illustra la nozione in modo particolarmente chiaro: «*Ein Affekt ist eine Veränderung der Handlungsmacht und das heißt, der Existenzkraft eines Dinges, durch die dessen Handlungsstreben bestimmt wird*» (A. ENGSTLER, *Spinozas Begriff des Affekts*, cit., p. 127).

<sup>173</sup> Cfr. B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 952 (*De affectibus*, prop. 57, schol.). Ricordiamo che le essenze sono individuali e non specifiche, perciò nemmeno il gaudio di un ubriaco è uguale a quello di un altro ubriaco.

<sup>174</sup> Alcune osservazioni sulla familiarità semantica tra *coercere*, *coagere* e *coarctare* (e i loro derivati nelle lingue neolatine) possono essere rinvenute nello *Zibaldone* di Leopardi (1144-1148; cfr. G. LEOPARDI, *Pensieri di varia filosofia e di bella letteratura II*, Le Monnier, Firenze 1921, pp. 439-441).

<sup>175</sup> B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 899 (*De affectibus*, prop. 2).

<sup>176</sup> *Ibid.* (*De affectibus*, prop. 2, schol.).

<sup>177</sup> Cfr. *ivi*, p. 907 (*De affectibus*, prop. 9, schol.).

<sup>178</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>179</sup> *Ivi*, p. 955 (*De affectibus*, aff. def. 1).

<sup>180</sup> Alan D. Schrift indica nelle filosofie di Spinoza, Nietzsche e Deleuze il tentativo di comprendere il desiderio come produttività, in opposizione alla connotazione tradizionale di esso come mancanza (cfr. A.D. SCHRIFT, *Spinoza, Nietzsche, Deleuze: An Other Discourse of Desire*, in H.J. SILVERMAN (a cura di), *Philosophy and Desire*, Routledge, New York 2000).

<sup>181</sup> B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 905 (*De affectibus*, prop. 7).

<sup>182</sup> *Ivi*, pp. 905-906 (*De affectibus*, prop. 7, dem.).

<sup>183</sup> «*Pour Spinoza être affecté c'est effectivement se mettre à faire quelque chose d'une certaine manière*» (L. BOVE, *Émotions, manières d'être et nature "humaine" chez Spinoza*, cit., p. 104, n. 2).

correlativamente, il *conatus* (pulsione, impulso, sforzo, appetito, cupidità, desiderio, forza) come potenza<sup>184</sup>. Ciò significa, ad esempio, che la fame, l'impulso di cibarsi e l'atto di mangiare una mela sono la stessa cosa: essi appaiono come distinti perché ne siamo causa parziale, avendo bisogno del "concorso" della mela. Ma se supponessimo, per assurdo, di essere causa adeguata della mela, la capacità umana di mangiare, che si esprime nell'essere in grado di avere fame e di desiderare il cibo, si estrinsecerebbe necessariamente nella produzione della mela e nel suo consumo. Come ribadisce il rimando alla proposizione 36 del *De Deo*, non v'è nulla che si frapponga tra una cosa e i suoi effetti.

Per *conatus* s'intende dunque la pulsione in sé considerata, ossia quella "propensione causale" che coincide con l'esistenza stessa, come chiarito dalla proposizione precedente: «*Ciascuna cosa, per quanto è ad essa possibile (quantum in se est), è spinta a perseverare nel suo essere*»<sup>185</sup>. Dimostrazione:

Le cose singole sono modi con i quali gli attributi di Dio sono espressi in maniera certa e determinata (1P25C), sono cioè (1P34) cose che esprimono in modo certo e determinato la potenza di Dio, mediante la quale Dio è e agisce; e nessuna cosa ha in sé alcunché da cui possa essere distrutta o che tolga la sua esistenza (3P4); al contrario (per la proposizione precedente), si oppone a tutto ciò che può togliere la sua esistenza e, perciò, per quanto può ed è in essa, è spinta a perseverare nel suo essere. C.D.D.<sup>186</sup>

Il *conatus* è la potenza stessa di Dio che si esprime nell'esser causa delle cose singole, come chiariscono i rimandi alle proposizioni finali del *De Deo*, dedicate per l'appunto alla relazione immanente tra la causa infinita e le infinite cause.

#### NIETZSCHE, SPINOZA E L'EZIOLOGIA DELLA MORTE

Alla luce della relazione causalità-*conatus*, non è difficile cogliere i limiti della critica di Nietzsche secondo la quale l'autoconservazione dovrebbe portare ad un "arresto" dei viventi<sup>187</sup>. Ciò che si conserva, per Spinoza, è infatti l'infinita azione causale nelle sue modificazioni e non queste stesse intese come fini<sup>188</sup>. È curioso osservare come Nietzsche arrivi, tramite un percorso inverso, allo stesso risultato di Hegel. Se per quest'ultimo i modi non riescono ad avere sufficiente realtà e scompaiono nella rigidità della sostanza, per Nietzsche essi assumono natura autonoma, fissandosi al di fuori della determinazione universale. Per Spinoza la sostanza è le cose e le cose non sono sostanze: Hegel nega la prima proposizione e si ritrova con una sostanza vuota; Nietzsche nega la

---

<sup>184</sup> Sul significato del termine cfr. P. MACHÉREY, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La troisième partie: la vie affective*, cit., pp. 80-81; cfr. anche R. BITTNER, *Spinoza über den Willen*, in A. ENGSTLER, R. SCHNEPF (a cura di), *Affekte und Ethik: Spinozas Lehre im Kontext*, cit.

<sup>185</sup> B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 905 (*De affectibus*, prop. 6).

<sup>186</sup> *Ibid.* (*De affectibus*, prop. 6, dem.).

<sup>187</sup> Cfr. F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1888-1889*, cit., §14[121] e *supra*, I, 9.

<sup>188</sup> Particolarmente interessante è la ridefinizione del concetto di *conatus* riscontrata da Chantal Jaquet tra le varie opere di Spinoza. Se nel *Trattato teologico-politico* esso appare ancora come perseveranza nel proprio stato (formula che deriva dai principi d'inerzia e di conservazione del movimento cartesiani), nell'*Etica* esso diventa una perseveranza nel proprio essere, che per Spinoza è essenzialmente azione e produzione. Il passaggio al *Trattato politico* sembra conformare la tendenza generale di sviluppo del pensiero spinoziano, ossia la trasformazione del "meccanicismo geometrico" in un "dinamismo della potenza" (cfr. C. JAQUET, *L'unité du corps et de l'esprit: affects, actions et passions chez Spinoza*, cit., pp. 63-65).

seconda e si ritrova con un universo di sostanze isolate e quindi statiche. L'errore comune a entrambi sembra essere quello di introdurre nella filosofia di Spinoza la possibilità che l'esistenza possa non produrre effetti, il che è escluso dalla nozione di *causa sui*.

L'obiezione di Nietzsche potrebbe anche essere riformulata a partire dal rimando alla proposizione 4, che recita: «Nessuna cosa può essere distrutta se non da una causa esterna»<sup>189</sup>. Nietzsche sembra invece sostenere un principio contrario: «Tutte le cose grandi periscono a opera di sé stesse, per un atto di autosoppressione (*Selbstaufhebung*): così vuole la legge della vita, la legge del *necessario* "autosuperamento" ("*Selbstüberwindung*") nell'essenza della vita»<sup>190</sup>. La contraddizione sussiste, tuttavia, solo se si isolano le proposizioni dal contesto delle rispettive filosofie. La dimostrazione della proposizione 4 chiarisce, infatti, che essa è valida se si considera la cosa stessa e non le cause esterne<sup>191</sup>. Ma tale considerazione è astratta, perché le cose si danno sempre in una codeterminazione<sup>192</sup>. Come abbiamo già visto, non esistono un "interno" e un "esterno" assoluti: ciò implicherebbe, infatti, una sostanzializzazione dei modi individuali. L'esterno, per così dire, funziona come interno finché dura l'individuo, ossia finché quell'esterno stesso non lo distrugge: la cupidità di una singola parte dell'individuo, infatti, «non tiene conto del tutto»<sup>193</sup>.

Su tale presupposto si basa la famosa spiegazione spinoziana del suicidio: «Nessuno [...] si uccide per necessità della propria natura, ma perché costretto da cause esterne (*a causis externis coactus*)»<sup>194</sup>. Sappiamo che il termine "coazione", nel determinismo spinoziano, non implica una (impossibile) causazione transitiva, bensì il "riflettersi" della causazione universale nella cosa singola. Il fenomeno del suicidio è quindi descritto in questi termini: «Qualcuno si uccide [...] perché delle cause esterne latenti dispongono la sua immaginazione e modificano il suo corpo in modo che egli assuma un'altra natura contraria alla prima»<sup>195</sup>.

---

<sup>189</sup> B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 904 (*De affectibus*, prop. 4). La proposizione appare chiara se si tengono presenti le osservazioni già svolte sulla durata.

<sup>190</sup> F. NIETZSCHE, *Genealogia della morale*, cit., *Che cosa significano gli ideali ascetici?*, §27. Il principio ha valenza generale e opera nell'ambito della morale così come in quello della biologia. Nella sua elaborazione svolge un ruolo anche il confronto critico con W.H. ROLPH, *Biologische Probleme: Zugleich als Versuch zur Entwicklung einer rationalen Ethik*, Engelmann, Leipzig 1884, BN. Su questo tema cfr. B. STIEGLER, *Nietzsche e la biologia*, cit., pp. 90-99 ("La volontà di potenza e la necessità della morte").

<sup>191</sup> Cfr. B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 904 (*De affectibus*, prop. 4, dem.).

<sup>192</sup> «L'idea stessa di *conatus* [...] non andrebbe artificialmente isolata, pena una sua nuova sostanzializzazione. Il *conatus* tiene assolutamente a sé non perché riposi assolutamente in sé, ma perché si sostiene costantemente d'altro e d'altri» (L. VINCIGUERRA, *La semiotica di Spinoza*, cit., p. 160). Considerando la critica di Nietzsche, Kelly Lynch nota giustamente: «Strictly speaking, no finite thing is in itself absolutely; for all things are, in one way or another, dependent on other things. Hence its being in itself is a matter of degree» (K. LYNCH, *Die Inkonzsequenz Spinozas: Notes on Nietzsche and Spinoza. Short Commentary On "Beyond Good And Evil", Chapter 1, #13*, cit., p. 48).

<sup>193</sup> B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 1027 (*De servitute*, prop. 60, dem.). Deleuze ha ben colto quest'aspetto: «La morte non è inevitabile perché interiore al modo esistente; al contrario, è inevitabile perché il modo esistente è necessariamente spalancato sull'esteriorità» (G. DELEUZE, *Spinoza: philosophie pratique*, Les Éditions de Minuit, Paris 1981 [trad. it. di M. Senaldi, *Spinoza: filosofia pratica*, Guerini e associati, Milano 1991, p. 124]).

<sup>194</sup> B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 992 (*De servitute*, prop. 20, schol.). La dimostrazione della proposizione rimanda alla proposizione 4 del *De affectibus* (cfr. *ivi*, p. 991 – *De servitute*, prop. 20, dem.).

<sup>195</sup> *Ivi*, p. 992 (*De servitute*, prop. 20, schol.).

Nel contesto della filosofia di Nietzsche tale "altra natura" appare come una controvolontà che è in grado di riorganizzare quell'eccesso di potenza "interna" che ha portato alla dissoluzione della volontà originaria<sup>196</sup>. Ciò che avvicina Nietzsche e Spinoza, pur nella diversità dei linguaggi e dei riferimenti, è l'idea che ciò che "appartiene" all'individuo (e gli è, in questo senso, interno, ad esempio le immaginazioni o il corpo proprio), non è però asservito all'individuo (e gli è, in questo senso, esterno) e può decretarne la fine<sup>197</sup>. Le intuizioni "goethiane" del giovane Nietzsche sulla natura non teleologica degli individui sono in questo senso più vicine allo spinozismo di quanto non lo sia l'interpretazione critica dell'autoconservazione propria del Nietzsche maturo<sup>198</sup>.

Osservando più da vicino la spiegazione spinoziana del suicidio, si mostra che ciò che è asservito è in realtà proprio l'individuo. Tale spiegazione non ha, infatti, nulla di particolare: è possibile applicarla alla morte in generale, che è per l'appunto un cambiamento di natura. Comprendiamo allora il primo esempio di suicidio, piuttosto curioso, dato da Spinoza: «Qualcuno si uccide perché costretto da un altro che gli torce la destra con la quale aveva per caso afferrato una spada e lo costringe a dirigerla contro il suo stesso cuore»<sup>199</sup>. Una tale morte accidentale è per Spinoza un suicidio o, piuttosto, il suicidio è un caso di morte accidentale, dove per "caso" bisogna intendere la necessità universale.

La "specificità" del suicidio appare ancor più ridotta se consideriamo che la morte, in quanto mutamento di forma, ha per Spinoza un significato piuttosto esteso<sup>200</sup>. Un uomo che perda completamente la memoria è, in un certo senso, "morto", come chiarisce l'esempio del "poeta spagnolo"<sup>201</sup>. "Morti" sono, in un certo senso, i bambini<sup>202</sup>. Conosciamo però la temibile reazione a catena che nell'*Etica* segue ai casi-limite: a bambini e malati si aggiungono, per la stessa logica, ubriachi, stolti, pazzi, servitori e donne, che abbiamo già incontrato, non a caso, in associazione a coloro che si impiccano.

Giova però, a questo punto, invertire la prospettiva: la morte e il suicidio non sono infatti altro che casi determinati di quella che per Spinoza è la normale condizione umana: la schiavitù<sup>203</sup>. Essa esprime, sul piano antropologico, ciò che sul piano metafisico-ontologico appare come determinazione universale: in quanto parte della natura – afferma il *Breve trattato* – siamo "schiavi di Dio"<sup>204</sup>. Prima di passare alla trattazione di questo tema nella quarta parte dell'*Etica*, è però utile aggiungere alcune considerazioni sulle dinamiche dell'affettività.

---

<sup>196</sup> Cfr. ad esempio F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1885-1887*, cit., §5[64].

<sup>197</sup> Quest'aspetto non sembra colto correttamente in R. LOOCK, *Spinoza menschliche Knechtschaft – Nietzsches Ressentiment*, in A. ENGSTLER, R. SCHNEPF (a cura di), *Affekte und Ethik: Spinozas Lehre im Kontext*, cit., pp. 290-291.

<sup>198</sup> Cfr. *supra* I, 2 ("Goethe tra Nietzsche e Spinoza").

<sup>199</sup> B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 992 (*De servitute*, prop. 20, schol.).

<sup>200</sup> «Intendo morto quel corpo le cui parti sono disposte in modo da ottenere tra loro un'altra proporzione di moto e quiete» (ivi, p. 1010 – *De servitute*, prop. 39, schol.).

<sup>201</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>202</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>203</sup> Cfr. P. MACHEREY, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La quatrième partie: la condition humaine*, PUF, Paris 1997, p. 9.

<sup>204</sup> Cfr. B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 168 (*Breve trattato*, II, 18).



Abbiamo visto che per Spinoza gli affetti sono modificazioni della potenza di agire di una cosa. La determinazione primaria è la *cupiditas*, che esprime il certo gradiente causale che è proprio di un modo della sostanza. Le sue modificazioni fondamentali sono la gioia (*laetitia*) e la tristezza, ossia la transizione verso una maggiore o minore potenza<sup>205</sup>. Ma in virtù di cosa si modifica l'azione causale? S'ipotizzi per assurdo l'esistenza di un *conatus* isolato (ossia di un corpo e di una mente semplici). Esso potrebbe fare solo una cosa (muoversi di moto rettilineo continuo) e conoscerebbe in modo adeguato questo suo fare. Non potrebbe però fare nient'altro, né pensare nient'altro. Affinché l'azione causale si modifichi (e in realtà già perché si dia una *cupiditas* determinata) è necessario l'incontro – nel senso di codeterminazione immanente – con le altre cose. La capacità di essere causa inadeguata costituisce l'attitudine della cosa, perciò anche la tristezza è un atto (che l'ipotetico corpo semplice è "inatto" a compiere)<sup>206</sup>.

Il riferimento alle cose esterne, come sappiamo, è mediato dall'immaginazione, il che esclude ogni oggettività del piano dei valori: «Una cosa qualunque può essere per accidente causa di gioia, di tristezza o di cupidità»<sup>207</sup>. A determinare gli affetti sono pertanto le concatenazioni dell'immaginazione, ossia la memoria che configura l'interprete affettivo: l'affetto di gioia o tristezza è "catturato" da un'immagine (amore, odio)<sup>208</sup>, l'associazione di due affetti segue da quella di due immagini<sup>209</sup>, immagini simili suscitano lo stesso affetto<sup>210</sup>, immagini future e passate suscitano lo stesso affetto di quelle presenti<sup>211</sup>, ecc.

Dalla differente concatenazione di questi processi derivano i diversi affetti. Dato, però, che le concatenazioni sono molteplici, lo stesso "incontro" può suscitare affetti contrastanti, originando il fenomeno che Spinoza nomina *fluctuatio animi*. Lo scolio della proposizione 17 specifica quindi ulteriormente la proposizione 14: «Un solo e medesimo oggetto può essere causa di molti e contrari affetti»<sup>212</sup>. Il *conatus* è quindi determinato dall'immaginazione, come sintetizza la proposizione 28: «Noi siamo spinti (*conamur*) a promuovere il darsi di tutto ciò che immaginiamo conduca alla gioia; siamo invece spinti a rimuovere o distruggere tutto ciò che le si oppone o che immaginiamo conduca alla tristezza»<sup>213</sup>. La "deviazione" del *conatus* ad opera dell'immaginazione – o piuttosto la sua determinazione, perché la sua direzione originaria, corrispondendo ad un corpo semplice, non è che un'astrazione – ha importanti conseguenze sul piano politico, in quanto è condizione per

<sup>205</sup> Cfr. *ivi*, p. 908 (*De affectibus, prop. 11, schol.*).

<sup>206</sup> Cfr. *ivi*, pp. 956-957 (*De affectibus, aff. def. 3, expl.*).

<sup>207</sup> *Ivi*, p. 911 (*De affectibus, prop. 15*). Da qui deriva la critica ai concetti di bene e male apprezzata da Nietzsche.

<sup>208</sup> *Ivi*, pp. 909-911 (*De affectibus, prop. 12 e 13*).

<sup>209</sup> *Ivi*, p. 911 (*De affectibus, prop. 14*).

<sup>210</sup> *Ivi*, p. 913 (*De affectibus, prop. 16*).

<sup>211</sup> *Ivi*, p. 914 (*De affectibus, prop. 18*).

<sup>212</sup> *Ibid.* (*De affectibus, prop. 17, schol.*).

<sup>213</sup> *Ivi*, p. 923 (*De affectibus, prop. 28*).

l'assoggettamento del diritto naturale (*potentia*) alla *potestas*. Spinoza svela così l'*arcanum* del potere, capace di far sì che i sudditi «combattano per la propria servitù come se fosse la propria salvezza»<sup>214</sup>.

Un'altra dinamica particolarmente rilevante per le sue ricadute politiche è l'*affectuum imitatio*, che deriva dall'associazione immaginativa per similitudine<sup>215</sup>. A partire da essa Spinoza può delineare una teoria dell'"educazione affettiva", che mostra come gli affetti non abbiano un'origine solipsistica, ma siano immediatamente un fenomeno collettivo: «I bambini, essendo il loro corpo come in continuo equilibrio, ridono o piangono solamente perché vedono altri ridere o piangere; e qualunque cosa vedono fare agli altri desiderano (*cupiunt*) subito imitarla e desiderano infine per sé tutto ciò da cui immaginano che gli altri traggano diletto»<sup>216</sup>. L'"equilibrio" cui Spinoza fa riferimento è la malleabilità di una memoria non ancora nettamente tracciata. La *cupiditas* puerile si determina dunque per imitazione e ciò conferma ulteriormente che non esiste *conatus* assoluto. Il caso dell'affettività infantile consente inoltre di comprendere in modo particolarmente concreto come la causazione non sia per Spinoza un fenomeno individuale (libera creazione), né duale (soggetto-oggetto), bensì coinvolga la *facies totius universi*, qui "impersonata" dai genitori, dai concittadini, dal genere umano, *et sic in infinitum*<sup>217</sup>.

---

<sup>214</sup> Ivi, p. 430 (*Trattato teologico-politico*, Prefazione). Per uno svolgimento più approfondito di queste tematiche cfr. L. BOVE, *La stratégie du conatus: affirmation et résistance chez Spinoza*, Vrin, Paris 1996 [trad. it. di F. Del Lucchese, *La strategia del conatus: affermazione e resistenza in Spinoza*, Ghibli, Milano 2002, pp. 191-223].

<sup>215</sup> Ivi, p. 922 (*De affectibus, prop. 27, schol.*).

<sup>216</sup> Ivi, p. 927 (*De affectibus, prop. 32, schol.*).

<sup>217</sup> Sul ruolo dei genitori nel forgiare l'affettività dei figli cfr. anche ivi, p. 948 (*De affectibus, prop. 55, schol.*). Sulla relazione *conatus*-altri individui cfr. D. REMUS, *Zur Aktualität des Konzepts von Individualität und Intersubjektivität in Spinozas ethischer Theorie*, in E. BALIBAR, H. SEIDEL, M. WALTHER (a cura di), *Freiheit und Notwendigkeit: Ethische und politische Aspekte bei Spinoza und in der Geschichte des (Anti-)Spinozismus*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1994.

#### 4. ETICA IV: LA SCHIAVITÙ CONOSCITIVA

In estrema sintesi, la terza parte dell'*Etica* mostra che gli affetti seguono l'ordine necessario della natura e sono in gran parte al di fuori del "controllo" individuale: «Da ciò appare che noi siamo agitati in molti modi dalle cause esterne e che siamo sbattuti (*fluctuari*), come le onde del mare agitate da venti contrari, ignari della nostra sorte e del fato»<sup>218</sup>. L'immagine funge da ponte verso la quarta parte, che ne elabora le conseguenze in apertura:

Chiamo schiavitù l'impotenza umana nel governare e inibire gli affetti. Infatti l'uomo sottomesso agli affetti non è signore di sé (*sui juris*), ma in balia della fortuna, nel cui potere (*potestate*) è a tal punto da essere spesso costretto (*coactus*), pur conoscendo quel che è meglio per lui, a inseguire il peggio<sup>219</sup>.

Il passaggio ha un forte valore riepilogativo: il suo lessico mostra infatti che la servitù non è un fenomeno esclusivamente politico, ma anzitutto ontologico (e quindi fisico, psicologico, antropologico ecc.). Non c'è quindi soluzione di continuità tra le diverse "discipline" filosofiche, che si occupano tutte della coazione, ossia della determinazione causale. La ripresa dell'adagio ovidiano preannuncia inoltre le difficoltà che la conoscenza incontra qualora voglia porsi come "rimedio" agli affetti.

Il *De servitute* presenta un solo assioma: «Non si dà cosa singola in natura, della quale non se ne dia un'altra più potente e più forte; ma qualunque sia data, se ne dà un'altra più potente dalla quale quella può essere distrutta»<sup>220</sup>. L'assioma esclude dunque esplicitamente la possibilità che possa darsi una durata infinita; possibilità che sembrava lasciata aperta, almeno astrattamente, dalla dottrina del *conatus*. Quest'ultimo è invece necessariamente determinato: «La forza (*vis*) per la quale l'uomo persevera nell'esistenza è limitata e superata infinitamente dalla potenza delle cause esterne»<sup>221</sup>.

Da ciò segue che non si dà adeguazione assoluta dei modi: «È impossibile che l'uomo non sia una parte della natura, e che non subisca mutamenti diversi da quelli conoscibili mediante la sua sola natura e dei quali è causa adeguata»<sup>222</sup>. L'etica di Spinoza esclude dunque la possibilità di un'esistenza umana perfetta (ossia di un "uomo libero")<sup>223</sup>, che non è che un ente di ragione: l'idea di uomo come modello della natura umana al quale guardare<sup>224</sup> presentata nel *De servitute* è dunque solo un ausilio conoscitivo.

<sup>218</sup> B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 954 (*De affectibus*, prop. 59, schol.).

<sup>219</sup> Ivi, p. 971 (*De servitute*, praef.).

<sup>220</sup> Ivi, p. 976 (*De servitute*, ax.).

<sup>221</sup> Ivi, p. 978 (*De servitute*, prop. 3).

<sup>222</sup> *Ibid.* (*De servitute*, prop. 4). Ciò non significa che l'uomo sia finito: cfr. P. SÉVÉRAC, *L'homme est-il infini? (Éthique IV, proposition 4, démonstration)*, in C. JAQUET, P. SÉVÉRAC, A. SUHAMY (a cura di), *Fortitude et servitude: lectures de l'Éthique IV de Spinoza*, Kimé, Paris 2003.

<sup>223</sup> Cfr. B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 1034 (*De servitute*, prop. 68, schol.).

<sup>224</sup> Ivi, p. 974 (*De servitute*, praef.).

Le "conseguenze" dell'assioma non seguono immediatamente la presentazione dell'assioma stesso. Spinoza sceglie, invece, di aprire la progressione delle proposizioni della quarta parte con un'affermazione a prima vista isolata, che riprende quel registro "conoscitivo" accennato dal riferimento ad Ovidio: «*Ciò che un'idea falsa ha di reale (positivum) non è tolto dalla presenza del vero in quanto vero*»<sup>225</sup>. La dimostrazione e lo scolio rimandano al *De mente* e forniscono un piccolo riepilogo della dottrina dell'immaginazione. La scelta di Spinoza di collocare la proposizione per prima sembra dettata dalla volontà di sottolineare la natura problematica della verità, la cui capacità di produrre effetti non è affatto scontata. Per il resto, essa non entra in gioco fino alla proposizione 14: «*La vera conoscenza del bene e del male, in quanto vera, non può inibire (coercere) nessun affetto, ma solo in quanto è considerata come un affetto*»<sup>226</sup>.

La dimostrazione rimanda, oltre che alla proposizione 1, alla proposizione 7, che mostra come un affetto possa essere contrastato solo da un altro affetto<sup>227</sup>. La conoscenza è efficace solo come affetto: Nietzsche, come sappiamo, si riconoscerà in questa posizione. In quanto affetto, però, la conoscenza può essere, per converso, inefficace: «*La cupidità che nasce dalla vera conoscenza del bene e del male può essere estinta o inibita da molte altre cupidità che nascono dagli affetti dai quali siamo combattuti (conflictamur)*»<sup>228</sup>.

Nella lotta degli affetti, la cupidità della conoscenza vera dipende dalle concatenazioni immaginative come ogni altro affetto, ad esempio: «*La cupidità che sorge dalla conoscenza del bene e del male, in quanto questa si riferisce al futuro, può essere estinta o inibita più facilmente dalla cupidità delle cose che sono attualmente piacevoli*»<sup>229</sup>. La proposizione si basa sulla seguente "legge" dell'immaginazione: «L'affetto verso una cosa che immaginiamo futura è più debole dall'affetto verso una cosa presente (4P9C)»<sup>230</sup>. Essa risulta dalla combinazione di altre due "leggi": 1) l'immagine di una cosa futura o passata implica lo stesso affetto dell'immagine della cosa presente<sup>231</sup>; 2) l'immaginazione è più intensa se un'immagine non esclude la presenza della cosa<sup>232</sup>. Immaginare una cosa come futura implica un'immagine che esclude la presenza della cosa, *ergo etc. Q.E.D.*<sup>233</sup> In breve: a parità di condizioni, ci rallegra di più l'idea della cena di stasera rispetto all'idea di quella di domani.

La portata di questa proposizione, in effetti piuttosto semplice, è enorme. Non solo essa pone definitivamente in crisi secoli di speculazione sui destini ultraterreni dell'anima, ma pone una sfida radicale anche nell'attualità: si pensi, ad esempio, alla questione ambientalista con il suo intrinseco

<sup>225</sup> Ivi, p. 976 (*De servitute, prop. 1*).

<sup>226</sup> Ivi, p. 986 (*De servitute, prop. 14*).

<sup>227</sup> Ivi, p. 980, (*De servitute, prop. 7*).

<sup>228</sup> Ivi, *Opere*, cit., p. 986 (*De servitute, prop. 15*).

<sup>229</sup> Ivi, p. 987 (*De servitute, prop. 16*).

<sup>230</sup> *Ibid.* (*De servitute, prop. 16, dem.*).

<sup>231</sup> Cfr. ivi, p. 914 (*De affectibus, prop. 18*).

<sup>232</sup> Cfr. ivi, p. 857 (*De mente, prop. 17*).

<sup>233</sup> Cfr. ivi, pp. 982-983 (*De servitute, prop. 9 e relativi dem., schol. e cor.*).

rimando alla posterità; agli scenari *post*-bellici (addirittura *post*-nucleari) evocati dai movimenti pacifisti; o alle varie riforme necessarie “per i nostri figli”, “per il futuro dei giovani”, ecc. Più in generale, Spinoza porta alla luce i forti limiti teorici e pratici propri di ogni prescrittivismo morale:

Credo di aver mostrato con ciò la causa per cui gli uomini sono mossi (*commoveantur*) più dall'opinione che dalla vera ragione e per cui la vera conoscenza del bene e del male non eccita le emozioni dell'anima (*animi commotiones*) e spesso cede a ogni genere di libidine. Da qui è nato il detto del Poeta: “Conosco il meglio e lo approvo; ma inseguo il peggio”<sup>234</sup>.

La lettura “intellettualista” che Nietzsche applica ad alcuni passi spinoziani non ne coglie quindi a fondo il significato<sup>235</sup>. Il paradigma socratico-platonico, all'interno del quale nessuno compie il male volontariamente, non appartiene, infatti, all'orizzonte spinoziano<sup>236</sup>. La causazione relativa alla vera conoscenza del bene e del male è inadeguata, perché l'uomo è necessariamente “con-mosso” dalle cause esterne, in quanto parte della natura. Bisogna sottolineare, però, che l'inadeguazione non costituisce un difetto per Spinoza:

Dal postulato 4 della Seconda parte segue che non possiamo mai fare in modo da non avere bisogno di nulla, fuori di noi, per conservare il nostro essere e da vivere in modo tale da non avere alcun rapporto (*commercium*) con le cose che sono fuori noi. Inoltre, se consideriamo la nostra mente, senza dubbio il nostro intelletto sarebbe più imperfetto se la mente fosse sola e non intendesse nulla oltre sé stessa<sup>237</sup>.

L'adeguazione dell'ipotetica mente semplice è dunque più imperfetta dell'inadeguazione della mente composta. Certamente si tratta solo di un'immagine, perché esistenza e “perfezione” in realtà sono la stessa cosa, come chiarisce l'avvertenza sull'uso del termine esposta nella prefazione parallelamente a quella relativa al termine “bene”<sup>238</sup>. Ma in che senso, allora, dobbiamo intendere l'imperfezione delle cose più semplici? Memori del nostro ragno, essa ci appare come una minore attitudine: il commercio con l'esterno determina la nostra potenza di fare e conoscere. Ciò ha l'importante conseguenza di screditare ogni morale ascetica e, in generale, ogni etica votata all'individuo o all'interiorità: l'etica è, immediatamente, politica, perché né il corpo né la mente umana si conservano – ovvero esistono – in solitudine.

#### LA COMUNITÀ CAUSALE

Possiamo ora comprendere perché la digressione “politica” dell'*Etica* sia presentata nel *De servitute*. La giustificazione del passaggio dalle generiche “cause esterne” agli *homines* è fornita dalla proposizione 29, secondo la quale l'uomo e le cose devono avere qualcosa di comune per poter interagire<sup>239</sup>. Ciò è vero in generale per le cose che cadono sotto lo stesso attributo, ma in particolare

<sup>234</sup> Ivi, p. 988 (*De servitute, prop. 17, schol.*).

<sup>235</sup> Cfr. *supra*, I, 10.

<sup>236</sup> Cfr. ad esempio Plat. *Apol.*, 25d-26a.

<sup>237</sup> B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 990 (*De servitute, prop. 18, schol.*).

<sup>238</sup> Cfr. *ivi*, pp. 971-974 (*De servitute, praef.*).

<sup>239</sup> Cfr. *ivi*, p. 996 (*De servitute, prop. 29*).

per gli uomini, che possono essere l'un l'altro massimamente utili (o nocivi)<sup>240</sup>. In ogni caso essi accrescono reciprocamente la propria attitudine, avendo molto in comune:

Accade tuttavia raramente che gli uomini vivano sotto la guida della ragione, ma sono stati disposti in modo da essere per lo più invidiosi e reciprocamente (*invicem*) nocivi. Ciò nondimeno, possono a stento trascorrere una vita solitaria, sicché alla maggior parte è assai piaciuta quella definizione per cui l'uomo è un animale sociale<sup>241</sup>.

Una tale confessione di "aristotelismo", in un autore spesso presentato come contrattualista, non deve sorprendere: la pluralità delle sostanze è infatti l'inevitabile presupposto ontologico per una teoria del contratto sociale. La determinazione sociale esprime invece, sul piano politico, l'universale determinazione ontologica<sup>242</sup>.

Causare in comune è dunque il segno di un'attitudine maggiore. Tale legame causale si esprime adeguatamente nell'azione pia: «Chiamo [...] pietà la cupidità di agire rettamente che nasce dal vivere sotto la guida della ragione»<sup>243</sup>. Ritroviamo dunque la componente civica e razionale della *pietas*, già discussa nel *Trattato teologico-politico*. Lo Stato idealmente adeguato è, per Spinoza, la democrazia, in cui la comunità agisce razionalmente secondo pietà. Abbiamo però già messo in guardia dal rischio di astrazione che il concetto di adeguazione comporta: in questo caso, si tratta di fare attenzione a non confondere questo o quello Stato "democratico" (che si definisce tale, ad esempio, nella sua carta costituzionale), con la democrazia.

Ogni Stato esprime, infatti, un determinato grado di democratizzazione o, il che è lo stesso, di autoritarismo: quest'ultimo non rappresenta perciò un'anomalia, bensì è la condizione normale dello Stato. Tale inadeguatezza è un tratto necessario della comunità, così come gli affetti lo sono della natura umana: «Tale società ha così il potere di prescrivere una regola comune di vita, di emanare leggi e di renderle salde non con la ragione, che non può inibire gli affetti (4P17S), ma con le minacce»<sup>244</sup>.

Pur implicando necessariamente un certo grado di schiavitù, la relazione sociale è indispensabile all'uomo per soddisfare sia le sue necessità corporee, sia quelle mentali:

*È utile all'uomo ciò che dispone il corpo umano a essere affetto in più modi o che lo rende atto a modificare in più modi i corpi esterni, ed è tanto più utile quanto più il corpo è reso atto a essere affetto in più modi e a modificare altri corpi; al contrario, è nocivo ciò che rende il corpo meno atto a queste cose»<sup>245</sup>.*

---

<sup>240</sup> Più propriamente, ogni uomo, così come ogni cosa, è utile in gradi differenti ad ogni uomo (cfr. P. MACHEREY, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La quatrième partie: la condition humaine*, cit., p. 173).

<sup>241</sup> B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 1003 (*De servitute*, prop. 35, schol.).

<sup>242</sup> Paul van Tongeren nota qualcosa di simile in riferimento a Nietzsche: «Like Aristotle, for whom the human being is "by nature" a political being, so Nietzsche claims that it is the initial, natural event of a political distribution and organization of power that introduces the human being in history. [...] Overpowering, submission and struggle are not so much the first steps of the development of the human being as they are its continuous principle» (P. VAN TONGEREN, *Nietzsche as "Über-Politischer Denker"*, in H.W. SIEMENS, V. ROODT (a cura di), *Nietzsche, Power and Politics: Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*, cit., p. 80).

<sup>243</sup> B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 1005 (*De servitute*, prop. 37, schol. 1).

<sup>244</sup> Ivi, p. 1007 (*De servitute*, prop. 37, schol. 2).

<sup>245</sup> Ivi, pp. 1008-1009 (*De servitute*, prop. 38).

L'utilità si misura dunque a partire dalle variazioni dell'attitudine e il registro che Spinoza adotta per parlare di quest'ultima è molto preciso. Esso è: 1) attivo-passivo (*afficiendum, afficiat – affici, afficiatur*), include cioè le determinazioni inadeguate; 2) relativo (tanto più... quanto più...), corrispondente cioè a una gradazione.

Proprio il riferimento di "utilità" e "perfezione" all'attitudine e non all'adeguazione è ciò che consente a Spinoza di superare le morali ascetiche:

Nulla, di certo, se non una torva e triste superstizione, proibisce di prendersi diletto. [...] Nessuna divinità né altro, che non sia invidioso, gode della mia impotenza e tribolazione, né attribuisce a virtù le lacrime, i singhiozzi, la paura e altre cose simili, segni di un animo impotente; al contrario, quanto maggiore è la gioia che proviamo, tanto maggiore è la perfezione alla quale passiamo, ossia tanto più partecipiamo necessariamente della natura divina. È proprio dunque dell'uomo sapiente servirsi delle cose e, per quanto è possibile, goderne. [...] Il corpo umano è infatti composto da moltissime parti di diversa natura che hanno continuo bisogno di nuovo e diverso alimento, affinché tutto il corpo sia ugualmente pronto a ciò che può seguire dalla sua natura e, quindi, anche la mente sia altrettanto atta a intendere più cose insieme. Questa regola di vita (*vivendi institutum*) si accorda dunque benissimo sia con i nostri principi sia con la prassi comune. Perciò questa maniera di vivere, se mai ce ne sia un'altra, è la migliore e deve essere raccomandata in tutti i modi<sup>246</sup>.

Torniamo dunque a meditare l'idea che la determinazione non sia un difetto dell'esistenza, di fronte al quale il saggio fugge. L'esposizione alla "passione causale" è invece il tratto distintivo della vita in generale e di una vita propriamente umana in particolare, nel suo essere destinata alla schiavitù della relazione con altri. Interessante è anche il riferimento alla "prassi comune": la filosofia non sembra infatti raccomandare nulla di eccezionale, attuabile solo dai pochi disposti a mutare radicalmente il proprio modo di vivere. Al filosofo sembra piuttosto spettare il compito di dare ragione di ciò che il fare comune comprende, ma in modo confuso, lasciando quindi maggiore spazio alla superstizione.

## RAGIONI E PASSIONI

Il riferimento all'attitudine consente anche di comprendere perché, così come alla religione, anche agli affetti passivi possa spettare un ruolo positivo nella *Civitas*. Essi supportano infatti l'azione minatoria dello Stato, di cui Spinoza ha già illustrato la necessità:

Se gli uomini impotenti d'animo fossero tutti ugualmente superbi, se non si vergognassero di nulla e di nulla avessero paura, come potrebbero essere congiunti e costretti da vincoli? Il volgo incute terrore se non è vinto dalla paura. Perciò non meraviglia che i profeti, che providero all'utilità comune e non di pochi, abbiano raccomandato tanto l'umiltà, il pentimento e il rispetto. In verità, quelli che sono soggetti a questi affetti possono essere guidati (*duci*) molto più facilmente di altri a vivere, finalmente, sotto la guida della ragione, cioè ad essere liberi e a godere della vita dei beati<sup>247</sup>.

Convinto difensore dei meriti del regime democratico, Spinoza non idealizza però il popolo, la cui natura volubile gli è ben nota. Ciò nonostante, non sembra corretto, neppure in questo caso, separare una classe di "uomini di ragione" dal popolo: se eletti non sono gli Ebrei, non si vede

<sup>246</sup> Ivi, pp. 1014-1015 (*De servitute, prop. 45, cor. 2, schol.*).

<sup>247</sup> Ivi, p. 1021 (*De servitute, prop. 54, schol.*).

perché debbano esserlo i filosofi<sup>248</sup>. Certo è invece che tutti gli uomini seguono la prassi comune dell'immaginazione, che risponde adeguatamente a molte delle necessità della vita. In questo senso essi abitano la conoscenza di terzo genere e sono, quindi, beati.

Spinoza non è, infatti, l'annunciatore della novella che segnerebbe l'"anno zero" in cui la scienza intuitiva si dischiude sulla Terra: il fatto che egli comprenda la filosofia vera non implica che essa gli appartenga. La sua "rivelazione", come chiarisce il *Trattato teologico-politico*, non è che la "conoscenza naturale"<sup>249</sup>. La verità è *norma sui* e non sta nella testa del filosofo, più di quanto la verità della geometria non stia nella testa di Euclide: così come l'agrimensura è in grado di percepire la verità della geometria indipendentemente da essa, così la prassi comune è in grado di percepire Dio indipendentemente dalla filosofia<sup>250</sup>. Per vivere beati non è necessario leggere l'*Etica*, né sufficiente. Essa resta, in un certo senso, "solo" un libro, ossia un ausilio immaginativo.

Il compito dell'opera filosofica sembra allora essere quello di sviluppare immagini più chiare – rispetto, ad esempio, a quelle bibliche –, per supportare l'abito della pietà e, quindi, la beatitudine "popolare". Della *beatitudo* tratta più approfonditamente il *De libertate*, ma già da questa breve comparsa del concetto si può intuire che anche ad esso, così come a quello di adeguazione, non si deve attribuire una qualche aurea di eccezionalità. Il contesto vagamente "pastorale" in cui esso ricorre pone, ad esempio, qualche dubbio sul fatto che la beatitudine sia una prerogativa esclusivamente umana.

Ma in cosa consiste, dunque, la ragione? All'interno di una prospettiva determinista essa non è pensabile come la prerogativa di pochi illuminati, né come un interruttore che rivoluzioni la condotta umana una volta acceso. In che modo va dunque compresa? Intorno a questi interrogativi riflette l'ultima sezione del *De servitute*, in particolare a partire dalle proposizione 59: «*A tutte le azioni a cui siamo determinati da un affetto che è passione possiamo essere determinati, senza di esso, dalla ragione*»<sup>251</sup>. Di norma si supporrebbe che la ragione porti l'uomo ad astenersi da determinate azioni, ma una tale facoltà per Spinoza non esiste: l'azione accade necessariamente ed è la stessa azione che accade adeguatamente o inadeguatamente.

---

<sup>248</sup> Cfr. ivi, pp. 476-480 (*Trattato teologico-politico*, 3).

<sup>249</sup> Cfr. B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 438 (*Trattato teologico-politico*, 1). Come chiarito da Lorenzo Vinciguerra, la differenza tra il profeta e il filosofo sta nel fatto che quest'ultimo non chiede di essere creduto, perché si rivolge di principio a coloro che possono accedere alla sua stessa comprensione (cfr. L. VINCIGUERRA, *Spinoza et le signe*, cit., p. 268). Spinoza è quindi «le témoin d'une idée, qui, parce qu'elle est vraie, doit être commune» (ivi, p. 286).

<sup>250</sup> Il riferimento è alle riflessioni husserliane sull'origine della geometria dalle prassi misurative esposte nella terza appendice alla *Krisis* (cfr. E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, a cura di E. Filippini, il Saggiatore, Milano 1961, pp. 380-405). Tali riflessioni, pur sviluppate in un contesto completamente differente, presentano alcune interessanti consonanze con Spinoza, non fosse altro che per la condivisione di alcuni interrogativi fondamentali. Anche Husserl, muovendo dalla geometria, s'impegna a dimostrare la possibilità di una conoscenza apodittica, ovvero di una scienza che sia "aeterna veritas" (cfr. ivi, p. 404). Essa è fondata in una struttura invariabile e a priori accessibile a noi come ai "primi geometri" e che corrisponde alla compagine essenziale del mondo circostante: che si diano cose, che esse abbiano corporeità, alcune qualità ecc. (cfr. ivi, p. 402). La funzione di queste strutture non è del tutto dissimile da quella che Spinoza assegna alle nozioni comuni, che riguardano le proprietà generali dei corpi, conosciute necessariamente in modo adeguato (cfr. B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 873 – *De mente*, prop. 38, cor.).

<sup>251</sup> B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 1025 (*De servitute*, prop. 59).



Sappiamo già che causazione adeguata e causazione inadeguata sono, in un certo senso, la stessa cosa. Ma in cosa differiscono? In cosa la causazione che si esprime nell'azione del filosofo differisce da quella che si esprime nell'azione dell'ubriaco? Recita la dimostrazione: «Se l'uomo affetto da gioia fosse condotto (*duceretur*) a tanta perfezione da concepire adeguatamente sé e le sue azioni, sarebbe atto, anzi più atto alle stesse azioni alle quali è ora determinato da affetti che sono passioni»<sup>252</sup>. Notiamo anzitutto che il verbo utilizzato per parlare dell'uomo perfetto è lo stesso che Spinoza aveva riferito in precedenza al volgo-gregge: *ducere*, forma passiva. Anche il verbo *determinari* nella proposizione è usato al passivo entrambe le volte. Che cosa significa poi essere "più atti alle stesse azioni"? Esso equivale grossomodo a "fare di più quel che si fa", il che è abbastanza criptico, per non dire assurdo. Certamente il paradosso si risolve in parte perché la perfezione non è graduabile; ma allora la ragione è inutile, perché l'ubriaco è perfetto quanto il filosofo? Consideriamo anche lo scolio:

Questo si spiega più chiaramente con un esempio. L'azione di picchiare, considerata dal punto di vista fisico e ponendo attenzione solo al fatto che un uomo alza il braccio, chiude la mano e muove in avanti con forza tutto il braccio, è una virtù che si concepisce mediante la struttura (*fabrica*) del corpo umano. Se dunque l'uomo, mosso da ira o da odio, è determinato a chiudere la mano o a muovere il braccio, [...] questo accade perché una sola e medesima azione può essere congiunta a qualsivoglia immagine delle cose. Perciò possiamo essere determinati a una sola e medesima azione sia dalle immagini delle cose che concepiamo confusamente sia dalle immagini delle cose che concepiamo chiaramente e distintamente<sup>253</sup>.

Salta agli occhi che l'esempio scelto da Spinoza per illustrare la potenza della ragione è piuttosto di basso profilo: tirare un pugno. In sostanza: la ragione non si esprime nel sottrarsi alla rissa, ma nel picchiare con cognizione. Se lo facciamo mossi dall'odio (ossia congiuntamente all'immagine dell'altro come "nemico") siamo inadeguati, ma se lo facciamo per amore – ad esempio per insegnare una preziosa lezione al nostro prossimo –, allora agiamo come causa adeguata. Ma sul fatto *che* la rissa accada, la ragione non sembra aver molto da dire: essa è un evento necessario<sup>254</sup>.

#### DETERMINATI ALLA VERITÀ

Particolarmente interessante è anche il fatto che in questo passo Spinoza colleghi esplicitamente immaginazione e ragione: quest'ultima consiste nel concepire chiaramente le immagini. La domanda diventa allora: che differenza c'è tra l'immaginazione razionale e quella confusa? Altrimenti detto: perché l'*Etica* e non la Bibbia? In questa domanda risiede l'essenza stessa della filosofia, quella domanda sulla propria verità senza la quale essa non sarebbe altro che

---

<sup>252</sup> Ivi, p. 1026 (*De servitute, prop. 59, dem.*).

<sup>253</sup> Ivi, p. 1027 (*De servitute, prop. 59, schol.*).

<sup>254</sup> Si tenga presente un altro esempio fornito da Spinoza: «Così un giudice, che condanna a morte un reo per amore della salute pubblica, e non per odio o per ira, è guidato soltanto dalla ragione» (ivi, p. 1031 – *De servitute, prop. 63, schol.*).

teologia<sup>255</sup>. Un tentativo di comprensione sembra dover passare attraverso un approfondimento delle dinamiche dell'immaginazione, dalle quali segue la distinzione.

Riflettendo su di esse, abbiamo detto che un'idea non è adeguata di per sé, ma in relazione ad una determinato contesto causale: un'idea è chiara e distinta all'interno di un concreto intreccio di pratiche e non in relazione ad altre. Il grado di adeguazione corrisponde dunque all'interprete: l'idea del "Dio sole" è adeguata per un antico egizio, non lo è per Copernico. Ma l'interprete non è un individuo, bensì una catena interpretativa; in essa "parla", per così dire, l'umanità egizia piuttosto che l'umanità copernicana.

Il fatto che un individuo sia determinato ad una concezione chiara e distinta delle immagini non dipende pertanto, in larga misura, da lui. Essa rimanda piuttosto al disporsi delle immagini stesse, al loro legarsi in una catena che connota l'interprete come "egizio", "copernicano", oppure come "filosofo". Ma nessun individuo, in quanto plurale, è "votato" a una sola catena, né una sola catena s'incarna in tutti gli individui: per questo non a tutti giova leggere testi di filosofia, come afferma il *Trattato-teologico politico*. Più in generale, la differenza tra immaginazione razionale e immaginazione confusa dipende dalla catena immaginativa stessa: una mente copernicana è determinata alla verità del sistema eliocentrico, una mente filosofica a quella della filosofia. Ma il modo del nostro incontro con la verità è per noi l'oggetto di una conoscenza parziale, i cui effetti non ci appartengono:

Non possiamo avere della durata delle cose (2P31) se non una conoscenza del tutto inadeguata, e determiniamo i tempi di esistenza delle cose con la sola immaginazione (2P44S), la quale non è affetta in modo uguale dall'immagine di una cosa presente e da quella di una cosa futura. Da ciò deriva che la conoscenza vera del bene e del male, che abbiamo, non è se non astratta o universale, e che il giudizio che formuliamo sull'ordine delle cose e sul nesso delle cause, per poter determinare che cosa sia attualmente buono o cattivo, è più immaginario che reale<sup>256</sup>.

Cerchiamo di riassumere e chiarire ancora una volta quest'oscillazione tra immaginazione e adeguazione a partire da un esempio che Spinoza utilizza in altro contesto: una tegola cade dal tetto, uccidendo un passante. Gli ignoranti, come sappiamo, possono cogliere nella disgrazia un segno della volontà divina o della predestinazione<sup>257</sup>. Possiamo però ipotizzare che il passante fosse un eccellente filosofo e scienziato, lontano da tali superstizioni. Attraverso la minuziosa indagine delle leggi della natura e delle proprietà generali dei corpi, egli aveva raggiunto la conoscenza vera del fatto che le tegole sono un bene se stanno sul tetto, un male se cadono in testa. Egli avrebbe potuto ritirarsi sulla montagna, lontano da tetti pericolosi, ma sappiamo che la ragione richiede di vivere in città, dove è più facile trovare cibo per sfamarsi, in accordo ai bisogni del corpo. Il filosofo/scienziato esce dunque razionalmente di casa per andare al mercato; l'esito del suo agire razionale è nondimeno, come sappiamo, infausto. Il *De libertate*, che s'impegna a trattare della

---

<sup>255</sup> Cfr. *supra* II, 2.

<sup>256</sup> B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 1029-1030 (*De servitute, prop. 62, schol.*).

<sup>257</sup> Cfr. *ivi*, p. 830 (*De Deo, app.*).

«potenza della ragione» e di «quanto il sapiente sia preferibile all'ignorante», deve dunque farlo entro limiti precisi<sup>258</sup>.

---

<sup>258</sup> Cfr. *ivi*, p. 1051 (*De libertate, praef.*). In merito al passaggio tra le ultime due parti dell'*Etica*, Charles Ramond avverte giustamente che Spinoza, malgrado le apparenze, non tratta di una liberazione che fa seguito ad una schiavitù (C. RAMOND, *Spinoza et la pensée moderne: constitutions de l'Objectivité*, L'Harmattan, Paris 1998, p. 209)

## 5. ETICA V: L'INDEFINITUDINE ESISTENZIALE

Il tema della morte, centrale nell'esempio ora discusso, rimanda in Spinoza al registro della durata. In esso la differenza tra il sapiente e l'ignorante non è indipendente dal consenso delle cause esterne: la catena interpretativa che incarniamo determina un certo grado di adeguazione conoscitiva, ad esempio quello di un uomo copernicano e non di un antico egizio, di un copernicano razionale e non di uno superstizioso, ecc. Quando il consenso delle cause esterne cessa inevitabilmente di sostenerci nella conoscenza, ad esempio nella forma di una tegola ostile, la differenza di adeguazione viene meno: *sub specie durationis*, il sapiente e l'ignorante sono parte della natura e quindi necessariamente inadeguati.

Equiparare il sapiente e l'ignorante in quanto mortali corrisponde però a una comprensione inadeguata della durata, perché la considera separatamente dall'eternità. Tale modo di pensare è teleologico, in quanto definisce la durata sulla base della sua fine: esso è *meditatio mortis*. Ma la durata non è finita, bensì indefinita, in quanto espressione determinata dell'eternità. La sua comprensione adeguata è dunque una *meditatio vitae*, in cui la vita non è intesa come non-ancora-morte, ma come *causa sui*.

Passare dal registro della durata a quello dell'eternità non è semplice: gli ausili immaginativi (in sostanza le parole) fanno infatti molta più fatica ad adeguarsi a quest'ultimo. A volte si ha addirittura l'impressione che la quinta parte dell'*Etica*, con le sue immagini "grandiose" (*potentia rationis, amor dei intellectualis, libertas, beatitudo, sub specie aeternitatis, cognitio intuitiva*, ecc.), rischi di avvicinarsi troppo ad un registro escatologico<sup>259</sup>. Particolarmente "pericolosa" è la seconda sezione, dedicata a «ciò che compete alla durata della mente senza relazione al corpo»<sup>260</sup>. La formula "*sine relatione*", in una filosofia in cui la relazione è principio universale, impone senza dubbio di procedere con cautela<sup>261</sup>.

### L'ETERNITÀ DELLE MENTI E DEI CORPI

Spinoza comincia col proporre un'immagine "grossolana" di tale durata, per poi raffinarla: «*La mente umana non può distruggersi del tutto con la distruzione del corpo; ma di essa rimane qualcosa che è eterno*»<sup>262</sup>. L'immagine è grossolana per due motivi, che seguono l'uno dall'altro: 1) la prima parte sembra attribuire alla mente un qualche tipo di privilegio rispetto al corpo; 2) il verbo *remanere* sembra misurare l'eternità in base al tempo, come se *prima* ci fosse la durata corporea della mente e *poi* la sua

<sup>259</sup> Sulle peculiarità linguistiche del *De libertate* (ad esempio la sola metafora di tutta l'*Etica*) cfr. A. SUHAMY, *Comment parler de l'éternité? Les joies de la Ve partie de l'Éthique*, in «Les études philosophiques», n. 2, 1997, pp. 201-221.

<sup>260</sup> B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 1070 (*De libertate, prop. 20, schol.*).

<sup>261</sup> Sulla funzione della collocazione di questa "formula enigmatica" in un punto di transizione cfr. P. MACHEREY, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La cinquième partie: le voles de la libération*, PUF, Paris 1994, pp. 114-116.

<sup>262</sup> B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 1071 (*De libertate, prop. 23*).

eternità incorporea. Anche questa seconda perplessità deriva dunque dall'apparente rottura dell'identità cosale mente-corpo discussa al punto primo.

Spinoza risponde in effetti prevalentemente alla seconda obiezione, forse ritenendola più urgente per la sua connessione con le diffuse credenze sui destini ultraterreni dell'anima. La risposta alla prima resta invece prevalentemente implicita, anche se già la dimostrazione fa tornare in gioco quel corpo dal quale la mente dovrebbe essere irrelata: l'*aliquid* che "rimane" è l'idea dell'essenza del corpo sotto l'aspetto dell'eternità<sup>263</sup>. Notiamo a margine come Spinoza faccia oscillare il nostro immaginario: nell'arco di pochi passaggi associa infatti la durata (ossia la deperibilità) alla mente eterna e l'eternità al corpo deperibile (ossia durevole). Lo scolio aiuta a mettere un po' d'ordine:

Questa idea che esprime l'essenza del corpo sotto l'aspetto dell'eternità è un modo determinato di pensare, che appartiene all'essenza della mente e che è necessariamente eterno. Tuttavia non può avvenire che ci ricordiamo di essere esistiti prima del corpo, poiché non è possibile che nel corpo se ne dia alcuna traccia, né l'eternità si può definire mediante il tempo né può avere alcuna relazione col tempo. Ma nondimeno sentiamo e sperimentiamo di essere eterni<sup>264</sup>.

Queste considerazioni cominciano a ricomporre l'apparente "frattura" tra eternità e durata e, mediatamente, quella tra corpo e mente. Appare in ogni caso chiaro che la doppia equazione "corpo = durata" e "mente = eternità" è insufficiente: Spinoza ha già detto espressamente, aprendo la seconda sezione del *De libertate*, che essa tratta della durata della mente; sente ora invece il bisogno di specificare che l'idea del corpo sotto l'aspetto dell'eternità è eterna, facendo intendere che la "prima" eternità si riferisca al corpo e non alla mente.

Ma allora in che senso la mente è "senza relazione" al corpo? Se entrambi sono eterni, non sono necessariamente eternamente correlati? Dobbiamo, in effetti, correggerci: Spinoza non dice che l'idea eterna è in relazione al corpo eterno, ma che è in relazione all'essenza eterna del corpo. Ma l'essenza non è altro che la causalità della cosa singola, che può essere concepita secondo l'attributo del pensiero e dell'estensione. *Ergo*: l'idea eterna esprime l'essenza eterna del corpo eterno. Il genitivo va però inteso, per così dire, a rovescio: non è l'essenza che appartiene al corpo, ma il corpo che esprime l'essenza. La causa singola si estende nel corpo e s'intellige nell'idea. La mente è quindi "senza relazione" con il corpo (nello stesso senso in cui non può determinare un corpo al movimento) nell'identità essenziale (causale), con il corpo.

Siamo quindi in grado di ricostruire l'equilibrio di mente e corpo apparentemente negato dalla proposizione 23. La distruzione a cui essa fa riferimento si dice in due sensi: come distruzione assoluta della mente e del corpo, ossia dell'essenza, nell'eternità (distruzione impossibile) e come distruzione sia della mente sia del corpo come esistenza individuale. La morte della mente è chiaramente espressa dal riferimento alla memoria nello scolio, basti in proposito ricordare nuovamente l'esempio del poeta spagnolo, morto perché smemorato.

---

<sup>263</sup> Cfr. *Ibid.* (*De libertate*, prop. 23, dem.).

<sup>264</sup> Ivi, pp. 1071-1072 (*De libertate*, prop. 23, schol.).

L'immortalità della mente (dell'anima) non è che una comprensione inadeguata della sua eternità: «Se consideriamo l'opinione comune degli uomini, vedremo che essi sono certamente consapevoli dell'eternità della loro mente; ma la confondono con la durata e l'attribuiscono all'immaginazione o alla memoria, che credono rimanga (*remanere*) dopo la morte»<sup>265</sup>. Il verbo *remanere* è quindi, come anticipato, troppo grossolano. L'eternità non "rimane" dopo la durata, bensì si esprime in essa. L'eternità non è altro che l'esistenza, l'evidenza prima percepita da tutti, seppur in modo inadeguato<sup>266</sup>. Tale percezione non è che il terzo genere di conoscenza, che come abbiamo già chiarito non è nulla di straordinario:

Sebbene siamo certi che la mente è eterna in quanto concepisce le cose sotto l'aspetto dell'eternità, noi, tuttavia, per spiegare più facilmente e comprendere meglio le cose che vogliamo mostrare, la considereremo come se cominciasse adesso a esistere e come se cominciasse adesso a conoscere le cose sotto l'aspetto dell'eternità, come abbiamo fatto finora<sup>267</sup>.

La mente è già da sempre nel terzo genere di conoscenza, che non è altro che la potenza stessa del pensiero, la capacità di pensare della mente<sup>268</sup>. Tale capacità non è propria dell'individuo, ma del pensiero stesso: è il modo infinito di un attributo della sostanza. L'individuo è eterno in quanto esiste, non perché la sua esistenza duri per sempre, ma perché esprime l'esistenza stessa: l'individuo è eterno finché dura, per così dire<sup>269</sup>.

Quando Pietro muore, dell'idea che costituisce l'essenza della sua mente non "resta" che l'idea che ne ha Paolo<sup>270</sup>. Correlativamente, del suo corpo non resta che il cadavere, con le sue infinite potenzialità fisico-chimiche. Spinoza non indugia però nella consolazione che ci sopravviveranno i nostri effetti: tale immaginazione, sulla quale riflettevano già Platone e Aristotele, pensa ancora inadeguatamente secondo una temporalità lineare<sup>271</sup>. L'idea di Pietro "resta", infatti, anche nell'ipotesi di un mondo senza uomini. In tal caso, essa sarebbe percepita in modo estremamente inadeguato: non ci sarebbero altro che molecole sparse del corpo e della mente di Pietro. Esse

<sup>265</sup> B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 1078 (*De libertate, prop. 34, schol.*).

<sup>266</sup> Sulla "normalità" dell'esperienza dell'eternità cfr. L. VINCIGUERRA, *Spinoza et le signe*, cit., p. 83.

<sup>267</sup> B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 1076 (*De libertate, prop. 31, schol.*).

<sup>268</sup> «Ce qu'il faut donc bien comprendre, c'est que la béatitude et l'amour intellectuel de Dieu ne sont pas quelque chose qui nous arrive: en réalité, nous sommes éternellement béatitude et amour intellectuel de Dieu, de même que nous sommes éternellement la connaissance du 3<sup>e</sup> genre que Dieu a éternellement de notre essence» (A. MATHERON, *L'amour intellectuel de Dieu, partie éternelle de l'amor erga Deum*, in «Les études philosophiques», n. 2, 1997, pp. 231-248, p. 248). Pierre-François Moreau propone invece una lettura più restrittiva del terzo genere di conoscenza, che non coinciderebbe con l'esperienza dell'eternità (cfr. P.-F. MOREAU, *Spinoza: L'expérience et l'éternité*, cit., p. 291). L'elitarismo che Moreau critica nelle interpretazioni "mistiche" dell'eternità sembra però in tal modo giustificarsi sul piano conoscitivo.

<sup>269</sup> «L'éternité ne permet ni de supprimer la mort ni de la vaincre, car elle n'est ni une survie post-mortem ni une résurrection. Nous sommes éternels et nous mourons» (C. JAQUET, *Le mal de mort chez Spinoza et pourquoi il n'y faut point songer*, in C. JAQUET, P. SEVERAC, A. SUHAMY (a cura di), *Fortitude et servitude: lectures de l'Éthique IV de Spinoza*, cit., p. 153).

<sup>270</sup> Cfr. B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 859 (*De mente, prop. 17, schol.*).

<sup>271</sup> «Per il mortale, la generazione è cosa eterna e immortale» (PLAT. *Symp.*, 206e); «La più naturale operazione dei viventi [...] è di produrre un altro simile a sé [...] onde partecipino, per quanto possono, dell'eterno e del divino» (ARIST. *De an.* II 4, 415a-b).

continuerebbero, comunque, a produrre effetti: anche la “mera materia” porta infatti con sé, per così dire, la possibilità del pensiero ed è ipotizzabile che da essa, prima o poi, scaturisca una nuova “specie pensante” atta a molte cose e che possa “ricostruire” un’idea più adeguata di Pietro a partire dalle sue impercettibili tracce<sup>272</sup>. Volgendo questa fantasia avveniristica al passato, non è tra l’altro difficile vedere come il darwinismo non trovi alcuna difficoltà a collocarsi nel sistema spinoziano, che ne garantisce “a priori” la possibilità.

Per comprendere l’eternità di Pietro non è del resto indispensabile ricorrere ad un’ipotetica specie futura: il semplice fatto che si dia un essere pensante (l’uomo)<sup>273</sup>, quantunque ipotizzato come non esistente in una qualche durata, passata o futura, mostra che il pensiero è un attributo della sostanza e, quindi, non è esclusivo dell’uomo stesso. Certamente, non abbiamo che una conoscenza molto confusa di ciò che sia il pensiero di un animale e ancor più di una pietra, perché non possiamo formarcene delle immagini. Non possiamo ricorrere, in particolare alle parole, a partire dalle quali possiamo immaginarci il pensiero come un discorso “interiore”, come fanno Platone e Kant<sup>274</sup>. Nondimeno, comprendere il pensiero come attributo, anche senza conoscerne adeguatamente tutti i modi, consente di comprendere in che senso l’idea che costituisce l’essenza della mente di Pietro sia eterna.

#### L’ESSENZA INDIVIDUALE

S’impone, a questo punto, un’ultima chiarificazione terminologica. Spinoza rivolge infatti la comune comprensione delle nozioni di essenza ed esistenza, che sembravano tutelate da un assioma del *De Deo*: «L’essenza di tutto ciò che si può concepire non esistente non implica l’esistenza»<sup>275</sup>. Ciò significa a prima vista: Dio esiste necessariamente, le cose singole no, perché sono concepibili come non esistenti. Il principio è ribadito sul piano antropologico nel *De mente*: «L’essenza dell’uomo non implica necessaria esistenza; cioè, secondo l’ordine della natura, può avvenire tanto che questo o quell’uomo esistano, quanto che non esistano»<sup>276</sup>. L’uomo muore, come ogni cosa della natura: oggi esiste, domani no – “secondo l’ordine del tempo”, diceva già Anassimandro<sup>277</sup>.

Gli assiomi esprimono conoscenze evidenti, sono parte del terzo genere di conoscenza e sono, in questo senso, perfettamente adeguati. Tuttavia il loro grado di adeguazione relativa dipende dalla loro applicazione, ossia dalla funzione che svolgono nella concatenazione immaginativa delle dimostrazioni. In altri termini, lo stesso assioma applicato nella filosofia di Spinoza assume un significato differente da quello che ha, ad esempio, nella scolastica. L’ipotetica applicazione scolastica coglie la verità dell’assioma, ma in modo inadeguato, ad esempio leggendo in esso la

<sup>272</sup> Le tracce possono attraversare le trasformazioni dei corpi (cfr. L. VINCIGUERRA, *Spinoza et le signe*, cit., p. 159).

<sup>273</sup> “*Homo cogitat*” è un assioma della seconda parte (cfr. B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 836 – *De mente*, ax. 2).

<sup>274</sup> Cfr. PLAT., *Theaet.*, 189e-190a e I. KANT, *Antropologia pragmatica*, a cura di G. Vidari, Laterza, Roma-Bari 1994, §39.

<sup>275</sup> B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 788 (*De Deo*, ax. 7).

<sup>276</sup> Ivi, p. 836 (*De mente*, ax. 1).

<sup>277</sup> Cfr. H. DIELS, W. KRANZ, *I Presocratici*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2006, p. 196 (DK 12 B1).

differenza ontologica tra creatore e creatura. La valenza critica della filosofia di Spinoza, sulla quale abbiamo più volte richiamato l'attenzione, sta nel portare l'assioma ad un grado di adeguazione più alto:

L'eternità è l'essenza stessa di Dio in quanto questa implica l'esistenza necessaria (1Def8). Concepire dunque le cose sotto l'aspetto dell'eternità significa concepirle in quanto, mediante l'essenza di Dio, vengono concepite come enti reali, ossia in quanto, mediante l'essenza di Dio, implicano l'esistenza<sup>278</sup>.

L'assioma resta valido, ma non c'è nulla che si possa concepire come non esistente, a meno di concepirlo inadeguatamente secondo l'ordine della natura, del tempo, delle cause transitive. Viceversa, tutte le essenze implicano l'esistenza. Dire che l'essenza è individuale non significa affollare l'iperuranio, togliendo l'idea di uomo per metterci quelle di Pietro e di Paolo; significa invece riportare l'essenza nell'immanenza, perché essa non è che l'"istantanea" potenza causale di un individuo. L'eternità dell'essenza è nell'esistenza individuale, non al di là di essa: esprimere un'essenza, esistere e causare sono la stessa cosa.

Il fatto che l'essenza corrisponda alla potenza causale della cosa singola, consente di capire perché Spinoza, in una sezione dedicata alla potenza della mente considerata "senza relazione" al corpo, affermi: «*Chi ha un corpo atto a moltissime cose ha una mente la cui massima parte è eterna*»<sup>279</sup>. L'essenza di una cosa è dunque la sua attitudine corporea e mentale e l'etica non è altro che la conoscenza di tale attitudine e il suo esercizio. L'etica è, in questo senso, la vita stessa e non una disciplina filosofica.

#### LA DETERMINAZIONE ETERNA

Tutti i corpi e tutte le menti esprimono un determinato grado di eternità ed è per questo che quest'ultima è "familiare" a tutti: «Poiché i corpi umani sono atti a moltissime cose, non v'è dubbio che possano essere di natura tale da essere riferiti a menti che abbiano una grande conoscenza di sé e di Dio, e la cui parte massima o principale sia eterna, sì da temere difficilmente la morte»<sup>280</sup>. Lo scolio prosegue quindi riprendendo un esempio più volte già considerato, quello dell'infanzia:

Si deve osservare che noi viviamo in continuo mutamento e che ci diciamo felici o infelici a seconda che cambiamo in meglio o in peggio. Chi passa (*transiit*) infatti dalla condizione di neonato o di bambino a quella di cadavere, si dice infelice; al contrario, si attribuisce a felicità aver potuto percorrere tutto lo spazio della vita con la mente sana in un corpo sano. In effetti, chi ha un corpo atto a pochissime cose e dipendente massimamente da cause esterne, come un neonato o un bambino, ha una mente che, considerata soltanto in sé, non è quasi (*ferè*) consapevole di sé né di Dio né delle cose [...]. In questa vita, dunque, siamo spinti (*conamur*) soprattutto a far sì che il corpo dell'infanzia si trasformi, per quanto la sua natura consenta e vi sia disposta, in un altro che sia atto a moltissime cose e si riferisca a una mente che sia il più consapevole di sé e di Dio e delle cose, e in modo tale che tutto

<sup>278</sup> B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 1075 (*De libertate*, prop. 30, dem.).

<sup>279</sup> Ivi, p. 1082 (*De libertate*, prop. 39). Per un inquadramento cfr. C. RAMOND, *Un seul accomplissement (Hypothèses sur Éthique V39)*, in «Philosophique», n. 1, 1998, pp. 161-183.

<sup>280</sup> B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 1082 (*De libertate*, prop. 39, schol.).



ciò che si riferisce alla sua memoria o immaginazione sia difficilmente di qualche importanza rispetto all'intelletto<sup>281</sup>.

Da sottolineare è anzitutto l'uso dell'avverbio "ferè", che colloca nel registro della gradazione: anche i bambini hanno un'idea confusa di quel che c'è. Colpisce poi l'esempio di felicità presentato da Spinoza: sotto un certo profilo essa corrisponde al semplice passaggio all'età adulta. Un'esperienza comune, dunque, non l'irraggiungibile ideale di un'esistenza pensata come dolore: la felicità non è un fine, bensì la percezione della propria attitudine. L'ultima proposizione dell'*Etica* chiarisce che la beatitudine non è un "premio", mandando in soffitta un discreto numero di religioni e di morali<sup>282</sup>. È inoltre interessante notare come l'aumento dell'attitudine individuale che segna il transito nella maturità sembri da attribuire in larga misura alle cause esterne: considerato in sé, il bambino può pochissimo, ma nella relazione con il suo ambiente (ad esempio tramite l'alimentazione e l'educazione) può gradualmente sempre di più.

La chiusura dello scolio riprende invece la questione del rapporto intelletto-immaginazione, associandola a quella del rapporto eternità-durata, tramite il riferimento alla memoria. In nessuno dei due rapporti (cui si potrebbe aggiungere quello infinito-finito), un termine esclude l'altro. L'intellezione pura non è infatti che il corrispettivo dell'immortalità personale, ossia una comprensione inadeguata della necessità del pensiero. L'adeguazione mentale non è indeterminazione (pensiero assoluto), ma comprensione della relazione che la conoscenza parziale (l'immaginazione) intrattiene con l'eternità del pensiero tutto:

Queste sono le cose che avevo stabilito di mostrare intorno alla mente, considerata senza relazione all'esistenza del corpo. Da queste e, insieme, dalla P21 della Prima parte e da altre cose è evidente che la nostra mente, in quanto intende, è un modo eterno di pensare determinato da un altro modo eterno di pensare, e questo a sua volta da un altro e così all'infinito, in modo da costituire, tutti insieme (*omnes simul*), l'intelletto eterno e infinito di Dio<sup>283</sup>.

La mente può essere considerata senza relazione all'esistenza del corpo, ma non senza relazione all'immaginazione, ossia alla sua propria esistenza determinata nell'universo ideale. Tale esistenza appare come finita e temporale se concepita inadeguatamente, ma è in realtà parte dell'eternità del modo infinito del pensiero. Quest'ultimo è chiamato in causa dal rinvio alla proposizione 21 del *De Deo*, che riguarda però tutti gli attributi.

È quindi possibile ricostruire l'altro lato dello scolio, che Spinoza lascia implicito e che riguarda ciò che compete alla durata del corpo senza relazione all'esistenza della mente: *è evidente, infatti, che il nostro corpo, in quanto si muove, è un modo eterno di estendersi determinato da un altro modo eterno ecc., in modo da costituire, tutti insieme, il moto eterno e infinito di Dio*. Tale concezione dell'estensione è adeguata alle necessità della scienza moderna perché dissolve del tutto la domanda relativa all'inizio

---

<sup>281</sup> *Ibid.*

<sup>282</sup> Cfr. *ivi*, p. 1085 (*De libertate, prop. 42*). È interessante ricordare in proposito il rovesciamento nietzschiano di *Mt 19, 16*: «"Che cosa devo fare per essere beato?" – Non lo so, ma ti dico: sii beato e poi fa' quel che ti piace» (F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1882-1884*, cit., §5[1]).

<sup>283</sup> Cfr. B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 1084 (*De libertate, prop. 40, schol.*).

del movimento: l'antinomia kantiana è ri-solta, nel senso che non è neppure formulabile<sup>284</sup>. Se consideriamo poi la relazione essenziale della mente e del corpo, potremmo sintetizzare la dinamica della determinazione universale *sub specie aeternitatis* in questi termini: *ogni cosa singolare, in quanto causa, è un'attitudine particolare eterna determinata da un'altra attitudine particolare eterna, e questa a sua volta da un'altra e così all'infinito, in modo da costituire, tutte insieme, Dio sive causa sui*.

#### INTERPRETI DI VERITÀ

La comprensione della determinazione *sub specie aeternitatis* è la "verità ultima" dello spinozismo, così come essa appare sulla base del percorso svolto. Essa resta, nondimeno, un'immagine della verità, che acquista il proprio significato in relazione a tale percorso e ancor prima in relazione ad un'attitudine filosofica, ovvero ad un interprete filosoficamente atteggiato. La verità *norma sui* segue invece i propri percorsi, che conformano ed eccedono le vicende dei suoi interpreti. Così accade che questi ultimi siano *tutti*, a loro modo, in commercio con la verità: vera è la filosofia, vera è la scienza, vera è la *pietas*. Ad esempio, ciò che la scienza nella sua prassi pensa adeguatamente come caso, la filosofia pensa adeguatamente come necessità. Bisogna avere inoltre l'onestà di aggiungere: anche l'interpretazione della natura come provvidenza divina è, a suo modo, adeguata<sup>285</sup>.

Le interpretazioni non sono però tutte vere allo stesso modo. L'"ordine della natura" (la serie temporale delle cause transitive) va benissimo per la fisica sperimentale; se esso è immaginato unitamente ad una causa creatrice può essere utile per la pietà popolare; in entrambe le forme esso è certamente insufficiente per un'etica filosofica. Quando un'interpretazione travalica i limiti della prassi causale cui essa corrisponde e cerca di porsi come verità assoluta, essa muta in superstizione<sup>286</sup>. Spinoza si occupa prevalentemente della superstizione teologica e morale, ma istituisce la possibilità di comprendere anche la superstizione scientifica, un fenomeno che cresce nei secoli a lui successivi cristallizzandosi in ciò che abbiamo chiamato determinismo ingenuo<sup>287</sup>. La libertà difesa dal *Trattato teologico-politico* non è dunque tanto quella religiosa, quanto la libertà d'interpretare e, più precisamente, la libertà delle molteplici interpretazioni della verità<sup>288</sup>.

Possiamo ora comprendere perché nelle battute finali *l'Etica* non passi direttamente dall'eternità alla beatitudine, ma prenda una piccola deviazione attraverso la proposizione 41: «*Anche*

---

<sup>284</sup> Sia concesso richiamare a questo proposito una felice immagine di Wittgenstein: «Il conflitto si risolve pressappoco come la tensione di una molla in un congegno che viene fuso (o dissolto in acido nitrico). In questa soluzione non esistono più tensioni» (L. WITTGENSTEIN, *Pensieri diversi*, a cura di M. Ranchetti, Adelphi, Milano 1980, p. 32).

<sup>285</sup> Significativo a questo proposito è l'aneddoto secondo il quale Spinoza avrebbe rassicurato la propria padrona di casa sul fatto che la sua religione fosse buona e che la pietà le avrebbe garantito la salvezza, purché ella conducesse una vita pacifica e tranquilla (cfr. J.M. LUCAS, J. COLERUS, *Le vite di Spinoza*, a cura di R. Bordoli, Quodlibet, Macerata 1994, pp. 76-77).

<sup>286</sup> La stessa *fides* si definisce pragmaticamente: è l'agire pio che ne costituisce l'essenza, non la credenza in una dottrina (cfr. L. VINCIGUERRA, *Spinoza et le signe*, cit., p. 233).

<sup>287</sup> Husserl indica tale superstizione con il nome di "naturalismo", diagnosticando in essa la causa della crisi delle scienze (cfr. E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, cit., p. 358).

<sup>288</sup> Cfr. B. SPINOZA, *Opere*, cit., pp. 724-735 (*Trattato teologico-politico*, 20).

*se non sapessimo che la nostra mente è eterna, attribuiremmo importanza primaria alla pietà e alla religione*<sup>289</sup>. Per *pietas*, chiarisce la dimostrazione, bisogna infatti intendere le “prescrizioni della ragione”<sup>290</sup>. Sulla questione degli interpreti della verità Spinoza ritorna infine nello scolio che chiude l’opera:

Risulta con evidenza quanto valga il sapiente e quanto sia più potente dell’ignorante, che è mosso dal solo impulso. L’ignorante, infatti, non solo è spinto qua e là in molti modi dalle cause esterne e non raggiunge mai un vero acquietamento dell’animo, ma vive quasi inconsapevole di sé, di Dio e delle cose; e appena cessa di patire, cessa anche di esistere (*esse desinit*). Il saggio, invece, considerato come tale (*quatenus ut talis consideratur*), difficilmente è turbato nell’animo; ma, consapevole di sé, di Dio e delle cose per una certa eterna necessità, non cessa mai di esistere, possedendo sempre il vero acquietamento dell’animo<sup>291</sup>.

L’ignorante e il saggio non vanno pensati come due sostanze irrelate, come due “persone” diverse: in sé considerati, non sono che enti di ragione. Il filosofo, lo scienziato e il membro del volgo sono catene interpretative che attraversano tutti gli individui, in gradi differenti<sup>292</sup>. Proprio del sapiente non è il sottrarsi all’azione delle cause esterne, ma la considerazione del modo necessario in cui esse determinano positivamente la sua causalità. *Sub specie aeternitatis* esse non implicano infatti nulla di negativo, ma sono in una relazione eterna con la sua “indefinitudine”. La determinazione non corrisponde, infatti, alla finitezza. Riprendendo un esempio già discusso, possiamo dire che fa parte dell’eterna attitudine del saggio in quanto cosa estesa la capacità di entrare in collisione con un corpo cadente dal tetto. Il saggio non è dunque eterno perché è in grado di evitare la morte, ma perché la tegola che gli cade in testa non è, per così dire, affar suo<sup>293</sup>.

---

<sup>289</sup> Ivi, p. 1084 (*De libertate, prop. 41*).

<sup>290</sup> Cfr. *Ibid.* (*De libertate, prop. 41, dem.*).

<sup>291</sup> Cfr. *ivi*, p. 1086 (*De libertate, prop. 42*).

<sup>292</sup> Deleuze apre il suo secondo libro su Spinoza richiamando la disposizione di Nietzsche nei confronti dell’ascetismo, per mostrare come non vi sia un’*altra* vita per il filosofo (cfr. G. DELEUZE, *Spinoza: filosofia pratica*, cit., p. 11).

<sup>293</sup> La trattazione spinoziana del tema della morte è in parte vicina all’epicureismo, ma ne differisce per la concezione non lineare della temporalità (cfr. G. LLOYD, *Spinoza and the “Ethics”*, Routledge, London 1996, pp. 117-118).

## 6. RIEPILOGO: IL *TRATTATO POLITICO*

### IL DIRITTO CAUSALE

Per riepilogare i temi del nostro confronto con l'*Etica* facciamo ricorso alla sintesi che di essi dà Spinoza stesso all'interno della prima parte del *Trattato politico*, dedicata ai principi della politica e alla genesi dello Stato. La prima nozione ad entrare in gioco è naturalmente la *causa sui* come causa di tutte le cose: l'esistenza necessaria di Dio si esprime immanentemente nella potenza delle cose naturali<sup>294</sup>. L'espressione della *causa sui* nelle cause singole è il diritto naturale: ciò che una cosa può fare è nel suo diritto<sup>295</sup>. Non si dà dunque interruzione tra causa ed effetto, ossia non si dà causa che potrebbe produrre un effetto ma se ne astiene perché esso non rientrerebbe nel suo diritto: «Il diritto e l'ordinamento della natura (*Jus, et institutum naturae*) [...] niente proibisce se non ciò che nessuno desidera e nessuno può fare»<sup>296</sup>.

La "proibizione" della causazione non è in potere nemmeno di una cosa supposta assolutamente razionale e Spinoza lo dimostra per assurdo, considerando l'ipotesi che la ragione funga da principio della differenza antropologica (sia cioè il "*proprium*" del genere umano)<sup>297</sup>. Anche se tale ipotesi fosse vera, cosa che l'esperienza nega, non ci sarebbe comunque differenza tra la ragione e un qualsiasi altro appetito:

Poiché ora stiamo trattando della potenza universale o del diritto della natura, non possiamo qui riconoscere alcuna differenza tra i desideri che si ingenerano in noi a partire dalla ragione, e i desideri che traggono origine da altre cause; giacché sia i primi sia i secondi sono effetti della natura, e spiegano la forza naturale con la quale l'uomo è spinto a perseverare nel suo essere. Sapiente o ignaro, l'uomo è infatti una parte della natura (*naturae pars*), e tutto ciò da cui ciascun uomo è determinato ad agire deve essere riferito alla potenza della natura; in quanto, s'intende, essa è definita attraverso la natura di questo o di quell'individuo umano<sup>298</sup>.

Il *conatus* o l'esser causa dell'individuo va riferito alla natura e non al singolo; ciò significa che esso non è a sua disposizione, bensì lo determina. È l'essere *erectus* e *sapiens* che definisce l'*homo*, e quest'ultimo non può fare a meno di stare in piedi né di pensare. L'attitudine individuale è l'insieme delle abilità causali, le quali non appartengono al singolo come suoi strumenti, bensì lo consegnano al suo destino: egli è schiavo della *causa sui*, per così dire. Spinoza riprende in proposito un'immagine paolina: «Siamo in potere di Dio come la creta nelle mani del vasaio, che dalla stessa materia ricava alcuni vasi per un uso nobile, altri vasi per un uso vile»<sup>299</sup>.

<sup>294</sup> Cfr. B. SPINOZA, *Opere*, cit., pp. 1110-1111 (*Trattato politico*, II, 2).

<sup>295</sup> Cfr. *ivi*, p. 1111 (*Trattato politico*, II, 3).

<sup>296</sup> *Ivi*, p. 1114 (*Trattato politico*, II, 8).

<sup>297</sup> Cfr. *ivi*, pp. 1111-1112 (*Trattato politico*, II, 5).

<sup>298</sup> *Ivi*, p. 1112.

<sup>299</sup> *Ivi*, p. 1120 (*Trattato politico*, II, 22). Cfr. *Rm*, 9, 21.

Spinoza sottolinea poi che la mente è un prodotto delle causalità naturali così come lo è il corpo; ad essa non compete dunque alcun privilegio particolare. L'attitudine mentale e l'attitudine corporea esprimono la stessa attitudine causale in due attributi differenti, dal che segue che «non è in nostro potere avere una mente sana più di un corpo sano»<sup>300</sup>. Allo stesso modo della causalità individuale, anche la mente va riferita alla natura: l'uomo non è "padrone della sua mente" (*mentis compos*), né "signore della sua volontà" (*suae voluntatis dominus*), come dimostra la rilettura spinoziana del mito di Adamo, che non avrebbe potuto peccare se fosse stato "in possesso" delle sue facoltà mentali<sup>301</sup>. In sintesi: il *conatus*, la mente e il corpo sono in un certo senso "esterni" all'individuo, o piuttosto esprimono Dio in quanto causa, pensiero ed estensione all'"interno" dell'individuo. Il principio della determinazione universale sancisce dunque la relazione di ogni parte con la natura tutta.

#### L'INDIVIDUO COMUNE

Un corollario fondamentale della relazione universale è che non esistono individui isolati, pensati inadeguatamente come sostanze. In ambito politico, ciò implica l'insensatezza delle nozioni di "stato di natura" e "contratto sociale". Per quanto riguarda il primo, Spinoza scrive: «Quando dunque è definito dalla potenza di un singolo ed è proprio di un solo individuo, il diritto naturale è inesistente e frutto di sola e irrealistica opinione, giacché non vi è alcuna certezza di conservarlo»<sup>302</sup>. Il diritto naturale corrisponde all'attitudine causale; un individuo semplice non può nulla, quindi non ha alcun diritto o, più semplicemente, non esiste. Il diritto naturale non è infatti altro che l'affermazione dell'esistenza della cosa in quanto causa.

Anche la nozione di contratto, che presuppone gli individui semplici, diventa perciò inutile: «Gli uomini potrebbero difficilmente conservare la loro vita e coltivare la loro mente, se non si prestassero aiuto reciproco (*mutuo auxilio*). [...] E se gli Scolastici [...] vorranno dire che l'uomo è un animale sociale, non avrò nulla da obiettare»<sup>303</sup>. Il contrattualismo comprende la genesi dello Stato inadeguatamente in termini transitivi e cade perciò in una sorta di antinomia del consenso (ogni contratto rimanda infatti ad un contratto precedente che ne sancisca la validità, ecc.)<sup>304</sup>. Il riferimento alla mente aggiunge alla critica politica anche quella alle concezioni "personali" della filosofia: quanto

---

<sup>300</sup> B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 1112 (*Trattato politico*, II, 6).

<sup>301</sup> Cfr. *ivi*, p. 1113.

<sup>302</sup> *Ivi*, pp. 1116-1117 (*Trattato politico*, II, 15).

<sup>303</sup> *Ivi*, p. 1117.

<sup>304</sup> Toni Negri ha sottolineato l'importanza della scomparsa della teoria del contratto, vista come un "residuo" giusnaturalistico estrinseco, nel passaggio dal *Trattato teologico-politico* al *Trattato politico* (cfr. A. NEGRI, *Spinoza*, cit., pp. 149-160, "L'orizzonte della guerra"). Sul tema cfr. anche A. MATHERON, *Le problème de l'évolution de Spinoza du "Traité théologico-politique" au "Traité politique"*, in E. CURLEY, P.F. MOREAU (a cura di), *Spinoza: Issues and Directions*, cit. [trad. it. di F. Del Lucchese, *Il problema dell'evoluzione di Spinoza dal "Trattato teologico-politico" al "Trattato politico"* in *Scritti su Spinoza*, cit.].

più un individuo è isolato, tanto meno pensa. In questo passo, dunque, Spinoza non solo preferisce Aristotele ad Hobbes, ma anche Socrate a Cartesio<sup>305</sup>.

Le cose singole per Spinoza sono costituite da più individui che concorrono allo stesso effetto. Lo Stato è perciò una cosa singola, con relativi *conatus*, corpo e idea: «Dove gli uomini hanno leggi comuni (*jura communia*) e sono tutti guidati come da una sola mente (*una veluti mente*), è certo [...] che ciascuno di loro ha tanto meno diritto, quanto più gli altri, presi nel loro complesso, sono più potenti di lui. In altri termini, ciascuno di loro non ha nessun diritto in natura, se non quello che gli concede il diritto comune»<sup>306</sup>. Come la potenza dei singoli è da riferire alla natura e in sé non è nulla, così il loro diritto è da riferire alla comunità e non esiste al di là di essa.

Il fatto che uno Stato sia un individuo, non significa che esso sia il fine degli individui che lo compongono: se i diritti di natura dei singoli divergono, l'associazione si dissolve<sup>307</sup>. Spinoza identifica in tale dissoluzione la stessa doppia dinamica propria del *conatus* individuale. Da un lato, la conformazione statale tende alla propria conservazione per diritto di natura e non può compiere azioni tali da annullare il timore e il rispetto dei sudditi, provocandone la rivolta. Ciò «per la stessa e sola ragione per la quale l'uomo, nello stato di natura, [...] è tenuto a non uccidersi»<sup>308</sup>. Dall'altro lato, la dissoluzione dello Stato ha nondimeno radici interne: «Una società civile corre più spesso dei pericoli a causa dei cittadini che dei nemici. Giacché i buoni sono rari»<sup>309</sup>. La natura composta degli individui spiega dunque l'apparente impossibilità della morte anche in ambito politico. Essa non è un annullamento dell'infinita potenza divina, ma il transito di essa in una nuova determinazione:

Gli uomini, dunque, desiderano per natura la condizione civile, né può accadere giammai che giungano a cancellarla del tutto. Non accade dunque mai [...] che, per le discordie e le sedizioni che la agitano di frequente, i cittadini dissolvano una società civile. Accade invece che facciano mutare la sua forma<sup>310</sup>.

Come si vede, l'impossibilità dello stato di natura corrisponde all'impossibilità dell'indeterminazione ontologica: la potenza costituente non può non esprimere un potere sovrano<sup>311</sup>. Ogni Stato è modificato "esternamente" dalla relazione con l'universo civile tutto, ossia con gli altri poteri sovrani; Spinoza dedica quindi alcune osservazioni al diritto internazionale, che

---

<sup>305</sup> Platone riporta più volte come Socrate avesse di rado lasciato Atene. La ragione di ciò è chiarita dal *Fedro*: «Io sono appassionato a imparare: ma la campagna e gli alberi non sono disposti ad insegnarmi alcunché, mentre imparo dagli uomini in città» (PLAT. *Phaedr.*, 230d).

<sup>306</sup> B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 1117 (*Trattato politico*, II, 16). Cfr. anche ivi, p. 1121 (*Trattato politico*, III, 2). Sulla questione si è sviluppato un vivace dibattito interpretativo, per una ricostruzione del quale cfr. A. MATHERON, *L'État selon Spinoza est-il un individu au sens de Spinoza?*, in M. CZELINSKI, T. KISSER, R. SCHNEPF, M. SENN, J. STENZEL, (a cura di), *Transformation der Metaphysik in die Moderne: Zur Gegenwärtigkeit der theoretischen und praktischen Philosophie Spinozas*, cit. [trad. it. di ], *Lo Stato, secondo Spinoza, è un individuo in senso spinoziano?*, in *Scritti su Spinoza*, cit.].

<sup>307</sup> Cfr. ivi p. 1121-1122 (*Trattato politico*, III, 3).

<sup>308</sup> Ivi, p. 1133 (*Trattato politico*, IV, 5).

<sup>309</sup> Ivi, p. 1139 (*Trattato politico*, VI, 6).

<sup>310</sup> Ivi, pp. 1137-1138 (*Trattato politico*, VI, 2).

<sup>311</sup> Sul tema della costituzione cfr. T. GIL, *Lebendige Maßverhältnisse: Baruch de Spinozas Konstitutionstheorie des Sozialen*, in E. BALIBAR, H. SEIDEL, M. WALTHER (a cura di), *Freiheit und Notwendigkeit: Ethische und politische Aspekte bei Spinoza und in der Geschichte des (Anti-)Spinozismus*, cit.

ricalcano la sua concezione del diritto privato<sup>312</sup>. Come sappiamo, la verità e la ragione non hanno per Spinoza poteri particolari, ma producono effetti secondo l'ordine della natura. Sul piano giuridico, ciò significa che il principio "*pacta sunt servanda*" non ha valore in sé, ma solo finché i contraenti (siano essi singoli o comunità) hanno ragione di attenervisi<sup>313</sup>. Se uno Stato ha stipulato un trattato di pace con un altro Stato di pari potenza, tale trattato è nullo nel caso in cui l'equilibrio venga meno: in tal caso, lo Stato più forte ha il diritto di muovere guerra al più debole. Ciò significa, nel linguaggio di Spinoza, che lo farà necessariamente: la potenza dello Stato si esprime immediatamente nella guerra<sup>314</sup>.

All'"interno", invece, alla modificazione statale corrisponde una comunione affettiva: «La moltitudine si accorda naturalmente e vuole esser condotta come da una sola mente, non per la guida della ragione, bensì a partire da qualche affetto comune, ossia [...] per una speranza o un timore di tutti, o per un desiderio di vendicare qualche torto fatto a tutti»<sup>315</sup>. L'imitazione affettiva costituisce dunque la coesione della cittadinanza. I cittadini giudicano inoltre conformemente del bene e del male, che sono cose qualunque designate come tali dai poteri sovrani<sup>316</sup>. La *Civitas* nel suo complesso è dunque un interprete, e chi non prende parte all'interpretazione (alla *pietas*) collettiva le è estraneo: «Ma coloro che non temono e non sperano nulla [...] permangono nel loro pieno diritto (*sui juris*). Sono dunque [...] nemici dello Stato (*imperii hostes*), che per diritto è lecito costringere»<sup>317</sup>. Si ricordi l'esempio dell'*Etica*: per paura o per amore, il giudice condanna necessariamente a morte il "nemico pubblico".

La capacità immaginativa, affettiva e cioè causale costituisce l'essenza della *Civitas* e segna il limite del potere sovrano. Spinoza presenta in proposito alcuni esempi particolarmente chiari per illustrare il concetto di *aptitudo*:

Se diciamo che qualcuno può fare quello che vuole di una cosa che è in suo possesso (*sui juris*), questo potere è definito non dalla sola capacità di chi agisce (*agentis potentia*), bensì anche dalla conformazione di chi patisce (*patientis aptitudine*). Se dico, ad esempio, che posso fare per diritto ciò che voglio di questo tavolo, non intendo certo dire che ho il diritto di far sì che questo tavolo mangi l'erba. Analogamente, se pure diciamo che gli uomini non godono del loro diritto, ma sono soggetti al diritto della società civile (*non sui, sed Civitatis juris esse*), ciò non significa che hanno cessato di essere uomini per acquisire un'altra natura, e che quindi la società abbia il diritto di far sì che gli uomini volino oppure, cosa altrettanto impossibile, che riguardino con tutti gli onori cose che provocano il riso o la nausea<sup>318</sup>.

---

<sup>312</sup> Cfr. B. SPINOZA, *Opere*, cit., pp. 1127-1130 (*Trattato politico*, III, 11-17).

<sup>313</sup> «Le vrai problème n'est pas tant que les hommes pourraient ne plus obéir, mais qu'au moment où chacun s'engage, chacun ment. Pour Spinoza, ce n'est pas une exception, c'est une règle. Chacun, quand il passe le pacte, est bien décidé à ne pas y obéir. Chacun est bien décidé à en tirer tous les avantages et à en laisser tous les désavantages à autrui» (P.-F. MOREAU, *Spinoza: état et religion*, ENS, Lyon 2005, p. 46).

<sup>314</sup> Cfr. B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 1128-1129 (*Trattato politico*, III, 14).

<sup>315</sup> Ivi, p. 1137 (*Trattato politico*, VI, 1).

<sup>316</sup> Cfr. ivi, p. 1130 (*Trattato politico*, IV, 1).

<sup>317</sup> Ivi, p. 1125 (*Trattato politico*, III, 8).

<sup>318</sup> Ivi, p. 1132 (*Trattato politico*, IV, 4).

L'attitudine è sia corporea sia mentale: come il corpo non può volare, così la mente non può non immaginare. La definizione negativa dell'attitudine è però astratta, perché essa esprime un grado di causalità. Ad esempio, considerando che l'affetto è simultaneamente corporeo e mentale: indignarsi, immaginare la regina che banchetta e forzare i cancelli di Versailles sono la stessa cosa, ossia lo stesso gesto causale, dagli effetti evidentemente innumerabili. Spinoza descrive poi i limiti di ciò che la società è atta a tollerare:

È infatti impossibile che chi tiene le redini dello Stato possa correre per le piazze ebbro o nudo, in compagnia di meretrici, fare l'istrione in scena, violare apertamente o disprezzare le leggi che lui stesso ha promulgato, e nello stesso tempo conservare il rispetto a lui dovuto. È come pretendere di essere e di non essere nello stesso tempo. Trucidare i sudditi, rapinarli, rapire fanciulle e cose simili trasformano il timore in indignazione. Mutano quindi la condizione civile in uno stato di ostilità<sup>319</sup>.

Se diamo uno sguardo ai *tabloid* odierni, la visione di Spinoza appare certamente ottimista. Nondimeno, in quanto vera, la sua filosofia dev'essere in grado di comprendere ogni stato di cose possibile: l'utilità politica del pudore, ma anche quella della spudoratezza. Cominciamo col notare che la lista dei divieti presentata da Spinoza non ha valore prescrittivo, bensì esemplificativo: il successo politico di un comportamento non dipende infatti dal comportamento stesso, ma dalla sua interpretazione. Già Machiavelli notava che ciò che importa è la percezione della pietà, invitando il principe all'ipocrisia<sup>320</sup>. Anche l'impudenza può quindi avere un'utilità politica se percepita all'interno di una catena interpretativa in cui essa ha associazioni positive. Presentandosi come "uomo del popolo" e portavoce dei suoi peggiori (ma non per questo meno necessari) istinti razzisti, maschilisti, disonesti, lascivi, ecc., l'odierno "principe" porta l'immaginario sociale a consentire con le sue turpitudini, garantendosi il consenso politico. C.D.D.<sup>321</sup>

#### LA PACE TOTALE

Veniamo, infine, alla questione della libertà. Sul piano politico, così come su quello etico-conoscitivo, Spinoza, pur avendo una visione realistica della volubilità della *multitudo*, rifiuta di adottare un atteggiamento elitario. Egli critica espressamente «coloro che restringono alla sola plebe i vizi che sono in tutti gli uomini», perché «la natura rende tutti uguali: tutti insuperbiscono per il comando e fanno spavento se non hanno paura, e dappertutto la verità viene di solito calpestata da spiriti adirati o servili»<sup>322</sup>. Nondimeno, come sappiamo, tutte le cose sono, a loro modo, nella verità, nell'eternità e nella libertà; in breve: in Dio. Sul piano politico a tali nozioni corrisponde la pace, che

<sup>319</sup> B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 1132-1133 (*Trattato politico*, IV, 4).

<sup>320</sup> Cfr. N. MACHIAVELLI, *Il principe*, a cura di P. Melograni, Rizzoli, Milano 1991, XVIII.

<sup>321</sup> Così si esprime Spinoza sui nobili: «La loro arroganza si riveste di fasto, lusso, regali; sanno dare armonia a tutti i loro vizi, sembrano sapere quando sono insipienti, appaiono eleganti quando sono turpi. Così, vizi che da soli si direbbero, in realtà, tanto son grandi, vergognosi e turpi, agli inesperti e agli ignari appaiono onestà e decoro» (B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 1166 – *Trattato politico*, VII, 2).

<sup>322</sup> Ivi, pp. 1166-1167 (*Trattato politico*, VII, 27).



per Spinoza è il «fine della condizione civile»<sup>323</sup>. “Fine” significa, naturalmente, “causa”: ogni condizione civile esprime necessariamente un determinato grado di pacificazione. “Pace” si dice, infatti, in tre sensi: 1) inadeguatamente, come “assenza di guerra”<sup>324</sup>; 2) adeguatamente, come democrazia; 3) necessariamente come unione causale dei cittadini<sup>325</sup>.

Pensati isolatamente i tre significati sono, anche in questo caso, astratti. Ad esempio, non esiste adeguazione assoluta: la stessa forma di governo può essere più o meno adeguata a seconda delle abitudini di una moltitudine concreta<sup>326</sup>. Anche il primo significato è una figura-limite della *Civitas*: «In modo più pertinente si può chiamare deserto (*solitudo*), non società civile, quella società la cui pace dipende dall'inerzia dei sudditi, condotti al modo di un gregge (*veluti pecora ducuntur*), affinché imparino solo a servire»<sup>327</sup>. Spinoza riprende dunque il lessico del *De servitute* e anche in questo contesto il suo utilizzo è ambiguo. Dapprima troviamo delineata una netta opposizione uomo-animale:

Quando dunque diciamo che è ottimo quello Stato in cui gli uomini trascorrono la loro vita in concordia, per vita io intendo la vita dell'uomo, la quale è definita non tanto dalla circolazione del sangue e da altre cose comuni a tutti gli animali, quanto soprattutto dalla ragione, la vera virtù e vita della mente<sup>328</sup>.

Spinoza conferma dunque che la vita non coincide con la sopravvivenza, bensì con la causazione adeguata. La ragione non segna però una differenza specifica e da ciò consegue la relativa non-vita di buona parte del genere umano (gli ignoranti – in particolare donne, servitori, bambini, ecc.). Spinoza corregge però l'opposizione iniziale gregge-ragione, concedendo a tutti, come nell'*Etica*, una possibilità di “salvezza”:

È necessario che uno Stato sia istituito in modo che tutti, tanto quelli che comandano, quanto quelli che sono comandati, facciano comunque, che lo vogliano o no, ciò che è nell'interesse del bene di tutti (*communis salutis*). In altri termini, è necessario che uno Stato sia istituito in modo che tutti, spontaneamente oppure costretti dalla forza o dalla necessità, <possano> vivere secondo il precetto della ragione<sup>329</sup>.

Più o meno liberamente e adeguatamente, ogni singolo partecipa della pace comune, la relazione alla quale ne definisce l'esistenza. La necessitazione alla *Civitas* esprime infatti sul piano politico ciò che la determinazione universale esprime su quello ontologico. La ragione, nella sua eterna verità, si riferisce dunque alla collettività e non ai singoli, che in essa sono iscritti indipendentemente dal loro volere. Il piano politico conferma, infine, l'intima collaborazione che

---

<sup>323</sup> Ivi, p. 1135 (*Trattato politico*, V, 2).

<sup>324</sup> Cfr. ivi, p. 1136 (*Trattato politico*, V, 4).

<sup>325</sup> Cfr. ivi, p. 1139 (*Trattato politico*, VI, 4). Sulla polisemia del termine “pace” cfr. A. BILLECOQ, *Spinoza: Questions politiques. Quatre études sur l'actualité du Traité politique*, cit., parte terza.

<sup>326</sup> Cfr. B. SPINOZA, p. 1166 (*Trattato politico*, VII, 26). Sulla paradossalità del concetto di “moltitudine libera” cfr. F. ZOURABICHVILI, *L'énigme de la “multitude libre”*, in C. JAQUET, P. SÉVÉRAC, A. SUHAMY (a cura di), *La multitude libre: nouvelles lectures du “Traité politique”*, cit.

<sup>327</sup> B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 1136 (*Trattato politico*, V, 4).

<sup>328</sup> *Ibid.* (*Trattato politico*, V, 5).

<sup>329</sup> Ivi, p. 1138 (*Trattato politico*, VI, 3).

sussiste tra un determinismo e un realismo filosoficamente bene educati, i quali consentono una comprensione più adeguata delle vicissitudini umane, rispetto a quella fornita dall'immagine di una pluralità di soggetti che agiscono liberamente in base alle proprie scelte<sup>330</sup>.

---

<sup>330</sup> «Lo spinozismo critica il paradigma antropologico che va di pari passo con quello teologico. Mette in dubbio quello che sembra ancora oggi a molti ovvio: il modello di un uomo libero di intendere e di volere, proprio perché dotato di una libera facoltà che ha sede nell'anima, in virtù della quale può autodeterminarsi, scegliere, diventare quel soggetto morale e giuridico di cui peraltro trova conferma nelle istituzioni erette a sua tutela» (L. VINCIGUERRA, *La semiotica di Spinoza*, cit., p. 156). La filosofia di Spinoza appare in tal modo in grado corrispondere alle necessità delle moderne "scienze sociali", evitando le illusioni dell'"individualismo metodologico" (cfr. su questo tema Y. CITTON, F. LORDON, *Un devenir spinoziste des sciences sociales?*, in ID. (a cura di), *Spinoza et le sciences sociales: De la puissance de la multitude à l'économie des affects*, Amsterdam, Paris 2008).

PARTE IV

“UN SANO CONCETTO DI CAUSA ED  
EFFETTO”: SCIENZA E RAPPRESENTAZIONE  
IN NIETZSCHE

## 1. LA SCIENZA COME PROBLEMA: *DELLE PRIME E ULTIME COSE*

Nietzsche manifesta sin dagli studi giovanili un profondo interesse per le discipline scientifiche e per il significato della scienza, la riflessione sul quale resta uno stimolo fondamentale di riflessione lungo tutto il suo percorso teorico<sup>1</sup>. Il “problema della scienza”, secondo quanto afferma il “Tentativo di autocritica”, è messo a fuoco in *La nascita della tragedia*, seppur riconosciuto sul “terreno dell’arte”<sup>2</sup>. È forse la verità scientifica una “difesa” (una menzogna) di fronte alla verità della vita? Alla verità (o perlomeno al dubbio) sul valore dell’esistenza?<sup>3</sup> Anche la seconda delle *Considerazioni inattuali* riflette sul nodo scienza-vita, considerando il caso della storia, intesa come “pura scienza”<sup>4</sup>. Può la storiografia essere addirittura dannosa? Cosa significa l’«*esigenza (Forderung) che la storia sia scienza*»?<sup>5</sup> Nietzsche stesso, nel corso della propria attività di filologo, e in particolare durante la stesura del lavoro sulla silloge teognidea, aveva sperimentato con disagio i limiti del rigore scientifico, ove posto di fronte all’interrogativo dell’esistenza<sup>6</sup>. È però soprattutto a partire da *Umano, troppo umano*, che Nietzsche si confronta metodicamente con i molteplici aspetti della questione, interrogandosi sulla verità della “verità” scientifica. La domanda, secondo la formulazione adottata a partire dallo *Zarathustra*, suona: cos’è la “volontà di verità (*Wille zur Wahrheit*)”?

### IMPARARE DALLE SCIENZE

L’apertura di *Umano, troppo umano*, com’è noto, è ricca di riferimenti alla conoscenza scientifica, che svolgono una funzione programmatica: Nietzsche evoca (nella prima edizione) Voltaire e Cartesio e apre il testo con la parola “chimica”<sup>7</sup>. In gioco non c’è solo l’allontanamento da Wagner, ma un più profondo bisogno di comprendere “utilità e danno” di quella volontà di conoscere che

<sup>1</sup> Numerosi sono ad oggi i contributi apparsi sul tema: cfr. in particolare B.E. BABICH, *Nietzsche’s Philosophy of Science: Reflecting Science on the Ground of Art and Life*, State University of New York Press, Albany 1994 [trad. it. di F. Vimercati, *Nietzsche e la scienza: arte, vita, conoscenza*, Cortina, Milano 1996]; G. MOORE, T.H. BROBJER (a cura di), *Nietzsche and Science*, Ashgate, Aldershot 2004; C. GENTILI, C. NIELSEN (a cura di), *Der Tod Gottes und die Wissenschaft: zur Wissenschaftskritik Nietzsches*, De Gruyter, Berlin-New York 2010; H. HEIT, G. ABEL, M. BRUSOTTI (a cura di), *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie: Hintergründe, Wirkungen und Aktualität*, De Gruyter, Berlin-Boston 2012. Può considerarsi oramai superato il paradigma – all’interno del quale si muove ad esempio Deleuze – basato sulla duplice convinzione che Nietzsche si occupasse di scienza solo in modo approssimativo e, comunque, in un’ottica polemica (cfr. G. DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 67).

<sup>2</sup> Cfr. F. NIETZSCHE, *La nascita della tragedia*, cit., *Tentativo di autocritica*, §2. Sull’opportunità di assumere il “problema della scienza” quale filo conduttore per orientarsi nel pensiero di Nietzsche cfr. H. HEIT, „*Ein Problem mit Hörnern*” – *Nietzsche als Wissenschaftsphilosoph*, in H. HEIT, G. ABEL, M. BRUSOTTI (a cura di), *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie: Hintergründe, Wirkungen und Aktualität*, cit.

<sup>3</sup> Cfr. F. NIETZSCHE, *La nascita della tragedia*, cit., *Tentativo di autocritica*, §1.

<sup>4</sup> Cfr. F. NIETZSCHE, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, in KGW [trad. it. di S. Giametta, *Sull’utilità e il danno della storia per la vita*, in OFN], §1.

<sup>5</sup> Ivi, §4. Sul tema dell’“*Historie*” cfr. M. HEIDEGGER, *Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemässer Betrachtung*, Klostermann, Frankfurt a.M. 2003.

<sup>6</sup> Su questa insoddisfazione nei confronti del lavoro filologico, che emerge nell’epistolario, mi permetto di rinviare a M. SCANDELLA, *Il giovane Nietzsche e la concezione aristocratica del lavoro nel mondo greco*, in «CQIA Rivista», n. 2, 2011.

<sup>7</sup> Cfr. F. NIETZSCHE, *Umano, troppo umano*, cit., §1, *Chimica delle idee e dei sentimenti*.

per il filosofo è necessità essenziale. Da un lato, dunque, il primo aforisma afferma che non è possibile elaborare un metodo filosofico isolato dalla storia e dalle scienze naturali; dall'altro lato l'interesse di Nietzsche non è un semplice elogio dell'oggettività scientifica. L'approccio filosofico-scientifico è infatti dapprima rivolto verso i concetti e i sentimenti morali, estetici e religiosi, ma, come emerge negli aforismi successivi, è applicabile anche alla scienza. Nietzsche preannuncia già che la verità nasce dall'errore, più precisamente dalla combinazione "molecolare" di errori che non sono più avvertiti come tali in quanto hanno acquisito una struttura stabile<sup>8</sup>. La scienza funziona dunque come stimolo per una riforma del metodo filosofico (grossomodo è questo il tema dei primi dieci aforismi), ma è al contempo posta in questione da esso (in particolare a partire dall'aforisma 11)<sup>9</sup>.

Il secondo aforisma esemplifica dunque il primo aspetto:

Tutti i filosofi hanno il comune difetto di partire dall'uomo attuale e di credere di giungere allo scopo attraverso un'analisi dello stesso. Inavvertitamente "l'Uomo" si configura alla loro mente come una *aeterna veritas*, come un'entità fissa in ogni vortice, come una misura certa delle cose. Ma tutto ciò che il filosofo enuncia sull'uomo, non è in fondo altro che una testimonianza sull'uomo di un periodo *molto limitato*. La mancanza di senso storico è il difetto ereditario (*Erbfehler*) di tutti i filosofi; molti addirittura prendono di punto in bianco la più recente configurazione dell'uomo, quale essa si è venuta delineando sotto la pressione di determinate religioni, anzi di determinati avvenimenti politici, come la forma fissa dalla quale si debba partire. Non vogliono capire che l'uomo è divenuto e che anche la facoltà di conoscere è divenuta; mentre alcuni di loro si fanno addirittura fabbricare, da questa facoltà di conoscere, l'intero mondo. Ora tutto l'*essenziale* dell'evoluzione umana è avvenuto in tempi remotissimi, assai prima di quei quattromila anni che all'incirca conosciamo e durante i quali l'uomo non può essere gran che cambiato. Ma nell'uomo attuale il filosofo vede "istinti" e suppone che essi appartengano ai fatti immutabili dell'uomo e possano quindi fornire una chiave alla comprensione del mondo in generale: tutta la teologia è basata sul fatto che dell'uomo degli ultimi quattro millenni si parla come di un uomo *eterno*, al quale tendono naturalmente tutte le cose del mondo. Ma tutto è divenuto; non ci sono *fatti eterni*: così come non ci sono verità assolute. Per conseguenza il *filosofare storico* è da ora in poi necessario, e con esso la virtù della modestia<sup>10</sup>.

A cadere sul campo di fronte alla rivoluzione darwiniana – tacitamente richiamata – è anzitutto l'idea di uomo. Non più centro designato del mondo, esso appare invece come il prodotto di determinate vicissitudini politiche e religiose. A sollecitare la "riforma" della filosofia in senso "antiumanistico" è in realtà già la rivoluzione copernicana, che appare come "precondizione" di quella darwiniana: «Da Copernico in poi l'uomo rotola (*rollt*) dal centro verso una *x*»<sup>11</sup>. Non sembra perciò scorretto accostare l'interpretazione dell'uomo proposta da Nietzsche in questo aforisma a quella dei grandi interpreti filosofici del copernicanesimo: Giordano Bruno e Spinoza. Entrambi s'impegnano a sviluppare una concezione del mondo che sia in grado di corrispondere alle necessità della prassi scientifica, riformando teologia e antropologia in senso naturalistico. In proposito è significativo che Nietzsche, nonostante tratti dell'uomo, utilizzi il termine "teologia", lasciando

<sup>8</sup> Cfr. *Ibid.* Sull'interesse di Nietzsche per la "scienza delle trasformazioni" cfr. D. LARGE, *Nietzsche's Conceptual Chemistry*, in G. MOORE, T.H. BROBJER (a cura di), *Nietzsche and Science*, cit.

<sup>9</sup> Carlo Gentili parla di un «uso critico di una scienza criticamente riconsiderata» (C. GENTILI, *Nietzsche*, cit., p. 157).

<sup>10</sup> F. NIETZSCHE, *Umano, troppo umano*, §2, *Difetto ereditario dei filosofi*.

<sup>11</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1885-1887*, cit., §2[127] (traduzione modificata). L'immagine è ripresa in ID., *Genealogia della morale*, cit., *Che cosa significano gli ideali ascetici?*, §25.

intendere la correlatività delle idee di Uomo e di Dio, entrambe poste in crisi dalla scienza: «Dio e uomo (il punto di vista (*Standpunkt*) PRIMA DI Copernico)»<sup>12</sup>.

In un altro aforisma che discute l'utilità della scienza per la filosofia, Nietzsche chiarisce meglio la relazione tra scienze naturali e scienze storiche:

La metafisica interpreta il libro della natura per così dire *pneumaticamente*, come una volta la Chiesa e i suoi dottori facevano con la Bibbia. Ci vuole moltissima intelligenza per applicare alla natura la stessa specie di severa esegesi (*Erklärungskunst*), quale oggi i filologi hanno creato per tutti i libri: con l'intenzione di comprendere semplicemente ciò che il testo vuol dire, non già di scovare o addirittura presupporre un *doppio* senso. Ma, come appunto a proposito dei libri la cattiva esegetica è tutt'altro che completamente vinta, e anche nella migliore società colta ci si imbatte ancora continuamente in residui (*Ueberreste*) di interpretazione allegorica e mistica: così avviene anche a proposito della natura – e anzi molto peggio ancora<sup>13</sup>.

Nietzsche riprende dunque la metafora galileiana dei due libri per mostrare la comunanza di metodo tra filologia e scienze naturali. Ciò che la filosofia può apprendere dal lavoro scientifico è un principio economico: il filosofo, il filologo e il fisico devono astenersi dall'apportare "aggiunte" non necessarie al "testo" che spiegano. Il finale dell'aforisma solleva invece la questione dell'efficacia della scienza, lasciando intendere una certa "resistenza" delle interpretazioni teologiche. Tale questione è temporaneamente lasciata cadere dall'aforisma che "chiude" la prima sezione, dedicata all'utilità della scienza per la filosofia:

Non appena la religione, l'arte e la morale saranno descritte nel loro nascere (*Entstehung*) in modo che sia possibile spiegarle pienamente senza far ricorso, né all'inizio né nel corso del procedimento, all'ipotesi di *interventi metafisici*, cesserà il più forte interesse per il problema puramente teorico della "cosa in sé" e dell'"apparenza". Poiché, comunque stiano le cose, la religione, l'arte e la morale non ci fanno toccare l'"essenza del mondo in sé"; siamo nel campo della rappresentazione, nessuna "intuizione" (*Ahnung*) può portarci oltre. In tutta tranquillità si lascerà alla fisiologia e alla storia dell'evoluzione (*Entwicklungsgeschichte*) degli organismi e dei concetti di chiedersi come la nostra immagine del mondo (*Weltbild*) possa differenziarsi così fortemente dall'essenza del mondo conosciuta razionalmente (*von dem erschlossenen Wesen der Welt*)<sup>14</sup>.

L'aforisma ha un certo sapore progressista e Nietzsche dipinge un futuro in cui la scienza ha disarmato la metafisica. Al filosofo spetta il compito di escludere metodicamente la possibilità di interventi "soprannaturali" anche da quegli ambiti (arte, morale, religione) in cui essi sono ancora tollerati, dopo essere stati espulsi dal mondo fisico grazie alla rivoluzione scientifica. È interessante notare come Nietzsche non sembri fare grande differenza, in proposito, tra teologia tradizionale e filosofia critica: i concetti di "cosa in sé" e "libertà" appaiono affini a di quelli di "miracolo" e "creazione". Lo strumento per la neutralizzazione di tali concetti è nuovamente l'"analisi chimica", che qui appare come una descrizione storico-fisiologica della produzione delle immagini. La

---

<sup>12</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1882-1884*, cit., §24[2]. Per un inquadramento della figura di Copernico negli scritti di Nietzsche cfr. D. LARGE, *Nietzsche and the Figure of Copernicus: "Grande Fantaisie" on Polish Airs*, in «New Readings», n. 2, 1996, pp. 65-87. Sull'elemento "copernicano" della filosofia di Nietzsche cfr. F. KAULBACH, *Kant und Nietzsche im Zeichen der kopernikanischen Wendung: ein Beitrag zum Problem der Modernität*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», n. 41/3, 1987, pp. 349-372.

<sup>13</sup> F. NIETZSCHE, *Umano, troppo umano*, cit., §8, *Interpretazione pneumatica della natura*.

<sup>14</sup> Ivi, §10, *Innocuità della metafisica nell'avvenire*.

radicalizzazione del concetto kantiano di rappresentazione segna però una flessione nel discorso di Nietzsche. Se l'ambito della rappresentazione è tutto ciò che è dato, sfuma la distinzione tra i due sensi di "essenza" richiamati da Nietzsche: anche la scienza, come la metafisica, si riduce a immagine. Essa transita, per così dire, dal metodo all'oggetto<sup>15</sup>.

#### NECESSITÀ DELL'ERRORE

Nell'aforisma 11, la prospettiva che Nietzsche assume non è più quella della scienza, bensì quella del linguaggio:

L'importanza del linguaggio per lo sviluppo della civiltà consiste nel fatto che l'uomo pose mediante il linguaggio un proprio mondo accanto all'altro, un punto che egli ritenne così saldo da potere, facendo leva su di esso, sollevare dai cardini il resto del mondo e rendersene signore. In quanto ha creduto per lunghi periodi di tempo nelle nozioni e nei nomi delle cose come in *aeternae veritates*, l'uomo ha acquistato quell'orgoglio col quale si è innalzato al di sopra dell'animale: egli credeva veramente di avere nel linguaggio la conoscenza del mondo. Il creatore di linguaggio non era così modesto da credere di dare alle cose appunto solo denominazioni; al contrario egli immaginava di esprimere con le parole la più alta sapienza sulle cose; in realtà il linguaggio è il primo gradino nello sforzo verso la scienza. *La fede nella verità trovata* è anche qui ciò da cui sono scaturite le più potenti fonti di energia. Molto più tardi – solo oggi – comincia a balenare agli uomini che essi, con la loro fede nel linguaggio, hanno propagato un mostruoso errore. Fortunatamente è troppo tardi perché ciò possa far tornare indietro lo sviluppo della ragione, che poggia su quella fede. Anche la *logica* poggia su premesse a cui nulla corrisponde nel mondo reale, per esempio sul presupposto della uguaglianza delle cose, dell'identità della stessa cosa in diversi punti del tempo [...]. Così stanno le cose anche per la *matematica*<sup>16</sup>.

Nietzsche rintraccia dunque l'origine delle scienze negli errori del linguaggio e riconduce questi ultimi ad un desiderio di dominio che qualche anno dopo prenderà il nome di volontà di potenza. La verità della scienza non è dunque la verità del mondo in sé, ma la verità che il linguaggio introduce in esso per poi riscoprirla. Paradossalmente, però, il fatto che la verità della scienza derivi dagli errori del linguaggio nulla toglie ad essa in quanto tale: la verità non regredisce e in un certo senso resta vera nella sua falsità, perché veri sono i suoi effetti razionali. Parlando in termini di volontà di potenza: la scienza appare vera non nella sua verità, ma nella sua potenza. Essa non è vera perché oggettiva, ma perché gli errori producono la verità dell'umano, ossia la cultura.

La genesi della cultura è oggetto dei due aforismi successivi<sup>17</sup>. L'aforisma 12 associa nel titolo la cultura al sogno, anche se in effetti tratta quasi solo di quest'ultimo, ipotizzando che in esso rivivano gli stati primitivi dell'umanità<sup>18</sup>. È invece l'aforisma 13 ad approfondire le dinamiche attraverso cui si costituisce la cultura, la cui logica è chiarita in analogia con il sogno. Quest'ultimo è, per Nietzsche, «*la ricerca e la rappresentazione delle cause*» di un'eccitazione: chi sogna avverte l'effetto di

---

<sup>15</sup> Questo passaggio è ben colto e illustrato in P. HELLER, "Von den ersten und letzten Dingen": Studien und Kommentar zu einer Aphorismenreihe von Friedrich Nietzsche, De Gruyter, Berlin-New York 1972, pp. 137-147.

<sup>16</sup> F. NIETZSCHE, *Umano, troppo umano*, cit., §11, *Il linguaggio come presunta scienza*.

<sup>17</sup> Per un loro inquadramento cfr. H. TREIBER, *Zur "Logik des Traumes" bei Nietzsche: Anmerkungen zu den Traum-Aphorismen aus "Menschliches, Allzumenschliches"*, in «Nietzsche-Studien», n. 23, 1994, pp. 1-41.

<sup>18</sup> F. NIETZSCHE, *Umano, troppo umano*, cit., §12, *Sogno e civiltà*.

uno stimolo e immagina una causa qualsiasi per spiegarlo<sup>19</sup>. La logica che dà origine alla cultura è la medesima:

Come l'uomo ancora oggi ragiona in sogno, così l'umanità ragionò *anche nella veglia* per molti millenni: la prima *causa* che si presentava alla mente per spiegare un qualcosa che abbisognava di spiegazione, le bastava ed era ritenuta verità. [...] Nel sogno continua ad agire in noi questa antichissima parte di umanità, poiché essa è la base sulla quale si sviluppò e ancora si sviluppa in ogni uomo la superiore ragione [...]. La presunta causa viene dedotta dall'effetto e rappresentata *secondo* l'effetto: tutto ciò con straordinaria rapidità, in modo che qui, come nel caso di un prestigiatore, può nascere una confusione del giudizio, e una successione (*Nacheinander*) può apparire come una contemporaneità e perfino come una successione invertita. Da questi fatti possiamo rilevare *quanto tardi* si sia sviluppata una maggiore acutezza nel pensiero logico e la rigorosa determinazione (*Strengnehmen*) di causa ed effetto<sup>20</sup>.

Il primo gesto culturale è dunque, per Nietzsche, immaginare la causa: i "giganti" avvertono il tuono e la folgore e fantasticano di Giove pluvio<sup>21</sup>. Da questa primitiva attività rappresentativa prende forma, gradualmente, la ragione, che comprende la relazione di causa ed effetto in modo più adeguato. L'attività della ragione non può però configurarsi come la formulazione di una nozione di causalità semplicemente (oggettivamente) vera, perché l'immaginazione si colloca all'origine stessa della ragione e non può quindi essere cancellata. La comprensione razionale della causalità non sembra inoltre darsi in modo completamente dispiegato:

Il pensiero della *causalità* è lontanissimo da quel primo gradino (*Urstufe*) di logicità: anzi ancora adesso noi pensiamo in fondo che tutti i sentimenti e le azioni siano atti di volontà libera; quando osserva se stesso, l'individuo senziente considera ogni sentimento, ogni mutamento come qualcosa di *isolato*, cioè di incondizionato, di privo di connessione (*Zusammenhangloses*): essi affiorano in noi senza collegamento con un prima o un dopo<sup>22</sup>.

La fantasia sembra dunque essere sempre all'opera negli individui, che tendono a rappresentarsi le cause in modo astratto, cioè irrelato<sup>23</sup>. Tra le righe, Nietzsche sembra suggerire che, quando si tratta della morale, anche i più "illuminati" siano rimasti, in sostanza, dei primitivi. Ma se la ragione, in quanto ancorata all'errore, non può partire da zero, com'è da intendersi il compito della "scienza"?<sup>24</sup> Esso sembra prendere la forma di una comprensione genetica delle immagini:

Il continuo e laborioso processo della scienza [...] finirà col celebrare un giorno il suo più alto trionfo in una *storia della genesi del pensiero* (*Entstehungsgeschichte des Denkens*), il cui risultato potrebbe forse compendiarsi in questa proposizione: ciò che noi ora chiamiamo il mondo, è il risultato di una quantità

---

<sup>19</sup> Ivi, §13, *Logica del sogno*.

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> Il riferimento è alle tesi di Vico sulla "metafisica poetica": cfr. G. VICO, *La scienza nuova*, in ID., *Opere*, a cura di P. Rossi, Rizzoli, Milano 1959, pp. 411-419 ("Della metafisica poetica, che ne dà l'origini della poesia, dell'idolatria, della divinazione e de' sacrifici").

<sup>22</sup> F. NIETZSCHE, *Umano, troppo umano*, cit., §18, *Problemi fondamentali della metafisica*.

<sup>23</sup> Alistair Moles sintetizza la critica nietzschiana della causalità, che vedremo dispiegarsi da *Umano, troppo umano* e *Il crepuscolo degli idoli*, in tre punti fondamentali: 1) ogni connessione causale identificata è in realtà una semplificazione di interazioni più complesse; 2) ogni causa è una reificazione discreta di un processo continuo; 3) non abbiamo esperienza diretta della causalità, che è una sovrainterpretazione degli eventi che esperiamo (cfr. A. MOLES, *Nietzsche's Critique of Causality*, cit., pp. 19-23). Per un'introduzione al tema cfr. anche R.C. WELSHON, *Perspectivist Causality*, in «International Studies in Philosophy», n. 30/3, 1998, pp. 39-48 e T. DOYLE, *The Kantian Background to Nietzsche's Views on Causality*, in «Journal of Nietzsche Studies», n. 43/1, 2012, pp. 44-56.

<sup>24</sup> Il valore della scienza non si giudica sul piano dell'obiettività ma su quello del metodo (cfr. G. VATTIMO, *Introduzione a Nietzsche*, Laterza, Roma-Bari 1985, p. 42).



di errori e di fantasie che sono sorti a poco a poco nell'evoluzione complessiva degli esseri organici, e che sono cresciuti intrecciandosi gli uni alle altre e ci vengono ora trasmessi in eredità come tesoro accumulato in tutto il passato – come tesoro: perché il valore della nostra umanità riposa su di esso. Da questo mondo della rappresentazione la severa scienza può in realtà liberarci solo in piccola misura, – e del resto non è affatto una cosa da augurarsi, – in quanto essa non può essenzialmente infrangere il potere di antichissime abitudini della sensazione; ma essa può gradatamente e progressivamente rischiarare la storia della nascita di quel mondo come rappresentazione: e sollevarci, almeno per qualche momento, al di sopra dell'intero processo<sup>25</sup>.

Il linguaggio di Nietzsche, con i suoi riferimenti alla rappresentazione, alla storia e all'evoluzione degli organismi, è certamente diverso da quello di Spinoza: Kant, Hegel e Darwin hanno nel frattempo trasformato profondamente il lessico filosofico. Nondimeno, nella diversità dei contesti e dei linguaggi, Nietzsche sembra avvertire una necessità teoretica non lontana da quella del filosofo olandese, assegnando alla filosofia "scientifica" il compito di una chiarificazione genetica delle immagini del pensiero. Quest'istanza genetica si esprime anzitutto nella comprensione della necessità di tali immagini: liberarsi di esse non è possibile, né auspicabile. Non è possibile perché esse sono "tutelate" dai meccanismi dell'ereditarietà e dell'abitudine; non è auspicabile perché le immagini esprimono la potenza del pensiero o, come afferma Nietzsche, il suo valore<sup>26</sup>.

Vediamo dunque come la filosofia dell'errore di Nietzsche possa entrare in dialogo con la filosofia della verità di Spinoza: ciò che conta non è infatti la falsità dell'errore, ma il suo valore, ossia la capacità di produrre effetti<sup>27</sup>. Comune a entrambe è il rifiuto di una concezione "progressiva" della ragione: il luogo di esercizio della razionalità filosofica è l'ambito dell'immaginario. Per converso, appare ingenua ogni concezione della filosofia come conquista di un sapere superiore o come passaggio dalle tenebre dell'errore alla luce della verità. La ragione non sta "dopo" le immagini e quando la cultura pretende di andare al di là di esse, al filosofo compete di tornare indietro:

Un grado, certo molto elevato, di cultura (*Bildung*) è raggiunto quando l'uomo si libera dalle idee e dalle paure superstiziose e religiose e per esempio non crede più ai cari angioletti o al peccato originale, e ha disimparato anche a parlare della salvezza delle anime [...] Poi però è necessario un *movimento all'indietro*: egli deve capire la giustificazione storica, come pure quella psicologica, di tali rappresentazioni, deve riconoscere come sia di là venuto il maggior progresso dell'umanità e come, senza un tale movimento all'indietro, ci si priverebbe dei migliori risultati sinora ottenuti dall'umanità<sup>28</sup>.

Nietzsche sviluppa questa riflessione fino ad arrivare a formulare una sorta di filosofia della storia non teleologica. In essa è resa "giustizia" anche alle forme della cultura "reazionarie" – ad esempio la riforma di Lutero o la filosofia "medievale" di Schopenhauer –, perché esse appaiono in grado di rievocare, a fronte di una cultura scientifica ancora incerta, «antiche e possenti forme di contemplazione (*Betrachtungsarten*) del mondo e degli uomini»<sup>29</sup>. In quanto più potenti, esse sono più

---

<sup>25</sup> F. NIETZSCHE, *Umano, troppo umano*, cit., §16, *Fenomeno e cosa in sé*.

<sup>26</sup> Sul tema dell'immaginazione cfr. C. DENAT, *Par-delà l'iconoclasme et l'idolâtrie: sens et usages de la notion d'image dans l'œuvre de Nietzsche*, in «Nietzsche-Studien», n. 35, 2006, pp. 166-194.

<sup>27</sup> Sulla relazione tra valore e potenza cfr. M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, cit., pp. 404-410.

<sup>28</sup> F. NIETZSCHE, *Umano, troppo umano*, cit., §20, *Alcuni gradini all'indietro*.

<sup>29</sup> Ivi, §26, *La reazione come progresso*.

vitali e quindi giustificate: il metro del giudizio non è infatti la verità o la ragione, bensì la vita<sup>30</sup>. Il passaggio è centrale per non fraintendere il senso della filosofia "scientifica" di Nietzsche: «Solo dopo questo grande *successo della giustizia (Erfolge der Gerechtigkeit)*, solo dopo aver corretto in un punto così essenziale la concezione storica che l'epoca dei lumi portò con sé, possiamo portare avanti di nuovo la bandiera dell'Illuminismo»<sup>31</sup>.

La giustizia della scienza non deve dunque, secondo Nietzsche, prediligere gli stati "razionali" dell'umanità. Essa richiede piuttosto di comprendere l'essenziale ingiustizia insita in ogni posizione di valori:

Tutti i giudizi sul valore della vita sono svolti illogicamente e sono pertanto ingiusti. L'impurità del giudizio sta innanzitutto nella maniera in cui il materiale si presenta, cioè molto incompleto (*unvollständig*), poi nella maniera in cui viene da esso formata la somma, e, terzo, nel fatto che ogni singola parte del materiale è a sua volta il risultato di un conoscere non puro, e quest'ultima cosa invero per necessità assoluta. [...] Tutte le valutazioni (*Schätzungen*) sono avventate e devono esserlo. Infine il metro con cui misuriamo il nostro essere non è una grandezza invariabile; noi abbiamo stati d'animo e oscillazioni (*Stimmungen und Schwankungen*), e tuttavia dovremmo conoscere noi stessi come misura fissa per valutare giustamente il rapporto di una qualsiasi cosa con noi. Forse risulterà da tutto ciò che non si dovrebbe affatto giudicare; ma se soltanto si potesse *vivere* senza giudicare, senza nutrire avversioni o inclinazioni! [...] Noi siamo già in partenza esseri illogici e perciò ingiusti e *possiamo conoscere ciò*: è questa una delle più grandi e insolubili disarmonie dell'esistenza<sup>32</sup>.

Quest'aforisma rappresenta una sorta di compendio nietzschiano sul problema della conoscenza inadeguata. La nostra esperienza è sempre parziale ed in ogni incontro determinato il "quadro generale" non ci è mai dato nella sua totalità: non solo non conosciamo le cose, ma nemmeno noi stessi, perché la nostra costituzione "fluttua" costantemente. Nondimeno vivere è valutare, perciò non possiamo non giudicare: il giudizio, infatti, non precede la valutazione (come in Spinoza, non c'è distinzione tra conoscenza e volontà).

#### LE CONSEGUENZE DELLA VERITÀ

L'interrogativo di Nietzsche non riguarda semplicemente la scienza in quanto sistema di verità alternativo alla morale o alla religione: la logica e la matematica fortunatamente non perdono di valore solo perché se ne mostra l'origine dall'errore. Esso riguarda invece l'incorporazione dello stimolo scientifico nel metodo filosofico, ossia ciò che Nietzsche stesso ha realizzato nei primi dieci aforismi. L'aforisma conclusivo esplicita quest'"autocritica":

Ma così la nostra filosofia, non diventa tragedia? La verità, non diventa nemica della vita, nemica del bene? Sembra che una domanda ci salga alle labbra e non voglia tuttavia essere formulata: si *può* rimanere consciamente nella non verità (*Unwahrheit*)? [...]. E' vero che resterebbe ancora un unico

<sup>30</sup> Troppo unilaterale appare il giudizio di Eugen Fink su *Umano, troppo umano*, secondo il quale «Nietzsche conosce il dissidio di vita e scienza, e ora si decide per quest'ultima» (E. FINK, *Nietzsches Philosophie*, Kohlhammer, Stuttgart 1960 [trad. it. di P. Rocco Traverso, *La filosofia di Nietzsche*, Marsilio, Venezia 1973, p. 55]).

<sup>31</sup> Cfr. F. NIETZSCHE, *Umano, troppo umano*, cit., §26. Sul nodo vita-potenza-giustizia cfr. M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, cit., pp. 792-808. Sulla complesso rapporto di Nietzsche con l'illuminismo cfr. C. GENTILI, *A partire da Nietzsche*, Marietti, Genova 1998 e ID., *Nietzsche*, cit., pp. 155-234.

<sup>32</sup> F. NIETZSCHE, *Umano, troppo umano*, cit., §32, *Necessario, l'essere ingiusti*.

modo di pensare, che si porterebbe dietro come risultato personale la disperazione e come risultato teoretico una filosofia della distruzione (*Philosophie der Zerstörung*)? Io credo che la decisione circa l'effetto (*Nachwirkung*) della conoscenza venga data dal *temperamento* di un uomo: potrei immaginare, altrettanto bene che quell'effetto descritto e possibile in singole nature, un altro effetto, grazie al quale nascerebbe una vita molto più semplice, molto più pura da passioni di quel che non sia l'attuale [...]. Da ultimo si vivrebbe fra gli uomini e con sé come nella *natura*, senza lode, rimproveri e infervoramento, pascendosi come di uno spettacolo di molte cose, di cui bisognava finora solo avere paura. [...] Al contrario un uomo, da cui gli abituali vincoli della vita siano caduti in misura tale che egli ormai non viva altro che per conoscere sempre meglio, deve poter rinunciare senza invidia e fastidio a molto, anzi quasi a tutto ciò che ha valore per gli altri uomini; gli deve *bastare*, come lo stato più desiderabile, quel libero, impavido spaziare al di sopra degli uomini, dei costumi, delle leggi e delle originarie valutazioni delle cose. Egli comunica volentieri la gioia di questo stato e forse non *ha* nient'altro da comunicare – e anche qui, invero, si ha una privazione e una rinuncia di più<sup>33</sup>.

Nietzsche pone dunque il dubbio più personale, quello che lo chiama in causa in prima persona: se la vita ha bisogno dell'errore (come affermato dal penultimo aforisma)<sup>34</sup>, che dire dell'uomo della conoscenza? Egli rappresenta, dunque, una forza antivitale? La risposta di Nietzsche non è univoca. In un certo senso, la domanda è troppo astratta, perché l'istinto della verità non è mai "puro": il suo significato muta a seconda del temperamento (Spinoza direbbe dell'*ingenium*) dell'uomo che lo incarna, ossia in base alla relazione che intrattiene con tutti gli altri istinti.

Anche nel caso che l'incorporazione dell'istinto della verità abbia esito positivo, esso non rappresenterebbe comunque una verità assoluta: Nietzsche sottolinea infatti il "costo" con cui ogni valore, per così dire, si fa pagare. Anche se la verità conoscitiva rappresenta la verità (in termini di potenza) di una determinata esistenza, ciò non significa che tale valore sia il migliore per ogni vivente: esso è invece quello necessario ad una determinata specie e non è nemmeno detto che sia il più giovevole per tutti i suoi membri. La questione non è, infatti, personale, ma riguarda il destino della cultura dell'Occidente, in quanto cultura scientifica. Possiamo ora comprendere anche il risvolto "negativo" della rivoluzione copernicana: «Le conseguenze nichilistiche dell'attuale scienza naturale (oltre ai suoi tentativi di rifugiarsi nell'al di là). Dal coltivarla segue infine un autodisgregamento, un rivolgersi contro di sé, un'antiscientificità. Da Copernico in poi l'uomo rotola dal centro verso una x»<sup>35</sup>.

L'attenzione al problema del valore della scienza non implica però, per Nietzsche, la rinuncia a trarre le conseguenze che derivano dall'applicazione di un metodo filosofico "scientifico". Ci avvaliamo di due esempi per illustrare brevemente come esse sono presentate nella seconda parte di *Umano, troppo umano* ("Per la storia dei sentimenti morali"), relativamente alla morale, e nella terza ("La vita religiosa"), relativamente alla religione. Nel primo Nietzsche si rivolge contro la concezione schopenhaueriana della libertà, mostrando che l'*operari* non segue l'*esse*: la credenza nella libertà «riposa sull'errato presupposto (*Voraussetzung*) che l'azione appunto *non* sia dovuta seguire

<sup>33</sup> Ivi, §34, *Per tranquillizzare*.

<sup>34</sup> Cfr. ivi, §33, *Necessario alla vita, l'errore sulla vita*.

<sup>35</sup> Cfr. F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1885-1887*, cit., §2[127].

necessariamente»<sup>36</sup>. Nel secondo, Nietzsche mostra che sullo stesso presupposto erroneo si basa anche la religione, alla quale manca il concetto di causalità naturale: «Nella rappresentazione degli uomini religiosi tutta la natura è una somma di azioni di essere dotati di coscienza e di volontà, un immane complesso di *atti arbitrari*»<sup>37</sup>. Il metodo filosofico implica dunque, per Nietzsche, uno stretto necessitarismo, ovvero l'assenza di iato tra causa ed effetto.

---

<sup>36</sup> F. NIETZSCHE, *Umano, troppo umano*, cit., §39, *La favola della libertà intelligibile*.

<sup>37</sup> Ivi, §111, *Origine del culto religioso*.

## 2. LA CAUSALITÀ IMMAGINARIA DEL COSTUME: *AURORA*

*Umano, troppo umano* definisce molte linee di ricerca che Nietzsche approfondisce nelle opere successive. Non sorprende dunque che il primo aforisma di *Aurora* appaia come una ricapitolazione di tesi già formulate:

Tutte le cose che vivono a lungo, s'impregnano gradualmente di ragione, a tal punto che la loro provenienza (*Abkunft*) dall'irrazionale diventa perciò improbabile. Non risuonano quasi tutte paradossali ed empie (*frevelhaft*), per il sentimento, le storie precise di una genesi (*Entstehung*)? In fondo il buono storico non *contraddice* continuamente?<sup>38</sup>

Nietzsche s'impegna a indagare geneticamente ciò che è ritenuto normalmente ragionevole, esibendone la *puđenda origo*. Ciò richiede anche di farsi carico della paradossalità ed empietà del metodo storico, che appare come un auto-smascheramento della ragione. Vari aforismi disposti all'inizio del libro riflettono su questioni metodologiche e il numero 6 ne affronta una di particolare interesse: «La scienza [...] ci costringe ad abbandonare la credenza in causalità semplici, proprio laddove tutto appare così facilmente comprensibile e noi siamo i giullari dell'apparenza. Le cose "più semplici" son *assai complicate*, – non potremo meravigliarcene mai abbastanza!»<sup>39</sup>. La genesi è un processo complicato: non si tratta dunque di rintracciare *una* causa irrazionale per ogni cosa ragionevole; piuttosto ognuna di esse deriva da una storia molteplice ed è l'effetto di una sinergia di cause. Ciò implica anche che il significato di ogni cosa non è univoco, ma varia a seconda della combinazione causale che in essa si esprime.

### OBEDIENZA E RAGIONE

La combinazione del principio secondo il quale ciò che appare semplice è in realtà complesso, con quello che impone di non incappare nel difetto ereditario dei filosofi, dischiude a Nietzsche un ampio campo di ricerca, costituito da «quegli immensi periodi di tempo dell'"eticità del costume" (*ungeheuren Zeitstrecken der „Sittlichkeit der Sitte“*), i quali precedono la "storia universale" (*Weltgeschichte*), in quanto sono *la reale decisiva storia primaria (Hauptgeschichte) che ha stabilito il carattere dell'umanità*»<sup>40</sup>. La formazione della civiltà procede, secondo Nietzsche, attraverso la sedimentazione dei costumi, ossia attraverso la fissazione di una serie di precetti fondamentali che definiscono la comunità umana. Ma ciò che determina i costumi non è la loro ragionevolezza, bensì la loro prescrittività:

Eticità non è nient'altro (dunque in particolar modo *niente più*) che obbedienza (*Gehorsam*) ai costumi, di qualunque specie essi possano essere. I costumi peraltro sono il modo *tradizionale* di agire e di valutare. In cose dove nessuna tradizione (*Herkommen*) comanda, non esiste eticità; e quanto meno la

<sup>38</sup> F. NIETZSCHE, *Aurora*, cit., §1, *Razionalità postuma*.

<sup>39</sup> Ivi, §6, *Il prestigiatore e il suo opposto*.

<sup>40</sup> Ivi, §18, *La morale della sofferenza volontaria*.

vita è determinata dalla tradizione, tanto più piccola diventa la sfera dell'eticità. [...] Che cos'è la tradizione? Un'autorità superiore, alla quale si presta obbedienza non perché comanda quel che ci è *utile*, ma soltanto perché ce lo *comanda* [...]. – Originariamente rientravano nell'ambito dell'eticità l'intera educazione (*Erziehung*) e cura della salute, il matrimonio, l'arte medica, l'agricoltura, la guerra, il discorrere e il tacere, i rapporti fra gli uomini e con gli dèi: essa pretendeva che si osservassero le prescrizioni (*Vorschriften*), *senza pensare a sé* come individui<sup>41</sup>.

Nella "preistoria" le comunità si basano su di una coesione dovuta all'indiscutibilità di alcune norme essenziali, che i membri sono allevati a rispettare. Esse investono ogni pratica dell'esistenza, conferendo ad esse una sorta di sacralità. Da questa pietà originaria si sviluppano anche gli elementi "anomali", che eventualmente si affermano come riformatori, fondando una nuova tradizione, anch'essa coercitiva. Questo mondo dell'obbligazione primordiale costituisce il nucleo fondamentale di ogni morale, la cui legge fondamentale suona: «qui – si *ubbidisce*»<sup>42</sup>. L'educazione etica non è dunque una componente accidentale dell'umano, ma ne definisce alle radici il modo di vita: ogni critica della morale è perciò necessariamente un'autocritica, perché anche il senso storico scaturisce da un *ethos* precedente. Quest'autocritica investe, in particolare, l'interpretazione causale:

Nella misura in cui aumenta il senso della causalità, decresce l'estensione del regno dell'eticità: ogni volta, infatti, che si è compresa la necessità degli effetti e si è saputo pensarli avulsi da ogni caso fortuito, da ogni seguito occasionale (*post hoc*), si è distrutta una serie innumerevole di *causalità fantastiche*, alle quali fino a quel momento era stato creduto come a fondamenti di costumi<sup>43</sup>.

Ciò che contraddistingue l'approccio scientifico è per Nietzsche una comprensione adeguata della relazione necessaria che intercorre tra causa ed effetto. A tale comprensione appartiene anche l'identificazione "filologica" della relazione, ossia l'attenzione a non attribuire ad una causa effetti che non le sono propri. Quando il senso della causalità non è in opera – ossia, per Nietzsche, nel caso normale – la fantasia procede ad associare cause ed effetti secondo norme proprie, anche se essi non hanno nulla a che fare le une con gli altri: la pioggia e la danza, ad esempio. Un qualsiasi fenomeno può quindi, per accidente, generare un costume:

Quelle disgraziate contingenze che colpiscono una comunità, burrasche improvvise o carestie o epidemie, destano in tutti i membri di essa il sospetto che si siano recate offese al costume [...]. Questa specie di diffidenza e di riflessione abbandona quindi proprio quel cammino dove si approfondiscono le vere cause naturali, fa assurgere a presupposto la causa demoniaca. Ecco una fonte dell'ereditaria assurdità (*Verkehrtheit*) dell'intelletto umano, e l'altra fonte ne sgorga vicino, dal momento che si è riservato, egualmente in via di principio, alle vere *conseguenze* naturali di un'azione un'attenzione molto più esigua di quella riservata alle conseguenze soprannaturali (i cosiddetti castighi e le grazie della divinità). [...] Non s'impara a fuggire le conseguenze reali della sozzura, bensì il supposto disappunto degli dèi perché si è trascurato un bagno. [...] Ci si guasta il senso e il piacere del reale, e solo *in quanto può essere simbolo* si finisce per ritenere il reale ancora carico di valore. [...] Laddove il sentimento di un uomo si *eleva*, è in giuoco, in qualche modo, un mondo immaginario (*eingebildete Welt*). È triste, ma per il momento *tutti i sentimenti superiori* devono essere oggetto di sospetto per l'uomo della scienza, tanto sono mescolati all'illusione e all'assurdità<sup>44</sup>.

---

<sup>41</sup> Ivi, §9, *Concetto dell'eticità dei costumi* (traduzione modificata).

<sup>42</sup> Ivi, *Prefazione*, §3.

<sup>43</sup> Ivi, §10, *Proporzionalità inversa tra senso dell'eticità e senso della causalità*.

<sup>44</sup> Ivi, §33, *Il disprezzo delle cause, delle conseguenze e della realtà*.

L'esempio che Nietzsche sceglie per illustrare la mancanza di metodo che sovrintende alla nascita di un costume è particolarmente significativo, perché la pulizia rituale è, a suo modo, efficace: si potrebbe pensare a credenze e pratiche ben più astruse. La differenza tra la pulizia "fantasiosa" e quella "razionale" è invece estremamente sottile: essa sembra essere al più una differenza di motivi, che per Nietzsche sono sempre incerti. L'esempio sembra quindi svolgere la funzione di mettere in allerta di fronte alla posizione apparentemente oggettivista sostenuta nell'apoforisma: l'attenzione alle vere cause e conseguenze naturali (in questo caso nelle pratiche igieniche) trova la sua origine proprio nel "casuale" successo delle prassi simboliche e non è mai immediatamente oggettiva e razionale. Quest'aspetto è esplicitato in un altro apoforisma:

Nell'attimo in cui finalmente cominciamo ad agire, veniamo abbastanza spesso determinati da un genere di motivi diverso da quello [...] dell'"immagine delle conseguenze". Ecco che allora agisce il giuoco abituale delle nostre forze, oppure la piccola spinta (*Anstoss*) di una persona di cui si ha timore, che onoriamo o amiamo, oppure l'indolenza che preferisce fare quel che è a portata di mano, oppure l'eccitazione (*Erregung*) della fantasia, causata, nell'attimo decisivo, dal minimo evento occasionale: è un qualcosa di fisico ad agire, apparso in modo assolutamente incalcolabile, è l'estro, il balzo di una qualunque passione (*Affectes*) che per caso è proprio sul punto di scattare; insomma, agiscono motivi che in parte non conosciamo affatto, in parte conosciamo assai male e che non possiamo *mai in precedenza* calcolare nel loro rapporto<sup>45</sup>.

Nietzsche pone dunque in dubbio l'esistenza di un ipotetico uomo di scienza che, ricorrendo solo al proprio senso della causalità, agisca razionalmente. Il "disprezzo" per le conseguenze è invece ciò che caratterizza ogni agire: solo una falsa teleologia illude del contrario. Paradossalmente, proprio il "senso della causalità" impone di ammettere che le cause ci sono in larga misura ignote ed è perciò vano pretendere di conoscere il "quadro delle conseguenze" di ciò che facciamo; in un certo senso, non sappiamo quello che facciamo, perché il nostro fare è determinato da cause che eccedono la nostra "ragione", intesa hobbesianamente come calcolo.

Per essere efficace la conoscenza deve invece istituire un costume e ciò pone più di un dubbio sul fatto che la ragione possa essere considerata una facoltà individuale: non si tratta tanto di giudicare liberamente secondo il proprio intelletto, quanto di obbedire ai dettami della "morale" scientifica<sup>46</sup>. In questo senso Nietzsche scrive, alcuni mesi dopo, che la conoscenza deve divenire affetto, riconoscendosi in un aspetto della filosofia di Spinoza<sup>47</sup>. Viene quindi in luce una relazione che, se non adeguatamente colta, rischia di far fraintendere il senso della "fisiologia" nietzschiana: *gli istinti sono l'espressione corporea dei comandi del costume*<sup>48</sup>.

---

<sup>45</sup> Ivi, §129, *Il supposto conflitto dei motivi*.

<sup>46</sup> «L'intelletto e la ragione hanno una lunga storia, sono le istanze che ci costringono all'obbedienza anche quando non vogliamo più obbedire a nessuno» (G. DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 138).

<sup>47</sup> Deleuze ha riscontrato un tratto "spinozista" di Nietzsche nella trattazione non soggettivata degli affetti (cfr. G. DELEUZE, *Spinoza: filosofia pratica*, cit., p. 159).

<sup>48</sup> «Gli istinti sono gli effetti postumi di valutazioni da lungo tempo nutrite, che adesso agiscono in modo istintivo come un sistema di giudizi di piacere e di sofferenza. Dapprima costrizione, poi abitudine, poi bisogno, poi inclinazione naturale (istinto)» (F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1884*, cit., §25[460]). Per una chiara esposizione della relazione tra corpo e costume cfr. P. SEDGWICK, *Nietzsche, Normativity, and Will to Power*, cit., pp. 213-222. Barbara Stiegler rintraccia nella storicità della sfera emotiva, in cui essa appare "deformata" dalla socializzazione, anche una critica al rapporto immediato tra emozioni

In una successione di tre aforismi (119-121), Nietzsche sottopone a torsione la distinzione tra senso della causalità e senso dell'eticità per portarne alla luce il significato. Il primo aforisma riprende la metafora del sogno già utilizzata in *Umano, troppo umano*, collegandola all'osservazione del fatto che un istinto può nutrirsi di un'esperienza qualsiasi, anche immaginaria:

Il significato e il valore dei nostri *sogni* è proprio quello di *compensare* – fino ad un certo grado – quella casuale mancanza di “nutrimento” (“*Nahrung*”) durante il giorno. [...] Sono interpretazioni dei nostri stimoli nervosi durante il sonno, interpretazioni *assai libere*, assai arbitrarie, dei movimenti del sangue e dei visceri, dell'oppressione del braccio e delle coperte, dei suoni dei campanili, delle banderuole, dei nottambuli e di altre cose del genere. Che questo testo il quale, in generale, per una notte come per l'altra, resta molto simile, venga commentato in maniera così diversa; che la ragione poetica si *rappresenti*, ieri come oggi, *cause* tanto diverse per gli stessi stimoli nervosi: tutto ciò trova il suo fondamento nella circostanza che il suggeritore (*Souffleur*) di questa ragione è stato oggi diverso da quello di ieri, – un altro *istinto* (*Trieb*) voleva appagarsi, entrare in azione, esercitarsi, ristorarsi, sfogarsi (*sich befriedigen, bethätigen, üben, erquicken, entladen*) [...]. Non dovrò forse concludere col dire che i nostri istinti nella veglia non fanno egualmente nient'altro che interpretare gli stimoli nervosi e disporre le “cause” di queste sulla base della loro esigenza? che tra veglia e sogno non v'è *sostanzialmente* alcuna differenza? [...] L'esperire (*Erleben*) è un inventare (*Erdichten*)?<sup>49</sup>

L'interpretazione è dunque per Nietzsche funzione di un istinto, non di un soggetto; essa non è dunque “libera” perché frutto di una scelta personale, ma perché immaginaria<sup>50</sup>. Il fatto che un'interpretazione si affermi è però necessario, in quanto risulta da un conflitto di forze: è la potenza di un istinto a determinare il modo in cui avvertiamo lo stimolo, ossia quale rappresentazione della causa – ovvero quale costume – sia avvertito come vincolante. Non può quindi esservi differenza essenziale tra il sonno immaginativo e la veglia della ragione. Né l'uno, né l'altro sono infatti prerogativa della coscienza individuale: «“Non ho la minima idea di quel che *faccio!* Non ho la minima idea di quel che *devo fare!*”. Hai ragione, ma non aver dubbi: *tu sei fatto!* In ogni attimo. In tutti i tempi l'umanità ha scambiato l'attivo con il passivo, è il suo eterno sproposito grammaticale»<sup>51</sup>.

L'attenzione agli istinti e ai costumi porta Nietzsche a sottrarre all'individuo la “disponibilità” dell'agire: in lui viene agito, per così dire. Ciò non implica però la riduzione ad una passività inattiva, come ritiene erroneamente lo scettico, che s'immagina “paralizzato” dal dubbio, come sei il “sapere” fosse condizione del “fare”. L'azione ha invece luogo in modo necessario, a prescindere da quel che

---

e volontà originaria tracciato da Schopenhauer (cfr. B. STIEGLER, *Philosophie et pathologie: Nietzsche et l'ambivalence des émotions depuis Kant et Schopenhauer*, in S. ROUX (a cura di), *Les émotions*, cit., p. 199).

<sup>49</sup> F. NIETZSCHE, *Aurora*, cit., §119, *Esperienza vissuta e finzione poetica* (traduzione modificata).

<sup>50</sup> Ciò andrebbe tenuto presente commentando il celebre passo «i fatti non ci sono, bensì solo interpretazioni» (F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1885-1887*, cit., §7[60]), spesso citato ma anche frainteso, se non si tiene conto della differenza tra soggetto e istinto. Nota giustamente Paola-Ludovika Coriando: «Auch beim Menschen ist das Interpretieren keine freie Leistung eines Subjektes, das eine Objektivität gestaltet. Zwar *individuiere* ich mich jeweils im Prozeß der Interpretation» (P.-L. CORIANDO, *Individuation und Einzelsein: Nietzsche-Leibniz-Aristoteles*, Klostermann, Frankfurt a.M. 2003, p. 69).

<sup>51</sup> F. NIETZSCHE, *Aurora*, cit., §120, *Ad acquietamento dello scettico*.



ne pensa la coscienza individuale. Non v'è quindi scetticismo pratico che possa sospendere l'azione per calcolarne le conseguenze ed eventualmente modificarla.

Analogamente, non v'è scetticismo teorico che possa costruire da una *epoché* assoluta una nozione oggettiva di causalità:

Su questo specchio – e il nostro intelletto è uno specchio – sta accadendo qualcosa che indica la regolarità, una determinata cosa torna ogni volta a seguire un'altra determinata cosa; e questo, se lo percepiamo e vogliamo dare ad esso un nome, lo *chiamiamo* causa ed effetto, noi insensati! Come se in questo fatto avessimo compreso e potessimo comprendere una qualche cosa! E non abbiamo veduto nient'altro che le *figure* di "cause ed effetti"! Ed è anzi proprio questa *figuratività* (*Bildlichkeit*) che rende impossibile la penetrazione in una connessione (*Verbindung*) più sostanziale di quella costituita dalla successione (*Aufeinanderfolge*)!<sup>52</sup>

Cerchiamo di chiarire con un esempio. Lo scienziato, guidato dal senso della causalità, identifica un evento anteriore A come causa di un evento posteriore B che all'uomo primitivo, guidato dal senso dell'eticità, appariva di origine divina o miracolosa. Secondo Nietzsche, l'interpretazione dello scienziato non corrisponde comunque alla causalità "in sé", ma è solo un'altra figurazione della connessione tra i due eventi: tanto lo scienziato quanto il primitivo non pensano adeguatamente la causalità, perché non possono che intenderla come successione. Vediamo dunque sfumare la contrapposizione tra senso dell'eticità e senso della causalità, perché anche l'interpretazione razionale delle cause non può che essere figurativa<sup>53</sup>. L'impulso conoscitivo abbandona la terraferma del costume per la ricerca della verità, ma non può sostare definitivamente in nessun approdo, come afferma l'ultimo aforisma di *Aurora*, combinando le figure di Colombo e di Copernico: «Un giorno si dirà forse di noi che, *volgendo la prua a occidente*, anche noi *speravamo di raggiungere un'India*, ma che il nostro destino fu naufragare nell'infinito?»<sup>54</sup>.

---

<sup>52</sup> Ivi, §121, "Causa ed effetto!".

<sup>53</sup> L'aforisma 121 di *Aurora* traccia le coordinate fondamentali delle riflessioni sul tema della causalità che Nietzsche porta avanti per tutti gli anni Ottanta (cfr. sul tema P. POELLNER, *Causation and Force in Nietzsche*, in B.E. BABICH, R.S. COHEN (a cura di), *Nietzsche, Epistemology, and Philosophy of Science: Nietzsche and the Sciences II*, Kluwer, Dordrecht 1999).

<sup>54</sup> F. NIETZSCHE, *Aurora*, cit., §575, *Noi, aeronauti dello spirito!* (traduzione modificata).

### 3. DALLA RAPPRESENTAZIONE ALLA VOLONTÀ DI POTENZA TRA *LA GAIA SCIENZA* E *COSÌ PARLÒ ZARATHUSTRA*

Come nelle opere precedenti, anche in *La gaia scienza* è possibile trovare alcuni aforismi iniziali che hanno un carattere insieme sintetico, metodologico e programmatico. Il più comprensivo è forse il numero 7:

Chi oggi vuol fare uno studio su fatti morali, si vede aperto un immenso campo di lavoro. Ogni specie di passione deve essere approfondita separatamente e separatamente perseguita attraverso tempi, popoli, individui grandi e piccoli: bisogna scoprire completamente la loro ragione e tutte le loro valutazioni e chiarificazioni delle cose! Fino ad oggi tutto quanto ha dato colore all'esistenza (*Dasein*) non ha ancora avuto una storia: o dove mai si è avuta una storia dell'amore, della cupidigia, dell'invidia, della coscienza, della devozione (*Pietät*), della crudeltà? [...] Tutto ciò che fino a ora gli uomini hanno considerato come proprie "condizioni d'esistenza" ("*Existenz-Bedingungen*") e tutta la ragione, la passione, la superstizione connesse a questa considerazione – tutto ciò è già stato indagato fino in fondo? [...] La stessa cosa è da dirsi quanto all'accertamento dei fondamenti della diversità del clima morale ("*per quale ragione splende qui questo sole di un giudizio di fondo e di un capitale metro di valore della moralità – e laggiù invece quell'altro?*")<sup>55</sup>.

Il lavoro filosofico consiste per Nietzsche, in linea con quanto esposto già in *Umano, troppo umano*, in uno studio storico-genetico di affetti e valori. Esso è accompagnato dalla consapevolezza che tali valutazioni "arricchiscono" il mondo e che, per quanto astruse possano essere, esse trovano in ciò una loro efficacia o ragione. Il respiro antropologico (ma anche etologico) di queste considerazioni conferma inoltre che la relatività dei valori non implica una loro minore necessità: essi sono infatti relativi ad un'umanità determinata e non ad una scelta individuale; – un aspetto spesso frainteso nel comune dibattito sul "relativismo" nietzschiano.

#### IL CIRCOLO DELLA FILOSOFIA GENETICA

Alla luce delle varie sintesi e approfondimenti presentati da Nietzsche, sembra possibile tentare una "mappatura" della filosofia genetica (preannunciandone anche gli sviluppi successivi). Tre sono i nodi fondamentali del suo sviluppo: scienza, esistenza e rappresentazione. Occorre però aggiungere due precisazioni. Anzitutto, i tre poli non sono designati da Nietzsche in modo univoco, sono piuttosto aggregazioni concettuali i cui termini sono utilizzati in modo più o meno sinonimico a seconda dei contesti. Senza alcuna pretesa di esaustività e sottolineandone la natura ipotetica (da sottoporre, per così dire, a sperimentazione), proponiamo il seguente schema:

- |  |
|--|
| 1) <u>Scienza</u> , <i>sive</i> storia, filosofia, fisica, fisiologia, psicologia, storia degli animali, coscienza, ragione, verità, conoscenza; |
|--|

<sup>55</sup> F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, cit., §7, *Qualcosa per i laboriosi*.

- 2) Esistenza, *sive* natura, realtà, caos, necessità, eterno ritorno, nulla, mondo, divenire, fato;
- 3) Rappresentazione, *sive* sogno, errore, immaginazione, fantasia, parvenza, valore, volontà di potenza, vita, interpretazione, prospettiva.

L'oscillazione terminologica si chiarisce precisando, in secondo luogo, che i tre poli non sono pensabili isolatamente l'uno dall'altro. Come abbiamo visto, ad esempio, l'indagine genetica richiede non solo di considerare "scientificamente" le immagini, ma anche di considerare la natura "onirica" della scienza (o la conoscenza come passione). Ciò accade in relazione al fatto che anche il polo esistenziale non è assoluto: la scienza non ha perciò a che fare con una realtà oggettiva in sé, ma sempre con una realtà immaginata. La tripartizione si dissolve, per così dire, in un circolo dinamico della rappresentazione, la quale deve però essere compresa senza presupporre gli altri due poli<sup>56</sup>. Questo sommovimento è descritto dall'aforisma 54:

In che modo meraviglioso, nuovo e insieme tremendo e ironico mi sento posto con la mia conoscenza dinanzi all'esistenza tutta! Ho *scoperto* per me che l'antica umanità e animalità (*Mensch- und Thierheit*), perfino tutto il tempo dei primordi (*Urzeit*) e l'intero passato di ogni essere sensibile, continua dentro di me a meditare, a poetare, ad amare, a odiare, a trarre le sue conclusioni – mi sono destato di colpo in mezzo a questo sogno, ma solo per essere cosciente che appunto sto sognando e che *devo* continuare a sognare se non voglio perire: allo stesso modo in cui il sonnambulo deve continuare a sognare (*weiterträumen*) per non piombare a terra. Che cos'è ora, per me, "parvenza" ("*Schein*")! In verità, non l'opposto di una sostanza – che cos'altro posso asserire di una sostanza (*Wesen*) qualsiasi se non appunto i soli predicati della sua parvenza? In verità, non una maschera inanimata che si potrebbe applicare ad una *x* sconosciuta e pur anche togliere! Parvenza è per me proprio ciò che opera e vive (*das Wirkende und Lebende*), che si spinge tanto lontano nella sua autoderisione da farmi sentire che qui tutto è parvenza e fuoco fatuo (*Irrlicht*) e danza di spiriti e niente di più – che tra tutti questi sognatori anch'io, l'"uomo della conoscenza", danzo la mia danza; che l'uomo della conoscenza è un mezzo per prolungare la danza terrena e con ciò appartiene ai sovrintendenti alle feste dell'esistenza; e che la sublime consequenzialità e concomitanza di tutte le conoscenze è, forse, e sarà il mezzo più alto *per mantenere* l'universalità delle loro chimere di sogno e la generale comprensione reciproca di questi sognatori e con ciò appunto *la durata* (*Dauer*) del sogno<sup>57</sup>.

Alla luce di quest'aforisma, lo schema che abbiamo proposto rivela un'ossatura schopenhaueriana o post-kantiana che si dispiega tra intuizione, cosa in sé e rappresentazione. Nietzsche riconduce i primi due poli al terzo, decostruendone il significato tradizionale. Anche la rappresentazione, però, non essendo più definibile a partire dalla non-rappresentazione, muta profondamente di senso e assume il carattere della vita stessa in quanto "causante"<sup>58</sup>.

Da un'altra prospettiva, è invece la circolarità dei tre elementi a costituirne il significato e la vitalità: il polo "ontologico" e quello "conoscitivo" sembrano essere correlati necessari di ogni

---

<sup>56</sup> La confusione di epistemologia ed ontologia che Maurizio Ferraris rimprovera a Nietzsche non sembra cogliere tale dinamica abbastanza in profondità (cfr. M. FERRARIS, *Fatti e interpretazioni*, in A. DI CHIARA (a cura di), *Friedrich Nietzsche 1900-2000*, cit., p. 76).

<sup>57</sup> F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, cit., §54, *La coscienza della parvenza*.

<sup>58</sup> Volker Gerhardt ha notato come sia una testimonianza dell'acutezza filosofica di Nietzsche il fatto che per lui non vi sia né vi possa essere dimostrazione della realtà della vita, perché essa non riposa su una priorità ontologica (cfr. V. GERHARDT, *Vom Willen zur Macht: Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsches*, cit., p. 282). Si pensi alla "futilità" delle dimostrazioni dell'esistenza di Dio nella proposizione 11 dell'*Etica*.

rappresentazione (o polo etico-causale, potremmo dire), che s'incarna in un'immagine dell'esistenza ed in un'immagine della verità. In tal modo essa entra in conflitto con altre immagini, che eventualmente decreteranno il suo tramonto, ma anche il proseguimento della danza rappresentativa. È per questo che Nietzsche non rinuncia a formulare proposizioni sull'esistenza o sulla scienza, senza voler del resto fondare un'ontologia o un'epistemologia sistematiche. Le immagini dell'esistenza da lui proposte non sono infatti vere in sé, ma solo nella relazione critica con le immagini dell'esistenza comunemente in vigore, di cui mostrano i limiti e le condizioni<sup>59</sup>.

Un buon esempio in cui questo processo argomentativo si mostra all'opera è costituito dalla successione degli aforismi 108-110. Il primo annuncia la morte di Dio, ossia di un'immagine dell'esistenza, segnalando che altre ombre, altre figure o apparizioni ne hanno raccolto l'eredità<sup>60</sup>. Nel secondo Nietzsche "lotta" con queste ombre, cercando di contrapporre ad esse delle immagini più adeguate: il mondo non è un essere vivente, né una macchina, non è né sostanza né materia, non è il regno dei fini né del caso; piuttosto è caos o necessità<sup>61</sup>. L'esito di questa lotta non è però un ingresso trionfante nel regno della verità dell'essere, bensì l'attuazione di un tentativo con la verità per sperimentare se essa è vitale, ossia capace di accrescere la potenza, come chiarisce il terzo aforisma<sup>62</sup>.

Un sommovimento analogo di scienza ed esistenza ha luogo nell'aforisma 112 relativamente alla causalità:

Lo chiamiamo "spiegazione" ("*Erklärung*"), ma è "descrizione" ("*Beschreibung*"), quel che ci contraddistingue dai gradi più antichi della conoscenza e della scienza. Noi descriviamo meglio, ma spieghiamo tanto poco quanto tutti i nostri predecessori. Abbiamo scoperto una successione molteplice (*vielfaches Nacheinander*), laddove l'uomo ingenuo e il ricercatore delle civiltà più antiche vedevano soltanto due cose (*Zweierte*): "causa" ed "effetto", come si diceva; abbiamo reso perfetta l'immagine (*Bild*) del divenire, ma non siamo approdati oltre l'immagine, dietro l'immagine. La serie delle "cause" ci sta in ogni caso dinanzi molto più completa; ne deduciamo che questo e quello devono precedere perché segua quell'altro – ma con ciò non abbiamo *compreso* (*begriffen*) nulla. La qualità, per esempio, in ogni divenire chimico, continua ad apparire un "miracolo" (*Wunder*); allo stesso modo ogni propulsione: nessuno ha "spiegato" l'urto. Come potremmo mai giungere a una spiegazione! Operiamo solo con cose che non esistono, con linee, superfici, corpi, atomi, tempi divisibili, spazi divisibili – come potrebbe anche soltanto essere possibile una spiegazione, se di tutto noi facciamo per prima cosa una *immagine* (*zum Bilde machen*), la nostra immagine! È sufficiente considerare la scienza come la più fedele umanizzazione possibile delle cose; impariamo a descrivere sempre più esattamente noi stessi, descrivendo le cose e la loro successione. Causa ed effetto: probabilmente non è mai esistita una tale dualità (*Zweiheit*) – in verità davanti a noi c'è un *continuum*, di cui isoliamo un paio di frammenti; così come percepiamo un movimento sempre soltanto come una serie di punti isolati, quindi, propriamente, non vediamo, bensì deduciamo. La repentinità con cui si mettono in evidenza molti effetti ci induce in

---

<sup>59</sup> Considerandolo come necessariamente correlato a quello di "cosa in sé", Maudemarie Clark sottovaluta la riformulazione nietzschiana del concetto di "rappresentazione" e, di conseguenza, i suoi effetti sull'approccio di Nietzsche alla questione della verità (cfr. M. CLARK, *Nietzsche on Truth and Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1990).

<sup>60</sup> Cfr. F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, cit., §108, *Nuove battaglie*.

<sup>61</sup> Cfr. *ivi*, §109, *Stiamo all'erta!*

<sup>62</sup> Cfr. *ivi*, §110, *Origine della conoscenza*. La natura sperimentale e non obiettiva della verità è preannunciata da Nietzsche già nell'aforisma 51 ("*Senso della verità*"). Sul ruolo ambiguo della scienza (e in particolare dell'oggettivismo) nella morte di Dio, cfr. C. GENTILI, *Die Wissenschaft und der „Schatten Gottes“*, in C. GENTILI, C. NIELSEN (a cura di), *Der Tod Gottes und die Wissenschaft: zur Wissenschaftskritik Nietzsches*, cit.

errore: ma è soltanto una repentinità per noi. In questa repentinità dello spazio d'un secondo c'è un'infinita accozzaglia di processi che ci sfuggono. Un intelletto che vedesse causa ed effetto come un *continuum*, non, al modo nostro, come il risultato arbitrario di una divisione e di uno smembramento, che vedesse il flusso dell'accadere – rigetterebbe il concetto di causa ed effetto e ogni condizionamento (*Bedingtheit*)<sup>63</sup>.

Alla concezione dell'esistenza come serie delle cause, Nietzsche contrappone in questo caso le idee di *continuum* e divenire, mostrando la natura immaginifica della scienza. Si tratta naturalmente anche di un'autocritica: l'inizio di *Aurora* ha infatti presentato il passaggio dalla credenza in causalità semplici a quella in causalità complesse come condizione della filosofia genetica<sup>64</sup>. Anche quest'ultima resta, come la scienza, un discorso per immagini ("*Bilderrede*")<sup>65</sup>.

Quale oggetto primario della critica di Nietzsche sembra però di poter indicare ciò che in precedenza abbiamo nominato "determinismo ingenuo" ed è possibile, in proposito, tracciare vari collegamenti tra questo aforisma e la filosofia di Spinoza: la continuità tra causa ed effetto è infatti, come abbiamo visto, al centro della nozione spinoziana di *causa sui*. Non è perciò senza motivo che i "corollari" abbiano un'aria familiare: Nietzsche discute la natura "miracolosa" della causalità transitiva e quella astratta degli "enti di ragione", polemizza con l'atomismo geometrico, fisico e ontologico, postula la natura infinita della causazione e la nozione di *Bedingtheit* sembra svolgere una funzione analoga a quella di coazione, intesa come inadeguatezza della determinazione causale. Questa prossimità non va intesa come un indizio dell'"influsso" di Spinoza su Nietzsche; piuttosto testimonia della solidità metodologica propria all'indagine genetica delle immagini del pensiero, ivi compreso quello scientifico.

#### L'ETERNO RITORNO E LA VERITÀ DELLA SCIENZA

Nel quarto libro ("Sanctus Januarius") Nietzsche propone altre immagini per illustrare la propria concezione dell'esistenza: la "necessità delle cose", il fato ("*amor fati*") e il "bel caos dell'esistenza" compaiono in apertura, l'eterno ritorno in chiusura<sup>66</sup>. La connessione tra eterno ritorno ed *existentia* è stata ben colta da Heidegger, nel suo tentativo di ricomprendere "la metafisica di Nietzsche"<sup>67</sup>. Tale ontologia va però pensata come iscritta nel circolo scienza-rappresentazione-esistenza e non come esterna ad esso, ossia come immagine dell'esistenza e non come cosa in sé.

Ciò consente forse di cogliere con maggiore chiarezza due aspetti di una delle nozioni più discusse del panorama teorico nietzschiano. Anzitutto, emerge la relazione della teoria dell'eterno

<sup>63</sup> F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, cit., §112, *Causa ed effetto*.

<sup>64</sup> Come sottolineato da Günter Abel, tra le letture che spingono Nietzsche a riflettere sul tema della causalità nel periodo tra *Aurora* e *La gaia scienza* vi è quella di Mayer. Se nella visione tradizionale gli effetti sono proporzionali alle cause, il fisico tedesco elabora un'idea alternativa di causalità, incentrata sul concetto di "*Auslösung*" ("innescò"): ad una causa minima possono infatti seguire grandi effetti, se essa provoca il rilascio di energia precedentemente accumulata. Un fiammifero è ad esempio sufficiente a scatenare un'esplosione (cfr. G. ABEL, *Nietzsche: Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, cit., pp. 43-49 e pp. 93-95).

<sup>65</sup> Cfr. F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1881-1882*, cit., §11[128].

<sup>66</sup> Cfr. F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, cit., §276, *Per l'anno nuovo*; §277, *Providenza personale*; §341, *Il peso più grande*.

<sup>67</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, cit., p. 747.

ritorno con la genealogia filosofica di Nietzsche: essa si colloca nella soglia aperta dal pensiero di Schopenhauer che, pur rispondendo in maniera “affrettata e giovanile”, pone però la domanda essenziale (“europea”): «*ma l'esistenza ha un senso?*»<sup>68</sup>. L’“insensatezza” dell’esistenza in sé considerata è per Nietzsche un presupposto ineludibile del rigore teorico tanto nelle riflessioni giovanili, quanto in quelle della maturità<sup>69</sup>.

In secondo luogo, si mostra la relazione tra l’eterno ritorno e la scienza. Essa non consiste solo nel fatto che alcuni elementi della teoria sono sviluppati attraverso il confronto con le discipline scientifiche del tempo<sup>70</sup>. Per Nietzsche è infatti l’impresa scientifica in quanto tale a richiedere un’“ontologia” dell’insensatezza: Schopenhauer non “inventa” il pessimismo, ma recepisce in ambito filosofico l’ateismo essenziale alla scienza<sup>71</sup>. Quest’ultimo non è limitato però all’ambito “teologico”, ma fa pulizia dell’intero ordinamento morale del mondo:

Sicuramente le nostre opinioni, valutazioni (*Werthschätzungen*) e tavole di valori (*Gütertafel*) appartengono alle leve più potenti nel congegno delle nostre azioni, ma per ogni singolo caso la legge del loro meccanismo è indimostrabile. *Limitiamoci*, dunque alla pulizia (*Reinigung*) delle nostre opinioni e valutazioni, e *alla creazione (Schöpfung) di nuove tavole di valori che siano nostre*: ma non stiamoci più a rimuginare sul “valore morale delle nostre azioni”! [...] Dobbiamo diventare coloro che meglio apprendono e discoprono tutto quanto al mondo è regolato da leggi e necessario: dobbiamo essere dei *fisici* per poter essere in quel senso dei *creatori*, mentre fino a oggi tutte le valutazioni e gli ideali sono stati edificati sull’*ignoranza (Unkenntniss)* della fisica oppure *in contraddizione* con essa. E perciò: viva la fisica! E ancor più quel che ci *costringe* a essa: la nostra rettitudine (*Redlichkeit*)!<sup>72</sup>

Per Nietzsche dunque la verità della scienza risiede nella sua attività di “sgombero” dei vecchi valori che prelude alla produzione dei nuovi: è nel polo etico-causale che quello conoscitivo trova il proprio significato e non in un criterio di obiettività interno. La filosofia della distruzione si mostra come il risvolto di una filosofia della creazione. È in relazione a questa doppia natura della valutazione che compare, in *Così parlò Zarathustra*, la nozione di volontà di potenza.

#### ADAEQUATIO E WILLE ZUR MACHT

La riconduzione della volontà di verità alla volontà di potenza, ovvero della scienza all’immaginazione, è operata da Nietzsche in un discorso del secondo libro dello *Zarathustra* (“*Von der Selbst-Ueberwindung*”):

“Volontà di verità”, o saggiissimi, voi chiamate ciò che vi incalza (*treibt*) e vi riempie di desiderio? Volontà di rendere pensabile (*Wille zur Denkbarkeit*) tutto l’essere: così chiamo *io* la vostra volontà! Tutto quanto è, voi volete prima di tutto *farlo* pensabile: giacché con buona diffidenza (*Misstrauen*) dubitate che sia già pensabile.

<sup>68</sup> F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, cit., §357, *Per il vecchio problema: “che cos’è tedesco?”*.

<sup>69</sup> «L’esistenza non ha in sé alcun valore» (F. NIETZSCHE, *La filosofia nell’epoca tragica dei greci e scritti 1870-1873*, cit., *Lo Stato greco*, p. 224); «La natura è sempre priva di valore» (ID., *La gaia scienza*, cit., §301, *Illusione dei contemplativi*).

<sup>70</sup> Cfr. l’approfondita ricostruzione condotta in P. D’IORIO, *La linea e il circolo: cosmologia e filosofia dell’eterno ritorno in Nietzsche*, cit.

<sup>71</sup> F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, cit., §357.

<sup>72</sup> Ivi, §335, *Viva la fisica!* (traduzione modificata).

Ma esso deve anche adattarsi e piegarsi a voi! Così vuole la vostra volontà. Levigato deve diventare e soggetto allo spirito, come suo specchio e immagine riflessa (*Widerbild*). Questa è la vostra volontà tutta intera, saggiissimi, in quanto una volontà di potenza (*Wille zur Macht*); anche quando parlate del bene e del male e dei valori<sup>73</sup>.

Nietzsche riprende una questione fondamentale del suo pensiero: la domanda sull'impulso verso la verità (*Trieb zur Wahrheit*) compare infatti già in un "ardito promemoria" del 1873<sup>74</sup>. La scelta del verbo "*treiben*" pone già in luce un aspetto fondamentale: ciò che è in gioco nella scienza non è una personale scelta di verità, una predilezione accidentale per essa, bensì la necessaria determinazione al vero dell'uomo della conoscenza. La domanda sulla verità dello *Zarathustra* è però, per così dire, di secondo livello: Nietzsche non si rivolge semplicemente agli uomini della conoscenza, ma ai più saggi tra loro ("*ihr Weisesten*"). A questi ultimi è proprio il dubbio rispetto al fatto che l'esistenza sia, in sé, vera, già pensabile, pronta all'uso per il sapere. Ritroviamo, in controluce, l'osservazione "ontologica" di Nietzsche, secondo la quale l'esistenza, di per sé, non è altro che caos: essa non ha una "verità" propria, ma è resa pensabile nell'occhio della scienza, che la "trascrive" in termini comprensibili, assegnandole un significato.

Rovesciando una metafora tradizionale, Nietzsche mostra che la conoscenza non è lo specchio del mondo, bensì è il mondo ad essere specchio della conoscenza. La sorte dell'equazione *veritas = adaequatio* nella filosofia di Nietzsche non è dunque migliore di quella che le spetta nella filosofia di Spinoza. L'adeguazione della conoscenza all'oggetto non fonda, ma segue la fissazione di un criterio di verità: l'idea non è vera perché è adeguata, ma è adeguata perché è vera<sup>75</sup>.

Il successivo riferimento all'immagine mostra però che Nietzsche non si limita ad un tale rovesciamento: anche l'immagine riflessa è il riflesso di un'immagine e non dell'eterna verità delle strutture del soggetto conoscente. Anche la soggettività trascendentale "danza": così si potrebbe riassumere il passo di Nietzsche oltre Kant. Per comprendere a fondo il "problema della scienza" non è sufficiente né il piano ontologico né quello gnoseologico, bensì bisogna indagare la dinamica interna della rappresentazione, ossia la volontà di potenza in quanto posizione di valori. Genesi e sviluppo dei valori sono illustrati attraverso una metafora:

I non saggi, certo, il popolo – costoro son come il fiume, su cui una barca scivola via: e nella barca sono i valori, solennemente assisi e mascherati.  
Sul fiume del divenire avete posto la vostra volontà e i vostri valori; ciò che dal popolo viene creduto bene e male si tradisce a me come un'antica volontà di potenza.

---

<sup>73</sup> F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, cit., *Della vittoria su sé stessi* [si tenga presente anche la traduzione "Del superamento di sé"].

<sup>74</sup> Cfr. F. NIETZSCHE, *La filosofia nell'epoca tragica dei greci e scritti 1870-1873*, cit., *Su verità e menzogna in senso extra-morale*.

<sup>75</sup> Appare riduttiva l'affermazione di Philippe Choulet secondo la quale la visione spinoziana della verità sarebbe troppo "classica" rispetto a quella di Nietzsche (cfr. P. CHOLET, *Le Spinoza de Nietzsche: les attendus d'une amitié d'étoiles*, in A. TOSEL, P.-F. MOREAU e J. SALEM (a cura di), *Spinoza au XIXe siècle*, cit., p. 197). Non sembrano risolutive nemmeno le brevi osservazioni svolte in S. PINES, *Nietzsche: Psychology vs. Philosophy, and Freedom*, in Y. YOVEL (a cura di), *Nietzsche as Affirmative Thinker*, Nijhoff, Dordrecht 1986. Troppo schematica, perché fondata su un'idea presupposta di "verità oggettiva", appare anche la distinzione tra Nietzsche e Spinoza operata in M. DELLA ROCCA, *Spinoza*, Routledge, New York 2008, pp. 300-301.

Siete stati voi, saggissimi, a porre sulla barca quei passeggeri e a dar loro splendore e nomi orgogliosi, – voi e la vostra volontà dominatrice (*herrschender Wille*)!  
E ora il fiume porta avanti la vostra barca: *deve* portarla. Poco conta che l'onda rotta spumeggi e collerica si opponga alla chiglia.  
Non il fiume, saggissimi, è il vostro pericolo e la fine del vostro bene e male: bensì quella volontà stessa, la volontà di potenza, – l'inesausta feconda volontà della vita<sup>76</sup>.

Nietzsche comincia dunque col distinguere i saggi dal popolo: i primi creano valori, il secondo li reitera<sup>77</sup>. Ciò gli consente di chiarire una prima proprietà dei valori: una volta posti, essi resistono tenacemente, sostenuti da una credenza. Già nello scritto del 1873 Nietzsche notava come l'atto creativo produca resti, residui metaforici, immagini che tendono a indurirsi e a irrigidirsi<sup>78</sup>. Ciò significa però che il valore non dipende dall'arbitrio dei saggi, ma esercita una potenza propria: il valore è *norma sui*, per così dire<sup>79</sup>. Comprendiamo allora che non è il popolo a "minacciare" i padroni, bensì il valore stesso o, più precisamente, ciò che nel valore si esprime. La volontà domina anche i dominatori: con ciò l'iniziale opposizione tra saggi e popolo è dunque dissolta. La volontà di potenza è la volontà della vita, dall'ameba a Napoleone, e non è affatto detto che la posizione di valori della prima sia meno potente di quella del secondo (è anzi vero il contrario, perché il tasso di incorporazione – l'età – della prima è infinitamente maggiore). Il discorso si sposta quindi sul piano della biologia e Nietzsche fa parlare la vita stessa:

Orsù, ascoltate la mia parola, voi saggissimi! Soppesatela attentamente e chiedetevi, s'io non sia riuscito a penetrare nel cuore stesso della vita e fin nelle radici del suo cuore!  
Ogni volta che ho trovato un essere vivente, ho anche trovato volontà di potenza; e anche nella volontà di colui che serve ho trovato la volontà di essere padrone.  
[...] E la vita stessa mi ha confidato questo segreto. "Vedi", disse, "io sono il *continuo, necessario superamento di me stessa*.  
Certo, voi chiamate tutto ciò volontà di generare e istinto verso lo scopo, verso sempre maggiore altezza, lontananza, varietà: ma tutto questo non è che uno stesso e identico mistero.  
Piuttosto preferisco tramontare che rinunciare a questa sola cosa; e invero, dov'è tramonto e cader di foglie, ecco, là la vita immola sé stessa – per la potenza!  
Che io non possa essere se non lotta e divenire e scopo e contraddizione degli scopi: ah, colui che indovina la mia volontà, indovina certo anche per quali sentieri *tortuosi (krummen Wegen)* egli è obbligato a camminare!  
Qualunque cosa io crei (*schaffe*) e comunque l'ami, – ne debbo ben presto essere avversaria (*Gegner*), avversaria del mio amore: così vuole la mia volontà.  
E anche tu, uomo della conoscenza, non sei che un sentiero e l'orma della mia volontà: in verità, la mia volontà di potenza cammina anche sulle gambe della tua volontà di verità!  
Certo non ha colto nella verità, colui che per raggiungerla lanciò la parola della "volontà di esistere" ("*Willen zum Dasein*"): questa volontà – non esiste!  
Infatti: ciò che non è, non può volere; ma ciò che è nell'esistenza, come potrebbe ancora volere l'esistenza!

<sup>76</sup> F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, cit., *Della vittoria su sé stessi*.

<sup>77</sup> Il popolo è un "trasmettitore" (cfr. A. SPREAFICO, *L'onestà dei forti: la potenza nella filosofia di Nietzsche*, Il melangolo, Genova 2008, p. 64).

<sup>78</sup> Cfr. F. NIETZSCHE, *La filosofia nell'epoca tragica dei greci e scritti 1870-1873*, cit., pp. 356-357.

<sup>79</sup> In un testo che affianca il concetto nietzschiano di interpretazione al realismo di Peirce, Carlo Sini sottolinea come non sia sufficiente intendere tale concetto in chiave antropologica, ma sia necessario coglierne la valenza cosmologica, perché «la vita nel suo insieme è una forza di interpretazione» (C. SINI, *Eracle al bivio: semiotica e filosofia* (1978), Bollati Boringhieri, Torino 2007, p. 139). Abbiamo già discusso la prospettiva realista insita nella filosofia spinoziana (cfr. *supra*, III, 2).



Solo dove è vita, è anche volontà: ma non volontà di vita, bensì – così ti insegno io – volontà di potenza!  
Molte cose per il vivente hanno valore più della vita stessa; ma anche dal suo porre valori (*Schätzen*) parla – la volontà di potenza!<sup>80</sup>

Il vivente, per Nietzsche, non è inerziale, non si muove di moto rettilineo uniforme. Ciò perché non può semplicemente esistere, ma deve valutare: un'esistenza senza valutazione è un'astrazione. Ritroviamo perciò la critica alla linea Schopenhauer-Darwin-Spinoza e possiamo coglierne un aspetto ulteriore: la "volontà di esistere" non è un errore solo perché aggiunge principi teleologici superflui o perché sbaglia nell'identificare il tratto essenziale della vita, ma anche perché scambia il piano della potenza rappresentativa per un piano ontologico. La volontà di potenza non è il soggetto o il sostrato della rappresentazione, bensì è la rappresentazione<sup>81</sup>. Tutto ciò che esiste sono gradi e momenti della potenza rappresentativa e non "pezzi" della cosa in sé<sup>82</sup>.

Valutare significa immaginare ed agire, le due cose essendo il medesimo: creazione ossia scaricamento di potenza. Correlativamente, la vita appare a Nietzsche come un processo continuo di disfacimento di valori e ciò non per accidente: un valore può affermarsi solo nella lotta con altri valori, un'immagine del mondo si afferma a discapito di altre. Qualunque valutazione la vita abbia "amato" è, in questo senso, vera finché non è superata. Nel circolo del valore sono presi anche i più saggi, ai quali Nietzsche torna a rivolgersi in chiusura:

Questo mi ha insegnato una volta la vita: e di qui, saggissimi, io risolvo anche l'enigma del vostro cuore.

In verità io vi dico: un bene e male che fosse imperituro (*unvergänglich*) – non esiste! Esso deve superarsi continuamente, da sé stesso.

Con i vostri valori e le vostre parole di bene e male, voi esercitate violenza, voi che determinate i valori: e questo è il vostro amore segreto e il luccicare, tremare, debordare dell'anima vostra.

Ma una forza più grande cresce dai vostri valori, e un nuovo superamento: per essa si frantuma l'uovo e il suo guscio.

E colui che vuol essere creatore di "bene e male": in verità, costui dev'essere in primo luogo un distruttore (*Vernichter*), e deve infrangere valori<sup>83</sup>.

La scienza è vera come valore, non in quanto obiettiva; esercita perciò violenza, come ogni valore. Essa è inoltre caduca, come ogni valore: un'altra posizione di valore matura in essa per segnarne, in una nuova configurazione di potenza, il tramonto<sup>84</sup>. Ma cosa voglia la volontà di verità, all'uomo della conoscenza non è dato sapere: egli distrugge, continuamente, sé stesso, senza avere piena coscienza del valore per il quale egli lavora.

---

<sup>80</sup> F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, cit., *Della vittoria su sé stessi*.

<sup>81</sup> Non pare convincente la lettura "extrarappresentativa" della volontà di potenza proposta in G. COLLI, *Dopo Nietzsche*, Adelphi, Milano 1974, pp. 86-87.

<sup>82</sup> Sulla necessità di non sostanzializzare non solo la volontà di potenza, ma anche i singoli *quanta*, restano valide le osservazioni condotte in W. MÜLLER-LAUTER, *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht*, in «Nietzsche-Studien», n. 3, 1974, pp. 1-60 [trad. it di C. La Rocca, *La volontà di potenza in Nietzsche*, in ID., *Volontà di potenza e nichilismo: Nietzsche e Heidegger*, Parnaso, Trieste 1998].

<sup>83</sup> F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, cit., *Della vittoria su sé stessi*.

<sup>84</sup> Günter Abel parla in proposito di "mortalità della verità" (G. ABEL, *Nietzsche: Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, cit., p. 144).

#### 4. TENTATIVO D'INTERPRETAZIONE: *AL DI LÀ DEL BENE E DEL MALE*

Un ottimo esempio del tentativo nietzschiano di autosuperamento della scienza (o, più correttamente, della vita nella scienza) è costituito dalla coppia di aforismi 21-22 di *Al di là del bene e del male*. Il primo muove da una formula sulla quale siamo tornati più volte a riflettere:

La *causa sui* è la maggiore autocontraddizione che sia stata concepita fino a oggi, una specie di stupro e d'innaturalità della logica: ma lo sfrenato orgoglio dell'uomo l'ha portato al punto di irretirsi profondamente e orribilmente proprio in quest'assurdità. Il desiderio (*Verlangen*) del «libero volere», in quel metafisico intelletto superlativo, quale purtroppo continua sempre a signoreggiare nelle teste dei semidotti, il desiderio di portare in sé stessi l'intera e ultima responsabilità per le proprie azioni e di esimere da essa Dio, mondo, progenitori (*Vorfahren*), caso, società, equivale infatti ad essere appunto nientemeno che quella *causa sui* e a tirare per i capelli sé stessi dalla palude del nulla all'esistenza con una temerità più che alla Münchhausen<sup>85</sup>.

Il riferimento di Nietzsche alla *causa sui* segue abbastanza fedelmente la connotazione post-kantiana del concetto data da Schopenhauer e la rivolge contro la nozione di libero volere (ossia contro Schopenhauer stesso)<sup>86</sup>. Da un certo punto di vista, Nietzsche utilizza la *Critica della ragion pura*, in particolare la tesi della terza antinomia, contro la *Critica della ragion pratica*. Abbiamo visto come in Spinoza la nozione di *causa sui* escluda invece proprio il passaggio dal nulla all'esistenza e, in generale, ogni idea di serialità e transitività<sup>87</sup>. La formula significa dunque in Nietzsche e in Spinoza due cose diverse, anche se l'obiettivo polemico è comune: la libera volontà. Contro di essa, ritroviamo un'argomentazione oramai consolidata: la determinazione di un'azione dipende da fattori che eccedono di gran lunga le intenzioni e la responsabilità del singolo individuo. Nietzsche rovescia poi il punto di vista:

Posto che qualcuno, in tale modo, venisse a scoprire la rozza scempiaggine (*bäurische Einfalt*) di questo famoso concetto del libero volere e lo cancellasse dalla sua mente, ormai lo pregherei di fare ancora un altro passo avanti e di cancellare dalla sua mente anche il rovescio (*Umkehrung*) di quel concetto di "libero volere": voglio dire il "non libero volere" ("*unfreien Willen*"), che procede da un abuso (*Missbrauch*) di causa ed effetto. Non bisogna erroneamente *reificare* (*verdinglichen*) "causa" ed "effetto", come fanno i naturalisti (*Naturforscher*) (e chi, analogamente a loro, naturalizza teoreticamente), in conformità alla meccanicistica buaggine dominante, secondo la quale la causa preme e spinge fino a "determinare l'effetto" ("*wirkt*"); occorre servirsi appunto della "causa" e dell'"effetto" soltanto come di meri *concetti*, cioè di finzioni convenzionali destinate alla connotazione (*Bezeichnung*), alla intellesione, *non* già alla spiegazione. Nell'"in sé" non esistono "collegamenti causali" ("*Causal-Verbänden*"), "necessità", "non libertà psicologiche", poiché in questo campo "l'effetto" *non* consegue "dalla causa" e non vige alcuna "legge". Siamo *noi* soltanto ad avere immaginosamente

<sup>85</sup> F. NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, cit., §21.

<sup>86</sup> «Per parte mia vedo nella *causa sui* soltanto una *contradictio in adjecto*, un metter prima quel che viene dopo, uno sfacciato arbitrio per tagliare l'infinita catena causale, anzi qualcosa di analogo a quell'austriaco che, non riuscendo a raggiungere il fermaglio che aveva appuntato sul casco per fissarlo, salì su una sedia. Il vero emblema della *causa sui* è il barone di Münchhausen che stringe tra le gambe il cavallo mentre sprofonda nell'acqua e si tira su insieme col cavallo afferrandosi alla treccia tirata in avanti sulla testa, con sotto la scritta: *Causa sui*» (A. SCHOPENHAUER, *Sulla quadruplici radice del principio di ragione sufficiente*, a cura di S. Giametta, Rizzoli, Milano 1995, pp. 52-53; cfr. ID., *Schriften zur Erkenntnißlehre I*, Brockhaus, Leipzig 1873, BN, p. 15).

<sup>87</sup> Cfr. *supra*, III, 1 ("Serie e relazione causale").

plasmato (*erdichten*) le cause, la successione e la funzionalità di una cosa rispetto all'altra, la relatività, la costrizione, il numero, la norma, la libertà, il motivo, lo scopo; e se foggiamo e infondiamo nelle cose questo mondo di segni (*Zeichen-Welt*) come un "in sé", operiamo in ciò ancora una volta come abbiamo sempre operato, cioè in *maniera mitologica*<sup>88</sup>.

La scienza è il mito del nostro tempo. Le vecchie credenze (la creazione divina, i miracoli, la libertà dell'agire) hanno contro di sé il gusto scientifico e l'istinto di verità; appaiono dunque infantili, nostalgiche o in cattiva fede. Si rende allora necessario "stare all'erta" di fronte ai vari riflussi della credenza nella libera volontà e praticare un onesto meccanicismo. Credere con ciò di aver portato a termine il compito della verità è però ingenuo. È infatti necessario un secondo passo, che porta a cogliere la natura fantastica anche del naturalismo<sup>89</sup>. Ciò significa individuarne geneticamente il debito nei confronti delle antiche credenze: la relazione transitiva tra causa ed effetto non è altro che un raffinamento dell'idea di miracolo e, nella sua essenza, essa non è ontologica, bensì semiotica<sup>90</sup>.

È importante sottolineare che, con questo doppio movimento, Nietzsche non pone sullo stesso piano le differenti mitologie: l'ingenuità della credenza nella libera volontà *non è* la stessa di quella della credenza nel determinismo<sup>91</sup>. La volontà di potenza è uno strumento teorico che consente di comprendere la genesi di entrambe, ma non è una notte in cui tutti i valori sono neri. Ogni valore esprime un certo grado di potenza, ossia di vita e, correlativamente, l'effetto della filosofia della distruzione muta a seconda dell'immagine a cui si rivolge: essa funge da stimolo per valori vitali, in grado di superarsi, mentre contribuisce a far pulizia dei valori non competitivi.

#### UN'IPOTESI RIGOROSA

Nell'aforisma successivo Nietzsche riafferma anzitutto la propria critica sulla natura immaginativa del conoscere e procede poi a rafforzarla tentando un' ipotesi alternativa:

Mi si faccia venia, come vecchio filologo che non può esimersi dalla malizia di denunciare certe cattive arti interpretative (*Interpretations-Künste*): ma quella "normatività della natura", di cui voi fisici parlate con tanta prosopopea come se – – esistesse soltanto grazie alle vostre spiegazioni (*Ausdeutung*) e alla vostra cattiva "filologia", – non è un dato di fatto (*Thatbestand*), un "testo", ma piuttosto soltanto un riassetto e una distorsione di senso (*Zurechtmachung und Sinnverdrehung*) ingenuamente umanitari [...]. Ma, come già si è detto, questa è interpretazione, non testo; e potrebbe venire qualcuno che con un'intenzione e un'arte interpretativa diametralmente opposte sapesse desumere dalla lettura della stessa natura e in relazione agli stessi fenomeni proprio una affermazione (*Durchsetzung*), dispoticamente spregiudicata e spietata, di rivendicazioni di potenza (*Machtansprüchen*), – un interprete che vi mettesse sotto gli occhi la perentorietà e l'assolutezza (*Unbedingtheit*) insite in ogni "volontà di

<sup>88</sup> F. NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, cit., §21.

<sup>89</sup> «In der Tat läßt sich die Frage nach der Freiheit bei Nietzsche nicht mehr am überlieferten, theologisch-moralisch bestimmten Schema entfalten, das für die gesamte frühe Neuzeit prägend war: Determinismus versus Freiheit, jansenistische Prädestination (Gnade) versus jesuitischen Freiheitsglauben. Denn beide Möglichkeiten – so wie anders auch das kantische Modell – setzen eine Transzendenz voraus» (P.-L. CORIANDO, *Individuation und Einzelsein: Nietzsche-Leibniz-Aristoteles*, cit., p. 77).

<sup>90</sup> Cfr. su questi aspetti G. ABEL, *Nietzsche: Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, cit., pp. 129-132 ("Kritik des Mechanismus und des Ursachebegriffs"). Cfr. anche A. REHBERG, *Nietzsche's Transvaluation of Causality*, in B.E. BABICH, R.S. COHEN (a cura di), *Nietzsche, Epistemology, and Philosophy of Science: Nietzsche and the Sciences II*, cit.

<sup>91</sup> Alcune indicazioni in questa direzione sono svolte in H. CORMIER, *Nietzsche for Determinists*, in «International Studies in Philosophy», n. 31/3, 1999, pp. 43-56.

potenza", in modo tale che quasi ogni parola e persino quella di "tirannide" apparirebbe in conclusione inutilizzabile oppure già una pallida e blanda metafora – una parola troppo umana –; e che tuttavia finirebbe per affermare su questo mondo la stessa cosa che affermate voi, cioè che esso ha un suo corso "necessario" e "calcolabile", ma *non già* perché in esso imperano norme, bensì perché le norme *mancano* assolutamente e ogni potenza in ogni momento trae la sua estrema conseguenza (*Consequenz*). Posto poi che anche questa fosse soltanto un'interpretazione – e voi sareste abbastanza solleciti da obiettarci ciò – ebbene, tanto meglio. –<sup>92</sup>

In apertura troviamo dunque contrapposti due termini che in precedenza avevamo indicato come sinonimi: filologia e fisica. Nietzsche stesso richiama però subito l'attenzione sulla necessità di non fissare il significato dei termini, riconducendo poco oltre la fisica ad una cattiva filologia. Il conflitto terminologico non rivela dunque un'evoluzione di Nietzsche dal fisicalismo al filologismo, né la necessità di emendare una scienza con un'altra, ma è interno ad ogni termine ed esprime il movimento di autosuperamento del polo conoscitivo: bisogna portare la scienza oltre la scienza, lo "spirito" scientifico oltre la "credenza" scientifica.

Per mostrare la natura interpretativa dell'immagine fisica del mondo, Nietzsche propone quindi un'ipotesi alternativa di lettura degli stessi fenomeni. Per ricondurre la scienza all'interpretazione è sufficiente mettere in luce la semplice possibilità di un'ipotesi alternativa e, in effetti, di una qualunque ipotesi alternativa, ad esempio quella di Dio o del libero arbitrio. Perché allora impegnarsi a sviluppare la teoria della volontà di potenza? Il fatto è che per Nietzsche non è sufficiente "smascherare" la parzialità di ogni interpretazione, ma è necessario compiere il tentativo di elaborare ipotesi filologicamente ben educate<sup>93</sup>.

A conferma di ciò è opportuno sottolineare che Nietzsche mantiene per la propria ipotesi lo stesso termine utilizzato dai fisici: necessità. L'interpretazione fisica compie dunque uno sforzo di rigore rispetto a quella teologica o morale, ma nel momento in cui intende correttamente l'esistenza come necessità, anche la fraintende come condizionatezza e assoggettamento ad una legge. Ma aggiungere tale tutela esterna non è affatto indispensabile: è possibile ipotizzare che ogni potenza tragga semplicemente da sé le proprie conseguenze.

Un tentativo di pensare la necessità al di là della coazione è compiuto da Spinoza nel *De Deo*, che si conclude affermando che da ogni cosa, in quanto esprime in modo certo e determinato la potenza di Dio, seguono necessariamente i suoi effetti. È interessante osservare come sia Spinoza, sia Nietzsche, cerchino di rendere la necessità con cui si esprime ogni potenza stringendo tra loro il significato causale e quello logico del termine "*sequi*": le cose non obbediscono alla legge di natura più di quanto un triangolo non sia costretto a produrre le sue proprietà. Si potrebbe parlare, in

---

<sup>92</sup> F. NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, cit., §22 (traduzione modificata).

<sup>93</sup> La connessione tra la critica del pensiero causale ed il tentativo di elaborarne una comprensione alternativa è ben colta da Alistair Moles: «The skeptical destruction of old conceptions now seen as erroneous is followed by the construction of alternative, more adequate conceptions and, more importantly, by the attempt to live according to them. Perhaps in time one of these alternative conceptions will become physiologically necessary, that is, a new condition of life. This is the active role Nietzsche attributes to philosophy, as the source of the original critique and the forum of the new reconstruction; life itself can be an experiment for the thinker» (A. MOLES, *Nietzsche's Critique of Causality*, cit., p. 24).

proposito, di un "determinismo logico". Possiamo allora comprendere perché Nietzsche, ritornando sull'ipotesi della volontà di potenza nell'aforisma 36, s'impegni in un esercizio di filosofia geometrica:

Posto che (*gesetzt, dass*) nient'altro sia "dato" come reale, salvo il nostro mondo di bramosie e di passioni (*Begierden und Leidenschaften*), e che non si possa discendere o salire ad alcun'altra "realtà", salvo appunto quella dei nostri istinti (*Triebe*) – il pensare, infatti, è soltanto un rapportarsi reciproco degli istinti –: non sarebbe allora permesso di fare il tentativo (*Versuch*) e di porre la questione se questo dato non *basti* a intendere, sulla base di quelli simili, anche il cosiddetto mondo meccanicistico (o "materiale")? Non già – voglio dire – come un'illusione (*Täuschung*), un'"apparenza" ("*Schein*"), una "rappresentazione" ("*Vorstellung*") (nel senso di Berkeley e di Schopenhauer), bensì come qualcosa avente lo stesso grado di realtà dei nostri stessi affetti – come una forma primitiva del mondo degli affetti, in cui giace ancora conchiuso in una possente unità tutto ciò che poi si ramifica e si plasma nel processo organico (e pure si assottiglia e s'infacchisce, com'è logico –), come una specie di vita istintiva (*Triebleben*) in cui anche tutte quante le funzioni organiche con la loro autoregolazione, assimilazione, nutrizione, eliminazione, ricambio sono sinteticamente congiunte l'una all'altra – come una *preformazione* (*Vorform*) della vita? – Infine, non soltanto è permesso fare questo tentativo, ma ciò è anche imposto, se si prende come punto di partenza la coscienza morale (*Gewissen*) del *metodo*. Non accettare (*annehmen*) molteplici specie di causalità, fintantoché il tentativo di far bastare una soltanto di esse non si sia spinto sino al suo limite estremo (– sino all'assurdo, mi sia consentito dire): è questa una morale del metodo a cui oggi non ci si deve sottrarre – consegua "dalla sua definizione", come direbbe un matematico<sup>94</sup>.

Il solo fatto che Nietzsche cerchi di superare il dualismo pensiero-materia in direzione di un'ipotesi "monista", autorizza ad un confronto con Spinoza, perlomeno sotto il profilo del metodo. Il dualismo non appare infatti inconsistente in termini ontologici, bensì economici: esso moltiplica inutilmente le assunzioni, senza portare a fondo il tentativo di comprendere ogni accadere a partire da una sola forma di causalità. Spinoza riconduce le dinamiche meccaniche e intellettive al piano etico, descrivendo estensione e pensiero come attributi della *causa sui*. Nietzsche riporta invece la causalità meccanica a quella psicologica, mutando però radicalmente la natura di quest'ultima<sup>95</sup>. La psicologia non riguarda tanto il pensiero quanto gli istinti e gli affetti, non conduce ad un riduzionismo "idealista" di stampo berkeleyano o schopenhaueriano, non è più pensabile, in accordo ad un'oscillazione terminologica che ci è oramai familiare, in contrapposizione alla fisica e il suo "oggetto" non è infine la mente ma la vita. Essa è, secondo la definizione adottata nell'aforisma 23, «morfologia e teoria evolutiva della volontà di potenza»<sup>96</sup>.

Nella seconda parte dell'aforisma Nietzsche torna a riflettere sull'assunzione iniziale ("ammesso che..."), mostrando che il metodo "matematico" non è semplicemente deduttivo, a sviluppo verticale, bensì richiede una continua interrogazione delle premesse:

---

<sup>94</sup> F. NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, cit., §36.

<sup>95</sup> Lo stesso concetto di "forza" va dunque ricondotto al suo correlato psicologico – cfr. V. GERHARDT, *Vom Willen zur Macht: Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsches*, cit., pp. 203-245 ("Kraft und Wille als Macht"). Per una lettura dell'aforisma 36 nel quadro del confronto di Nietzsche con l'idea di causalità cfr. R.C. WELSHON, *Perspectivist Causality*, cit., pp. 40-45.

<sup>96</sup> F. NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, cit., §23. Cfr. su questo tema P. WOTLING, *La pensée du sous-sol*, Allia, Paris 1999 [trad. it. di C. Piazzesi, *Il pensiero del sottosuolo: statuto e struttura della psicologia nel pensiero di Nietzsche*, ETS, Pisa 2006]. Sulla prospettiva continuista e adualista di Nietzsche cfr. G. ABEL, *Bewußtsein – Sprache – Natur: Nietzsches Philosophie des Geistes*, in «Nietzsche-Studien», n. 30, 2001, pp. 1-43.

In definitiva la questione è se noi effettivamente riconosciamo la volontà come *agente (wirkend)*, se noi crediamo alla causalità del volere: se ci comportiamo in questo modo – e in fondo la fede (*Glaube*) in tutto questo è appunto la nostra fede nella causalità stessa –, siamo costretti a fare il tentativo di porre ipoteticamente la causalità del volere come causalità esclusiva. “Volontà” può agire naturalmente su “volontà” e non su “materia” (non sui “nervi”, per esempio –): insomma, occorre osare (*wagen*) l'ipotesi se, ovunque vengano riconosciuti “effetti”, non agisca il volere sul volere – e se ogni accadimento meccanico, in quanto in esso diventa operante una forza, non sia appunto forza volitiva, effetto del volere. – Posto infine che si riuscisse a spiegare tutta quanta la nostra vita istintiva come la plasmazione (*Ausgestaltung*) e la ramificazione di un'unica forma fondamentale del volere [...], ci si sarebbe con ciò procurati il diritto di determinare univocamente ogni forza agente come: *volontà di potenza*. Il mondo veduto dall'interno, il mondo determinato e qualificato secondo il suo “carattere intelligibile” – sarebbe appunto “volontà di potenza” e nient'altro che questa<sup>97</sup>.

L'assurdità del fatto che un'azione possa esercitarsi da un attributo ad un altro, appare dunque a Nietzsche non meno chiaramente che a Spinoza. Ma secondo quale attributo si determina la nostra comprensione del fenomeno? Spinoza risponde assiomaticamente, ricavando a posteriori l'inerenza di pensiero ed estensione a Dio dall'esperienza di corpi e idee<sup>98</sup>. Nietzsche sottolinea invece l'intervento di una credenza che corrisponde alla “datità” dell'attributo: essa è il presupposto della verità dell'ipotesi. Quest'ultima riposa dunque, in ultimo, sulla coerenza interna di tale credenza e sulla capacità dell'ipotesi stessa di “retrocedere” sulla parzialità della propria assiomatica, cogliendone la prospettività. V'è una datità originaria – un “fatto ultimo”, come recita un frammento postumo a proposito della volontà di potenza<sup>99</sup> – che determina il perimetro del nostro esser disposti ad ammetter per vero e l'ipotesi “scientifica” è quella in grado di percorrere tale perimetro nella sua totalità, segnalandone nel contempo la natura interpretativa: che tale datità sia l'unica possibile non è infatti altro che un pregiudizio.

#### LA VERITÀ COME CONVINZIONE MORALE

In un aforisma del quinto libro di *La gaia scienza*, Nietzsche torna a riflettere sulla relazione scienza-credenza:

Nella scienza le convinzioni (*Ueberzeugungen*) non hanno alcun diritto di cittadinanza, così si dice a giusta ragione: soltanto quando esse si risolvono ad abbassarsi alla modestia (*Bescheidenheit*) di una ipotesi, di un provvisorio punto di vista sperimentale (*vorläufigen Versuchs-Standpunktes*), di una finzione regolativa, può essere loro accordato l'accesso e perfino un certo valore entro il regno della conoscenza – sempre con la limitazione di restar sottoposte a controllo di polizia, alla polizia della diffidenza. – Ma, a guardare più attentamente, non significa forse questo che soltanto quando la convinzione cessa di essere convinzione può ottenere accesso alla scienza? La disciplina (*Zucht*) dello spirito scientifico non comincerebbe forse qui, nel non concedersi più convinzione alcuna?... Probabilmente è così: resta soltanto da domandare se, affinché questa disciplina possa avere inizio, non debba esistere già una convinzione, e invero così imperiosa e incondizionata da sacrificare a sé stessa tutte le altre. Si vede che anche la scienza riposa su una fede, che non esiste affatto una scienza “scevera di presupposti” (*“voraussetzungslose” Wissenschaft*). La domanda se sia necessaria la verità, non soltanto deve avere avuto già in precedenza risposta affermativa, ma deve averla avuta in grado tale da mettere quivi in evidenza il principio, la fede, la convinzione che “niente è più necessario della verità, e che in rapporto a essa tutto il

<sup>97</sup> F. NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, cit., §36.

<sup>98</sup> «Noi non sentiamo né percepiamo nessuna cosa singolare oltre i corpi e i modi di pensare» (B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 836 – *De mente*, ax. 5; cfr. anche ivi, p. 837, *De mente*, prop. 1, 2 e relative dimostrazioni).

<sup>99</sup> Cfr. F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1884-1885*, cit., §40[61].

resto ha soltanto un valore di secondo piano". – Questa incondizionata volontà di verità, che cos'è dunque?<sup>100</sup>

L'ipotesi della volontà di potenza è quindi tale in senso "tecnico", perché corrisponde allo sforzo scientifico di farsi carico dei propri presupposti: l'ipotesi non è assunta una volta per tutte, ma sottoposta a continuo esperimento. La negazione di ogni credenza è condizione d'accesso al pensiero scientifico, che assume anzitutto i tratti della filosofia della distruzione. Nondimeno anche tale rigore richiede un "allevamento" più profondo, in grado di sostenere la volontà di verità anche di fronte al fatto che l'esistenza non ha il carattere della verità e che l'errore e l'inganno sono altrettanto se non più essenziali alla vita della verità. Continua Nietzsche:

"Volontà di verità" – potrebbe essere un'occulta volontà di morte. – In tal modo, la domanda: perché scienza? riconduce al problema morale: *a qual fine esiste in genere una morale*, se vita, natura, storia sono "immorali"? Non c'è dubbio, l'uomo verace (*der Wahrhaftige*), in quel temerario e ultimo significato che la fede nella scienza presuppone, *afferma con ciò un mondo diverso* da quello della vita, della natura e della storia; e in quanto afferma questo "altro mondo", come? non deve per ciò stesso negare il suo opposto, questo mondo, il *nostro* mondo?... Ma si sarà compreso dove voglio arrivare, vale a dire che è pur sempre una *fede metafisica* quella su cui riposa la nostra fede nella scienza – che anche noi, uomini della conoscenza di oggi, noi atei e antimetafisici, continuiamo a prendere anche il *nostro* fuoco dall'incendio che una fede millenaria ha acceso, quella fede cristiana che era anche la fede di Platone, per cui Dio è verità e la verità è divina... Ma che succede, se proprio questo diventa sempre più incredibile, se niente più si rivela divino, salvo l'errore, la cecità, la menzogna – se Dio stesso si rivela come la nostra più lunga menzogna? –<sup>101</sup>

La certezza che "fonda" la scienza non può che essere una certezza morale, perché non vi sono che certezze morali. Proprio la scienza, mostrando l'essenziale nullità dell'esistenza, dissolve la possibilità di aggrapparsi ad una certezza ontologica: è di questo periodo l'appunto sulle conseguenze nichilistiche della scienza copernicana ricordato in precedenza. In un certo senso, la scienza *crea* il nulla, mostrando in ciò la propria continuità rispetto alla metafisica: la menzogna di Dio, che priva l'esistenza di valore, rivela la propria durezza anche e proprio quando se ne è mostrata la falsità, continuando a produrre effetti all'interno della "mitologia" scientifica<sup>102</sup>.

---

<sup>100</sup> F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, cit., §344, *In che senso anche noi siamo ancora devoti*.

<sup>101</sup> *Ibid.*

<sup>102</sup> Per un commento a quest'aforisma cfr. W. STEGMAIER, *Nietzsches Befreiung der Philosophie*, cit., pp. 125-136.

## 5. CONOSCENZA E CRUDELTÀ: *GENEALOGIA DELLA MORALE*

Ricondurre la scienza alla morale significa ricondurre il vero al buono. La connessione genetica tra i due termini è ricavata da Nietzsche nelle riflessioni sul linguaggio dorico della prima dissertazione della *Genealogia della morale*:

[I nobili] chiamano sé stessi, per esempio, “i veridici” (“*die Wahrhaftigen*”); prima, nel tempo, l’aristocrazia greca, portavoce della quale fu il poeta megarese Teognide. La parola coniata in tal senso, *esthlos*, significa, secondo la radice, qualcuno che è, che ha realtà, che è reale (*wirklich*), che è vero; in seguito, con una trasposizione soggettiva, il vero in quanto veridico<sup>103</sup>.

La verità appare dunque, secondo la sua origine, come l’autoappropriazione di una potenza dominante, come il riflesso della sua affermazione etico-pratica: chi detiene il *kratos* agisce nella verità. Un’esistenza si afferma da sé esprimendo la propria potenza: essa è la verità. Non abbisognando di una giustificazione oltre sé stessa, l’esistenza appare come *causa sui*. Correlativamente, la sua bontà è *norma sui*:

Il giudizio di “buono” non procede da coloro ai quali viene data prova di “bontà”! Sono stati invece gli stessi “buoni”, vale a dire i nobili (*Vornehmen*), i potenti, gli uomini di condizione superiore e di elevato sentire (*Höhergestellten und Hochgesinnten*) ad avere avvertito e determinato sé stessi e le loro azioni come buoni, cioè di prim’ordine, e in contrasto (*Gegensatz*) a tutto quanto è ignobile (*Niedrigen*) e d’ignobile sentire, volgare (*Gemeinen*) e plebeo. Prendendo le mosse da questo *pathos della distanza* si sono per primi arrogati il diritto di foggare valori (*Werthe zu schaffen*), di coniare le designazioni dei valori (*Namen der Werthe auszuprägen*): che cosa importava loro l’utilità!<sup>104</sup>

Il buono si pone da sé, perché l’esistenza è immediatamente nel suo diritto, fa tutto quello che può. A questo proposito non è scorretto sottolineare una certa vicinanza di Nietzsche alla posizione spinoziana in merito al diritto naturale, soprattutto se ricordiamo l’esplicita approvazione dell’equazione diritto-potenza accordata in *Umano, troppo umano*. Per Spinoza, però, il diritto naturale “puro”, corrispondente ad un individuo isolato, è astratto; come stanno invece le cose per Nietzsche riguardo all’autoposizione del valore? La nozione di “*Selbst-Ueberwindung*”, incontrata nello *Zarathustra*, sembra richiedere una riconsiderazione anche della “purezza” dei valori aristocratici. Tali valori si affermano, infatti, nel contrasto con quelli “volgari”, ma in tal modo si espongono ad una codeterminazione rispetto ad essi ed, infine, al proprio tramonto<sup>105</sup>. Proprio il fatto che il valore si afferma da sé, senza abbisognare di tutele metafisiche, costituisce sia la sua resistenza sia la sua relativa fragilità, perché la potenza che lo sostiene transita gradualmente in nuove figure del buono e del vero.

<sup>103</sup> F. NIETZSCHE, *Genealogia della morale*, cit., “Buono e malvagio”, “buono e cattivo”, §5.

<sup>104</sup> Ivi, §2.

<sup>105</sup> Riportiamo in proposito una felice osservazione di James I. Porter: «L’ironia è che i nobili diventano ciò che sono solo quando non lo sono più – quando entrano, per la prima volta, nell’autentico divenire, e diventano, definitivamente, i loro propri epittaffi» (J.I. PORTER, *Unconscious Agency in Nietzsche*, in «Nietzsche-Studien», n. 27, 1998, pp. 153-195, p. 163 [trad. mia]).



Dopo aver illustrato alcune dinamiche fondamentali dell'affermazione di un valore (utilizzando anche il "recente" esempio teognideo), Nietzsche torna, nella seconda dissertazione, a rivolgere lo sguardo su tempi più remoti, per indagare «la lunga storia dell'origine (*Herkunft*) della *responsabilità*»<sup>106</sup>, seguendo le tracce della relazione creditore-debitore e dell'atto del promettere. In tale ricerca è gettata luce anche sulla provenienza della convinzione che sostiene la scienza:

Quanto deve aver prima imparato, l'uomo, per disporre anticipatamente del futuro in tal modo, quanto deve aver prima imparato a separare l'accadimento necessario da quello casuale, a pensare secondo causalità, a vedere e ad anticipare il lontano come presente, a saper stabilire con sicurezza e calcolare e valutare in generale quel che è scopo e quel che è mezzo in tal senso – quanto, a questo fine, deve prima essere divenuto, l'uomo stesso, *calcolabile* (*berechenbar*), *regolare*, *necessario*, facendo altresì di sé stesso la sua propria rappresentazione, per potere alla fine rispondere di sé *come avvenire*, allo stesso modo di uno che fa una promessa!<sup>107</sup>

Gli aggettivi che Nietzsche riferisce all'uomo che fa promesse sono quelli che, nell'aforisma 22 di *Al di là del bene e del male*, descrivono il carattere del mondo pensato dalla fisica. Quest'ultima attende dalla natura che essa sia "responsabile" ed agisca in accordo alle previsioni: i caratteri fondamentali del mondo e della verità scientifica nascono dunque in ambito morale. La "normatività della natura" affonda le sue radici in una regolarizzazione dell'umano che ha tra i suoi primi esiti l'atto del promettere<sup>108</sup>.

La costrizione dei più disordinati istinti animali entro uno schema rigido è un processo tutt'altro che semplice: esso richiede un tempo sterminato e una forza terribile, che secondo Nietzsche è esercitata, in accordo alle analisi di *Aurora*, dall'eticità dei costumi. Essa provvede a forgiare una "memoria" debitoria attraverso la ritualizzazione – ossia la ripetizione – di atti orribili e crudeli (menomazioni, sacrifici umani, torture), cogliendo nel dolore il sussidio fondamentale del ricordo:

In virtù di queste immagini e procedimenti si finisce per conservare nella memoria cinque o sei "non voglio", in rapporto ai quali si è espressa la propria *promessa* allo scopo di vivere coi vantaggi (*Vortheilen*) della società – e veramente, grazie a questa specie di memoria, si giunge infine "alla ragione"! – Ah la ragione, la gravità, il dominio sugli affetti, tutta questa tetra faccenda che ha il nome di riflessione (*Nachdenken*), tutti questi privilegi e pezzi da parata dell'uomo: come si sono fatti pagare cari! quanto sangue e orrore (*Grausen*) è nel fondo di tutte le "buone cose"!...<sup>109</sup>

È interessante sottolineare, anche in questo caso, il doppio ruolo della scienza: essa non è solo oggetto d'indagine (una tetra faccenda), ma anche stimolo metodologico<sup>110</sup>. È infatti lo sguardo gettato dalle discipline etno-antropologiche sui primordi della civiltà a dissolvere la pacifica favola

<sup>106</sup> F. NIETZSCHE, *Genealogia della morale*, cit., "Colpa", "cattiva coscienza" e simili, §2.

<sup>107</sup> Ivi, §1.

<sup>108</sup> Judith Butler ha proposto una lettura particolarmente efficace degli effetti psicologici di tale *dréssage* (cfr. J. BUTLER, *The Psychic Life of Power*, Stanford University Press, Stanford 1997 [trad. it. di E. Bovini e C. Scaramuzzi, *La vita psichica del potere*, Meltemi, Roma 2005, pp. 61-73]).

<sup>109</sup> F. NIETZSCHE, *Genealogia della morale*, cit., "Colpa", "cattiva coscienza" e simili, §3.

<sup>110</sup> Cfr. sul tema P. VAN TONGEREN, *Science and Philosophy in Nietzsche's "Genealogy of Morality"*, in H. HEIT, G. ABEL, M. BRUSOTTI (a cura di), *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie: Hintergründe, Wirkungen und Aktualität*, cit.

del contrattualismo<sup>111</sup>. Quest'ultimo "salta" rapidamente dallo "stato di natura" alla condizione civile, senza avvedersi che nel passaggio dall'uno all'altra si colloca una storia sconfinata, in cui i tratti fondamentali dell'umano vengono forgiati attraverso un allevamento feroce, nemmeno lontanamente equiparabile ad un "contratto"<sup>112</sup>.

Gli echi e gli effetti di questa preistoria continuano a riverberarsi all'interno della civiltà, indirizzandone le dinamiche. Essi si danno a vedere, ad esempio, nelle sue tendenze dissolutive: l'utilità del vivere civile – concetto teleologico – si mostra incapace di mantenere in vita una formazione sociale ove venga meno una potenza in grado di imbrigliare le pulsioni centrifughe. La decadenza di una civiltà è per Nietzsche l'indice di un'"anarchia" istintuale; Spinoza, nel suo linguaggio, la descrive come divergenza dei diritti naturali, che non cessano di esistere all'interno della condizione civile<sup>113</sup>.

#### GIUSTIFICAZIONE DELLA NEGAZIONE

Dopo aver illustrato l'origine della responsabilità e della coscienza da pratiche crudeli, Nietzsche modifica il tono delle sue incursioni nel regno dell'eticità dei costumi. Il senso di orrore che proviamo di fronte ai rituali del mondo preistorico non è infatti altro che un riflesso dei nostri pregiudizi morali, in particolare della convinzione che il dolore sia un male. Ma se prestiamo orecchio, impegnandoci in un esercizio di immaginazione prospettica, alla voce dei tempi remoti, arriva fino a noi l'eco di un giudizio opposto:

Si oppone, mi sembra, alla delicatezza, e più ancora alla tartuferia di mansuefatti animali domestici (*zahmer Haustiere*) (intendo dire uomini moderni, intendo dire noi), rappresentarsi nella maniera più vigorosa fino a quale grado la *crudeltà* (*Grausamkeit*) costituisce la grande gioia festiva (*Festfreude*) della più antica umanità, e sia anzi commista come ingrediente quasi a ognuna delle sue gioie [...]. Senza crudeltà non v'è festa: così insegna la più antica, la più lunga storia dell'uomo – e anche nella pena v'è tanta *aria di festa*<sup>114</sup>

Nello stesso paragrafo il fenomeno è descritto da Nietzsche, con uno pseudo-riferimento a Spinoza, come "*sympathia malevolens*". V'è dunque una partecipazione affettiva all'esercizio ritualizzato della crudeltà che accresce il senso di potenza di una comunità. Nietzsche ricorda ad esempio come le esecuzioni capitali fossero in passato ornamento irrinunciabile dei matrimoni principeschi<sup>115</sup>; in tempi più recenti potremmo pensare alla loro spettacolarizzazione mediatica.

---

<sup>111</sup> Come nota Martin Saar, il riferimento genealogico alla pre-istoria costituisce anche «eine Parodie der klassischen aufklärerischen Urszenen und Gründungsmythen des Sozialen» (M. SAAR, *Genealogie als Kritik: Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*, Campus, Frankfurt a.M.-New York 2007). Su alcune fonti di Nietzsche cfr. M. STINGELIN, *Zur Genealogie der Genealogie. Josef Kohler, Albert Hermann Post, Friedrich Nietzsche und Michel Foucault: Vergleichend-ethnologische Strafrechtsgeschichte als Paradigma method(olog)ischer Instrumentalisierungen*, in K. SEELMANN (a cura di), *Nietzsche und das Recht*, Steiner, Stuttgart 2001.

<sup>112</sup> Cfr. in proposito L.J. HATAB, *Breaking the Contract Theory: The Individual and the Law in Nietzsche's Genealogy*, in H.W. SIEMENS, V. ROODT (a cura di), *Nietzsche, Power and Politics: Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*, cit.

<sup>113</sup> Cfr. *supra*, III, 6.

<sup>114</sup> F. NIETZSCHE, *Genealogia della morale*, cit., "Colpa", "cattiva coscienza" e simili, §6.

<sup>115</sup> Cfr. *Ibid.*

Sottolineando la natura festiva della crudeltà, Nietzsche cerca di schivare gli esiti nichilisti della sua stessa "scoperta": il fatto che le "cose buone" – ivi compresa la ragione – trovino la loro origine in pratiche violente *non* è un'obiezione contro di esse. In ciò potrebbe anzi nascondersi la loro ultima speranza di fronte al pessimismo:

Ora che la sofferenza (*Leiden*) deve sempre mettersi in mostra come il primo degli argomenti *contro* l'esistenza, come il suo peggior punto interrogativo, si farà bene a ricordarsi dei tempi in cui opposto era il nostro giudizio (*man umgekehrt urtheilte*), poiché non si voleva fare a meno di *suscitar* dolore e si vedeva in ciò una magia di prim'ordine, una vera e propria esca di seduzione *alla* vita. [...] Forse è persino lecito ammettere la possibilità che anche quel piacere (*Lust*) della crudeltà non debba essere propriamente estinto: esso avrebbe solo bisogno di una certa sublimazione e assottigliamento (*Subtilisirung*), in relazione al fatto che oggi che il dolore fa più male<sup>116</sup>.

Da un lato, dunque, la semplice esibizione di un universo di valori alternativo costituisce uno stimolo "terapeutico" di fronte alla perdita di valore dell'esistenza propria della modernità, intesa nei suoi tratti "schopenhaueriani": scienza, compassione e pessimismo. Anche posto, infatti, che il dolore sia la verità del mondo, resterebbe nondimeno possibile supporre che proprio in ciò il mondo abbia il suo carattere festivo.

Dall'altro lato, Nietzsche comincia ad indagare la possibilità d'individuare una continuità tra le due posizioni di valori, ipotizzando che qualcosa dell'antica "simpatia" sopravviva ancora nella moderna compassione. Tale continuità sembra riscontrabile anche in ambito scientifico: «in ogni volontà di conoscenza c'è una goccia di crudeltà», scrive Nietzsche già in *Al di là del bene e del male*<sup>117</sup>. È perciò possibile immaginare una scienza che sia capace di reinterpretare l'originario stimolo crudele delle origini e che abbia in ciò la propria vitalità:

Conformemente a ciò, solo a partire dalla statuizione (*Aufrichtung*) della legge esiste "diritto" e "torto" (*"Recht" und "Unrecht"*) (e *non*, come vuole Dühring, a partire dall'atto lesivo). Parlare *in sé* di diritto e torto è cosa priva di ogni senso; *in sé* ferire (*Verletzen*), far violenza (*Vergewaltigen*), sfruttare (*Ausbeuten*), annientare (*Vernichten*) non può naturalmente essere nulla di "illegittimo", in quanto la vita si adempie *essenzialmente*, cioè nelle sue funzioni fondamentali, offendendo, facendo violenza, sfruttando, annientando e non può essere affatto pensata senza questo carattere<sup>118</sup>.

La domanda sulla verità porta dunque dalla scienza alla morale e dalla morale alla vita. Per Nietzsche la vita è sempre nel suo diritto e la critica a Dühring riprende una via che è, sotto questo profilo, "spinoziana"<sup>119</sup>. Sul piano della vita persino l'annientamento risulta "giustificato", nel senso

---

<sup>116</sup> Ivi, §7.

<sup>117</sup> F. NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, cit., §229. Il nodo crudeltà-conoscenza è ribadito da Nietzsche nell'aforisma successivo (cfr. ivi, §230).

<sup>118</sup> F. NIETZSCHE, *Genealogia della morale*, cit., "Colpa", "cattiva coscienza" e simili, §11 (traduzione modificata).

<sup>119</sup> Il binomio *Unrecht-Leben* è espresso nel lessico spinoziano in termini di peccato-natura: «Risulta evidente che nello stato di natura non si dà peccato» (B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 1118 – *Trattato politico*, II, 18); «Il peccato, pertanto, si può concepire solo nello Stato, dove cioè è stabilito (*decernitur*), secondo il diritto comune in esso vigente, che cosa sia il bene e il male» (*Ibid.* – *Trattato politico*, II, 19). Kuno Fischer riassume questi passaggi: «Unrecht ist demnach ein bürgerlicher Begriff, der erst in Folge der Gesellschaft entsteht, die dem Individuum als herrschende Macht gegenübertritt, während im reinen Naturzustande eigentlich nicht von Unrecht geredet werden konnte» (K. FISCHER, *Descartes' Schule – Geulinx, Malebranche, Baruch Spinoza*, cit., p. 408). Sulla critica di Nietzsche a Dühring cfr. A. VENTURELLI, *Kunst, Wissenschaft und Geschichte bei Nietzsche: Quellenkritische Untersuchungen*, De Gruyter, Berlin-New York 2003, pp. 203-237 ("Asketismus und Wille zur Macht: Nietzsches Auseinandersetzung mit Eugen Dühring").

che è nel proprio diritto; il processo di svalutazione che contraddistingue il nichilismo può quindi anche diventare "occasione" per la formazione di nuovi valori. Ma se il nulla può essere parte di un processo vitale, allora è possibile ipotizzare che anche la distruzione praticata dallo spirito scientifico trovi in ciò la propria sensatezza:

Ammesso che si sia entrati con l'andar del tempo nel movimento *opposto*, si potrebbe, con non poca verosimiglianza, derivare dall'inarrestabile declino (*Niedergang*) della fede nel Dio cristiano il fatto che già oggi si sta determinando anche un considerevole declino della umana coscienza di colpa; anzi non si può respingere la prospettiva che la compiuta e definitiva vittoria dell'ateismo potrebbe affrancare l'umanità da tutto questo suo sentirsi in debito verso il proprio principio (*Anfang*), la propria *causa prima*. Ateismo e una sorta di *seconda innocenza* sono intrinsecamente connessi<sup>120</sup>.

Nietzsche si concede dunque di indugiare, brevemente, in un'utopia "positivista": è possibile immaginare che dal tramonto del Dio cristiano debba nascere un'umanità libera dalla colpa. Il discorso è però strettamente ipotetico ("ammesso che...", uso del condizionale): l'assunzione iniziale è, infatti, immediatamente rimessa in discussione nel paragrafo successivo. Alla visione secondo la quale al tramonto di Dio debba corrispondere l'aurora della scienza sfugge il movimento reale che gioca tra i due e che Nietzsche denomina "moralizzazione"<sup>121</sup>.

La morte di Dio non è necessariamente, né primariamente, il segno della vittoria della scienza sulla religione: più nel profondo essa è sintomo del fatto che la concettualità morale è talmente solida e radicata da non avere più bisogno dell'effettiva tutela di un Dio, che può quindi essere consegnato al "braccio secolare" della scienza:

Al termine del paragrafo precedente ho perfino parlato come se questa moralizzazione non ci fosse affatto, come se, di conseguenza, questi concetti fossero ormai sul punto di essere liquidati, essendo caduto il loro presupposto, la fede (*Glaube*) nel nostro "creditore" ("*Gläubiger*"), Dio. Da ciò si distanzia terribilmente il dato di fatto<sup>122</sup>.

Sognare un "regno" dell'ateismo dispiegato è quindi insufficiente. La scienza svolge piuttosto una funzione critica, contribuendo ad un processo di autotrasformazione dei valori che le resta, in buona misura, ignoto. Essa lavora per la possibilità di nuovi valori, ma *quali* siano questi valori, è possibile tentare di esprimerlo soltanto in immagini ("seconda innocenza", ecc.). Ciò proprio perché l'impulso alla conoscenza non ha il controllo dei propri valori, ma piuttosto è determinato da essi, ossia dalla mutevole combinazione degli istinti da cui risulta e, in particolare, di quelli coinvolti negli ideali ascetici.

#### LA CRUDELTÀ FILOSOFICA

La terza dissertazione della *Genealogia della morale* è quella che affronta in modo maggiormente diretto ed esteso il problema della conoscenza. Nietzsche vi dedica in particolare due sezioni: la

---

<sup>120</sup> F. NIETZSCHE, *Genealogia della morale*, cit., "Colpa", "cattiva coscienza" e simili, §20.

<sup>121</sup> Cfr. *ivi*, §21.

<sup>122</sup> *Ibid.*

prima riguarda il significato degli ideali ascetici per il tipo filosofico (paragrafi 6-10); la seconda affronta la dipendenza della scienza da tali ideali (paragrafi 23-27).

Discutendo della "*bête philosophique*", Nietzsche esplicita il tentativo di giustificare la conoscenza sotto il profilo biologico, rintracciando nelle sue negazioni un elemento esistenziale affermativo. La crudeltà che il filosofo esercita, ad esempio nei confronti della sessualità o della socialità in generale, appare come un espediente per il raggiungimento del *maximum* nel proprio sentimento di potenza:

Che significa, dunque, l'ideale ascetico in un filosofo? Come si sarà indovinato da un pezzo, – è questa la mia risposta: alla sua vista sorride il filosofo, come di fronte a un *optimum* delle condizioni di suprema e arditissima spiritualità – e con ciò *non* nega "l'esistenza", sibbene afferma in essa la *sua* esistenza e *unicamente* la sua esistenza, e ciò forse sino al punto da non restargli lontano l'empio desiderio: *pereat mundus, fiat philosophia, fiat philosophus, FIAM!*...<sup>123</sup>

Perché però l'esistenza filosofica ha bisogno di ricorrere all'ideale ascetico per affermarsi? Per rispondere, Nietzsche deve caratterizzare tale esistenza in modo più dettagliato, mostrando quali istinti si esprimono in essa, per indagare poi il rapporto che intrattengono con l'ascetismo. La descrizione fornita costituisce una delle sintesi più compiute sull'"uomo della conoscenza":

Passiamo in rassegna i singoli impulsi (*Triebe*) e le singole virtù del filosofo – il suo impulso al dubbio, il suo impulso alla negazione, il suo impulso all'attendere ("efectico"), il suo impulso analitico, il suo impulso all'indagine, alla ricerca, al rischio, il suo impulso a confrontare e a compensare, la sua volontà di neutralità e d'oggettività, la sua volontà di ogni "*SINE ira et studio*" –: non si è già ben compreso che tutti insieme questi impulsi e queste virtù per lunghissimo tempo procedevano in senso opposto alle prime esigenze della morale e della coscienza?<sup>124</sup>

In questo passo si raccolgono le indagini che Nietzsche svolge su varie figure della storia del pensiero, ad esempio quelle condotte nell'appunto per "*I metafisici*". Anche Spinoza rientra nel materiale di ricerca: il "motto" tacitano svolge ad esempio una funzione analoga a quella svolta in *La gaia scienza* dallo spinoziano "*non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere*", che ha tra l'altro Tacito tra le sue fonti<sup>125</sup>.

Dopo aver enumerato gli impulsi filosofici, Nietzsche nota che essi sono "eccentrici" rispetto al sentire comune, che esige un'adesione acritica alle credenze che garantiscono la coesione sociale. L'eticità del costume richiede di non scavare troppo a fondo e di non porre troppe domande, come dimostra un confronto tra la modernità scientifica, che da quegli istinti deriva, e il sentire delle epoche passate:

Se lo si commisura al metro degli antichi Greci, tutto il nostro essere moderno, in quanto non è fiacchezza, bensì potenza e coscienza di potenza (*Machtbewusstsein*), ha l'aspetto di mera *hybris* e miscredenza (*Gottlosigkeit*): infatti proprio le cose opposte a quelle che noi oggi veneriamo hanno avuto, per lunghissimo tempo, la coscienza (*Gewissen*) dalla loro parte e Dio a loro custode. *Hybris* è oggi tutta la nostra posizione rispetto alla natura, la violenza che usiamo alla natura con l'aiuto delle macchine e della tanto spensierata inventiva dei tecnici e degli ingegneri; *hybris* è la nostra posizione di fronte a Dio,

<sup>123</sup> F. NIETZSCHE, *Genealogia della morale*, cit., *Che significano gli ideali ascetici?*, §7.

<sup>124</sup> Ivi, §9.

<sup>125</sup> Lo storico latino è presente nella biblioteca di Spinoza ed è citato più volte negli scritti politici.

voglio dire di fronte a qualsivoglia presunto ragno etico-finalistico celato sotto il grande tessuto e reticolo della causalità [...]. Noi oggi esercitiamo violenza su noi stessi, non v'è dubbio, noi schiaccianoci dell'anima, noi problematizzanti e problematici (*Fragenden und Fragwürdigen*), come se la vita altro non fosse che schiacciare noci; in tal modo, appunto, non dobbiamo necessariamente diventare di giorno in giorno sempre più problematici, *più degni* di porre problemi (*fragwürdiger, würdiger zu fragen*), e proprio in tal modo forse anche più degni – di vivere?...<sup>126</sup>

Anche in questo caso, Nietzsche adotta una retorica “positivista” simile a quella adottata nel saggio precedente, per anticipare una domanda che sarà ripresa e approfondita più avanti nel testo. Per comprendere se lo spirito scientifico sia effettivamente opposto alla pietà del costume è infatti necessario indagare più a fondo quali sono i tratti fondamentali di quest'ultima, chiamando a testimoniare la “*bête religieuse*”.

Per il momento Nietzsche ha però strumenti sufficienti per proporre una risposta alla domanda sul significato degli ideali ascetici per la filosofia. Considerati secondo la genealogia, ossia nella prospettiva dell'epoca dell'eticità dei costumi, essi appaiono come un espediente di sopravvivenza, attraverso cui gli impulsi alla conoscenza hanno potuto avere un qualche diritto all'esistenza all'interno di civiltà fondate su istinti opposti. Comparando nella forma di eremita, sacerdote o mago, il filosofo poteva accedere alla tutela sociale riconosciuta a tali figure; tale tutela richiedeva però l'esercizio di pratiche crudeli, in quanto fondata sulla ieraticità e sul timore generati dalla mortificazione di sé<sup>127</sup>.

In tal modo gli impulsi conoscitivi sono però originariamente “compromessi” in una formazione pulsionale insieme ad altri impulsi che non hanno nulla a che fare con la conoscenza e non è affatto detto che essi siano “al comando” di tale formazione. La scienza è un nemico o un alleato degli ideali ascetici? La domanda è affrontata nella seconda sezione menzionata.

#### L'AUTOCRITICA DELLA VERITÀ

Già nel quinto libro di *La gaia scienza* – dal quale Nietzsche riprende gli aforismi 344 e 358<sup>128</sup> – è emerso il debito della scienza nei confronti dei “vecchi ideali”. Quando questi vengono messi in questione, quando se ne chiede il significato, anche la scienza, in conseguenza della sua origine, perde la propria validità immediata e diventa oggetto di critica:

La scienza stessa *esige* ormai una giustificazione (*Rechtfertigung*) (con ciò non si è ancora detto che ne esista una per lei). [...] A partire dall'istante in cui la fede nel Dio dell'ideale ascetico è negata, *esiste anche un nuovo problema*: quello del *valore* della verità. – La volontà di verità ha bisogno di una critica – con ciò noi determiniamo il nostro proprio compito (*Aufgabe*) –, in via sperimentale (*versuchsweise*) *deve porsi* una volta *in questione* il valore della verità...<sup>129</sup>

<sup>126</sup> F. NIETZSCHE, *Genealogia della morale*, cit., *Che significano gli ideali ascetici?*, §9.

<sup>127</sup> Cfr. ivi, §10.

<sup>128</sup> Cfr. ivi, §24 e §27.

<sup>129</sup> Ivi, §24.

Per Nietzsche la morte di Dio è precondizione per la comparsa della domanda sulla verità: emerge un compito teoretico che prima di essa non è nemmeno immaginabile. Si tratta, dunque, di cercare di essere all'altezza del tempo e della storia, corrispondendo ad un avvenimento che procede secondo una logica propria. In tale compito falliscono, secondo Nietzsche, i "trombettieri" della modernità, incapaci di cogliere quanto, nell'attività scientifica, resta al di sotto di un tale evento. Con un rovesciamento retorico, Nietzsche pone allora sul terreno un'affermazione che fa da contrappeso alle "utopie" scientiste balenate nei paragrafi precedenti: «No! Non mi si tiri in ballo la scienza quando cerco il naturale antagonista dell'ideale ascetico»<sup>130</sup>.

È una visione superficiale quella che ravvisa un progresso nel passaggio dalla religione alla scienza: si tratta piuttosto di un raffinamento. La coscienza critica appare strumentale rispetto al rinnovamento dell'ideale; essa lo depura da quanto non è più necessario per la sua affermazione. Come già notavamo, è una logica interna al valore quella che ne stabilisce la trasformazione e la scienza può intervenire solo dove le è concesso:

Il suo contrasto e la sua lotta si riferiscono, a un esame più sottile, non già all'ideale stesso, bensì unicamente alle sue opere esteriori (*Aussenwerke*), al suo travestimento, al suo giuoco di maschere, al suo temporaneo solidificarsi (*zeitweilige Verhärtung*), al suo farsi legnoso, al suo dogmatizzarsi – torna a liberare in esso la vita col negare in esso l'elemento essoterico<sup>131</sup>.

Il piano della giustificazione per Nietzsche non è, anche in questo caso, né la scienza, né la morale, bensì la vita. È la vitalità interna dell'ideale ascetico a supportare e ad avere bisogno dell'azione della scienza, che contribuisce in questo senso alla sua salute, proprio in quanto ne nega i tratti inessenziali<sup>132</sup>. Il fatto che Dio diventi parte di tali "residui" non significa che l'ideale sia in sé "sconfitto"; nondimeno esso è, come tutti i valori, nel corso del proprio tramonto, del quale la morte di Dio per opera della scienza non è tanto una causa quanto un segno:

L'incondizionato, onesto ateismo (– e unicamente la *sua* aria respiriamo noi, noi uomini maggiormente spirituali di quest'epoca) *non* sta, conformemente a ciò, in contrasto con quell'ideale, come ne ha l'apparenza; è piuttosto soltanto una delle sue ultime fasi di sviluppo, una delle sue forme conclusive e delle sue intime consequenzialità – è la *catastrofe*, imponente rispetto, di una bimillenaria costrizione educativa alla verità (*Zucht zur Wahrheit*), che finisce per proibirsi la *menzogna della fede in Dio*. [...] Tutte le cose grandi periscono a opera di sé stesse (*gehen durch sich selbst zu Grunde*), per un atto di autosoppressione (*Selbstaufhebung*): così vuole la legge della vita, la legge del *necessario* "autosuperamento" ("*Selbstüberwindung*") nell'essenza della vita<sup>133</sup>.

La scienza, considerata sul terreno della morale, appare dunque a Nietzsche come un momento della sua autosoppressione. La probità teoretica, che impone il divieto rispetto ad ogni *escamotage* ultraterreno, non è che l'ultima figura della verità teologica. Anche tale verità è però solo un momento transitorio di un processo più originario: il movimento vitale che genera e distrugge

---

<sup>130</sup> Ivi, §25.

<sup>131</sup> *Ibid* (traduzione modificata).

<sup>132</sup> Marco Brusotti ha mostrato come Nietzsche critichi anche il suo stesso tentativo giovanile di sviluppare un ascetismo secolarizzato (cfr. M. BRUSOTTI, *Kern und Schale: Wissenschaft und Untergang der Religion bei Nietzsche*, in C. GENTILI, C. NIELSEN (a cura di), *Der Tod Gottes und die Wissenschaft: zur Wissenschaftskritik Nietzsches*, cit.).

<sup>133</sup> F. NIETZSCHE, *Genealogia della morale*, cit., *Che significano gli ideali ascetici?*, §27.

continuamente le immagini del vero, rimescolando le relazioni di potenza tra gli impulsi della cui combinazione e competizione esse sono l'espressione.

Nietzsche ritorna poi un'ultima volta dalla vita alla scienza, in un ultimo tentativo di autocritica e autogiustificazione dell'operazione filosofica:

In tal modo il cristianesimo *come dogma* è crollato per la sua stessa morale; in tal modo anche il cristianesimo *come morale* deve ancora crollare – noi siamo alla soglia di *questo* avvenimento. Avendo la veracità cristiana tratto una conclusione dopo l'altra, trae infine la sua *più drastica conclusione*, la sua conclusione *contro* sé stessa; ma questo avviene, quand'essa pone la questione " *che cosa significa ogni volontà di verità?*" ... [...] Che senso avrebbe tutto il *nostro* essere, se non quello espresso dal fatto che in noi codesta volontà di verità sarebbe diventata cosciente a sé stessa *come problema?*...<sup>134</sup>

È interessante sottolineare che l'atto fondamentale del pensiero sembra essere il domandare, più che il rispondere. Le risposte, ad esempio la teoria della volontà di potenza, sono ipotesi e tentativi, esperimenti che saggiano le possibilità aperte dalla domanda; esse non mostrano tanto che altre interpretazioni sono vere, ma che altre interpretazioni sono concepibili, che la competizione per la verità è aperta. Ma è il fatto stesso della domanda, la sua eventualità, ad essere di per sé l'accadimento filosofico fondamentale: la sensatezza dell'esistenza filosofica è nell'essere occasione di tale domanda. Anche in questo caso va notato l'uso del condizionale: a quale altra sensatezza dovrebbe ambire il pensiero? La domanda sulla verità è il suo rigore ultimo, tutto il senso di cui è capace<sup>135</sup>.

---

<sup>134</sup> *Ibid.*

<sup>135</sup> «Pensare dipende da certe coordinate: abbiamo le verità che ci meritiamo, in base al luogo in cui situiamo la nostra esistenza» (G. DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 164).



## 6. LE CAUSE E IL FATO: *DEI QUATTRO GRANDI ERRORI*

Alla luce della continuità tra scienza e credenza religiosa discussa in *Genealogia della morale*, com'è da intendere la posizione "oppositiva" che Nietzsche delinea, invece, nell'*Anticristo*?<sup>136</sup> Essa sembra da riferire a quell'*engagement* "occasionale" in cui è rintracciata la sensatezza dell'esistenza filosofica: quest'ultima non pretende un confronto assoluto con la verità, ignaro della sua provenienza, bensì ad uno circostanziato con i valori determinati in cui essa è coinvolta.

Uno strumento essenziale per tale confronto è l'elaborazione di un'interpretazione filologicamente bene educata della causalità e le riflessioni condotte da Nietzsche in proposito a partire da *Umano, troppo umano*, raggiungono una sintesi nel capitolo "*Dei quattro grandi errori*" del *Crepuscolo degli idoli*<sup>137</sup>. Ad esso non è improbabile che Nietzsche faccia riferimento quando, nell'*Anticristo*, invoca un "sano concetto di causa ed effetto" come antidoto alla superstizione cristiana<sup>138</sup>.

### INCONSISTENZA DEL SOLLEN

Il primo errore che Nietzsche riscontra nel pensiero causale è illustrato a partire dall'esempio del veneziano Alvise Corner, che nei suoi fortunati "discorsi" indicava in una "vita sobria" la via per la longevità:

*Errore dello scambio (Verwechslung) di causa ed effetto.* — [...] Quel bravo italiano vedeva nella sua dieta la causa della sua lunga vita: mentre invece la condizione prima di una lunga vita, la straordinaria lentezza del metabolismo, l'esiguo consumo, era la causa della sua parca dieta. Non dipendeva dalla sua libertà mangiare poco o molto, la sua frugalità *non* era un "libero volere": egli s'ammalava, se mangiava di più<sup>139</sup>.

Un evento qualsiasi (in questo caso la durata della vita) è avvertito in modo positivo o negativo e corrispondentemente interpretato in termini di merito o colpa, ossia come conseguenza dell'osservanza o meno di una determinata regola. In realtà tale regola non è che il riflesso delle circostanze che determinano il modo in cui esperiamo l'evento: essa è un "raddoppiamento" (inutile)

---

<sup>136</sup> Cfr. *supra*, II, 2.

<sup>137</sup> Per una ricostruzione dell'argomentazione cfr. P. MAUCH, *Nietzsches Reihenfolgenargument: Friedrich Nietzsches Kritik der Kausalität als Einwand gegen die Transzendentalphilosophie am Beispiel "Die vier grossen Irrthümer" aus "Götzen-Dämmerung"*, in V. GERHARDT, R. RESCHKE (a cura di), *Nietzsche im Film Projektionen und Götzen-Dämmerungen*, Akademie, Berlin 2009. Sulla genesi e le fonti del capitolo cfr. A. URS SOMMER, *Nietzsche-Kommentar: "Der Fall Wagner", "Götzen-Dämmerung"*, De Gruyter, Berlin-Boston 2012, pp. 328-357. Sullo sfondo si colloca in particolare il confronto di Høffding con Hume, in margine al quale Nietzsche ricava anche la critica al "causalismo" di Spinoza (cfr. *ivi*, pp. 329-330).

<sup>138</sup> «Il prete conosce soltanto un unico grande pericolo: questo è la scienza – la sana nozione di causa ed effetto» (F. NIETZSCHE, *L'Anticristo*, cit., §49). Spinoza si esprime in termini simili in riferimento al volgo, «che non ha alcun sano concetto né di Dio né della natura» (B. SPINOZA, *Opere*, cit., p. 524 – *Trattato teologico-politico*, 6).

<sup>139</sup> F. NIETZSCHE, *Crepuscolo degli idoli*, cit., *I quattro grandi errori*, §1 (traduzione modificata). Cfr. L. CORNARO, *Die Kunst, ein hohes und gesundes Alter zu erreichen*, trad. di P. Sembach, Mode, Berlin 1881, BN.

di tali condizioni e può diventare addirittura nociva se applicata ove esse non sussistono<sup>140</sup>. La critica di Nietzsche si allarga quindi all'intero ambito del "dovere", mostrando che quello religioso e quello morale non sono meno fantasiosi di quello dietetico:

La formula più universale, che sta a fondamento di ogni religione e di ogni morale, dice: "fa' questa e quella cosa, trascura questa e quest'altra — così sarai felice! Altrimenti...". Ogni morale, ogni religione è questo imperativo — io lo chiamo il grande peccato originale della ragione, *l'immortale irrazionalità*. Sulle mie labbra quella formula si converte nel suo rovescio (*Umkehrung*) — primo esempio della mia "trasvalutazione (*Umwertung*) di tutti i valori": un uomo ben riuscito, un "felice", *deve (muss)* compiere certe azioni e si guarda istintivamente da altre, e l'ordine che egli fisiologicamente rappresenta lo trasferisce all'interno dei suoi rapporti con gli uomini e con le cose. In una formula: la sua virtù è la *conseguenza (Folge)* della sua felicità<sup>141</sup>.

La critica di Nietzsche al prescrittivismismo morale non è meno stringente di quella di Spinoza e la formula conclusiva, rovesciando la tradizione platonica, non è priva di una certa parentela con l'ultima proposizione dell'*Etica*. La felicità è l'espressione di una determinata costituzione e non la conseguenza di un comportamento volontario: l'unico dovere che rimane non è il *Sollen*, bensì il *Müssen*, il necessario estrinsecarsi di un complesso pratico-pulsionale.

#### CAUSA E VOLONTÀ

Discutendo del secondo "errore", Nietzsche riprende un'argomentazione già sviluppata nelle opere precedenti:

*Errore di una falsa causalità.* — Si è creduto in ogni tempo di sapere che cosa è una causa (*was eine Ursache ist*): ma dove prendevamo noi il nostro sapere (*Wissen*), o più esattamente, la nostra credenza (*Glauben*) di sapere a questo proposito? Dalla sfera dei famosi "fatti interiori", nessuno dei quali, fino a oggi, si è dimostrato reale. Credevamo essere noi stessi la causalità, nell'atto del nostro volere; pensavamo se non altro di *cogliere* così la causalità sul fatto. [...] Di tutto ciò oggi non crediamo più neppure una parola. Il "mondo interiore" ("*innere Welt*") è colmo di immagini ingannevoli e di fuochi fatui (*Trugbilder und Irrlichter*): la volontà è uno di questi. La volontà non muove più nulla, di conseguenza neppure spiega più nulla — essa accompagna semplicemente dei processi, ma può anche mancare<sup>142</sup>.

La concezione corrente della causalità pecca dunque, secondo Nietzsche, di antropomorfismo. Posto che quest'ultimo è in parte costitutivo di ogni concettualità in quanto espressione di una prospettiva, il modo in cui concepiamo la causalità appare nondimeno "invecchiato", perché dipende da un'interpretazione dell'"interiorità" a cui non crediamo più. Anche la nostra convinzione di sapere cosa sia una causa viene pertanto meno e una domanda diventa inaggrabile: cos'è una causa? È la stessa domanda che guida l'avvio dell'*Etica*: con la definizione di *causa sui*, Spinoza fa piazza pulita di tutto ciò che credevamo di sapere sulla causalità, imponendoci di tentare una concettualizzazione più coerente. L'autosuperamento della scienza invita a compiere esperimenti con le cause, perché la comprensione "normale" non regge più ed è quindi aperta la possibilità per

<sup>140</sup> Sull'errore di Cornaro cfr. R.B. PIPPIN, *Comments on "Nietzsche's Critique of Causality"*, in «International Studies in Philosophy», n. 18/2, 1986, pp. 29-33, p. 31.

<sup>141</sup> F. NIETZSCHE, *Crepuscolo degli idoli*, cit., *I quattro grandi errori*, §2 (traduzione modificata).

<sup>142</sup> Ivi, §3.

l'elaborazione di differenti immagini della causalità, ovvero di nuove interpretazioni della necessità del mondo.

#### ASSIMILAZIONE INTERPRETATIVA DELL'IGNOTO

È nella discussione del terzo "errore" che Nietzsche approfondisce il nesso causalità-interpretazione:

*Errore delle cause immaginarie.* — Prendiamo le mosse dal sogno: a una determinata sensazione (*Empfindung*), dovuta, per esempio, a un lontano colpo di cannone, viene in un secondo tempo attribuita una causa (spesso un intero romanzetto in cui appunto colui che sogna è il personaggio principale). [...] Le rappresentazioni che *vennero generate* da un certo stato intimo (*Befinden*), sono state erroneamente intese come causa del medesimo. In realtà facciamo lo stesso nella veglia. [...] Non è mai sufficiente per noi limitarci ad accertare il semplice fatto *che* ci sentiamo in questo o in quel modo; ammettiamo questo fatto — ne diventiamo *coscienti* — soltanto *se* gli abbiamo dato una specie di motivazione. — Il ricordo (*Erinnerung*) che in questo caso entra in azione a nostra insaputa fa affiorare stati anteriori di specie affine e le interpretazioni causali concresciute con essi — *non già* la loro causalità. Indubbiamente la credenza che le rappresentazioni, i concomitanti processi di coscienza siano stati le cause, viene anch'essa ad essere contemporaneamente determinata dal ricordo. Nasce così un'*abitudine* a una certa interpretazione causale, la quale in verità ostacola una *investigazione* della causa e persino la esclude<sup>143</sup>.

Nietzsche riprende dunque le analisi sul sogno già condotte in *Umano, troppo umano* ed *Aurora*, per indagare la genesi del pensiero causale, descritto come una reazione interpretativa ad uno stimolo mediata dalla memoria. È importante sottolineare che per Nietzsche l'evento scatenante è sempre insufficiente: non esiste un esperire non interpretativo, perché l'intervento del ricordo è immediato. Per riprendere l'esempio di Spinoza: non c'è incontro con le "vestigia semplicemente equine". La "causa" non è dunque mai afferrata in presa diretta, ma sempre ricondotta entro schemi abituali, che interpretando la causa in un'immagine, anche la fraintendono prospetticamente.

Nel paragrafo successivo, Nietzsche procede a giustificare psicologicamente questa tendenza interpretativa:

*Chiarimento psicologico in proposito.* — Ricondurre qualche cosa di ignoto (*Unbekanntes*) a qualche cosa di conosciuto alleggerisce, acquieta, appaga, infonde inoltre un senso di potenza (*Gefühl von Macht*). Con l'ignoto è dato il pericolo, l'inquietudine (*Unruhe*), la preoccupazione, — l'istinto primo mira a *sopprimere* questi penosi stati d'animo. Primo principio: una spiegazione qualsiasi è meglio di nessuna spiegazione. Poiché in fondo si tratta soltanto di una volontà di liberarsi da rappresentazioni opprimenti, non si va molto per il sottile con i mezzi impiegati per liberarsene: la prima rappresentazione con cui l'ignoto si chiarifica come noto ci dà un tal beneficio che la "prendiamo per vera". Prova del *piacere* (*Beweis der Lust*) ("della forza") come criterio della verità. — L'istinto delle cause (*Ursachen-Trieb*) è dunque condizionato e stimolato dal sentimento della paura. Il "perché" non deve tanto dare, se è possibile, la causa per sé stessa, quanto piuttosto una determinata *specie di causa* —, una causa acquietante, liberatrice, rasserenante. Il fatto che qualcosa di già noto, vissuto (*Erlebtes*), inscritto nel ricordo venga stabilito come causa, è la conseguenza prima di questo bisogno. Il nuovo, il non vissuto, l'estraneo viene escluso come causa<sup>144</sup>.

---

<sup>143</sup> Ivi, §4.

<sup>144</sup> Ivi, §5.

Nell'illustrare la funzione della memoria, Nietzsche riprende varie considerazioni condotte in precedenza sull'assimilazione dell'ignoto al noto come impulso fondamentale di ogni organismo vivente. Per "psicologia" bisogna dunque intendere, in linea con *Al di là del bene e del male*, l'indagine del piano della vita come volontà di potenza. In esso ogni causalità trova la propria genesi e la propria giustificazione, ma anche il luogo del proprio dissolvimento, nel momento in cui non sia più in grado di soddisfare il bisogno di liberazione del vivente. È allora che la critica diventa possibile: «L'intero ambito della morale e della religione rientra in questo concetto delle cause immaginarie. [...] In verità tutte queste pretese spiegazioni sono stati *derivati* e, per così dire, traduzioni dei sentimenti di piacere o dispiacere in un falso dialetto»<sup>145</sup>.

#### FRAMMENTI DI FATO

La morale e la religione non sono false in quanto interpretazioni, ma perché biologicamente depressive, come chiarisce la discussione del quarto ed ultimo errore, quello della "libera volontà". Nietzsche non riprende l'argomento, già ricordato riguardo all'errore dello "scambio", della necessaria risoluzione di uno stato di tensione fisiologico, ma si concentra sull'uso strumentale della nozione fatto dai teologi per supportare il loro complesso marchingegno di colpe e punizioni<sup>146</sup>. L'intero scenario è descritto nei termini di una "contaminazione", ma se la "metafisica del boia" (il Cristianesimo)<sup>147</sup> ha perso il proprio slancio vitale, diventa lecito il tentativo di sperimentare nuove immagini dell'esistenza:

Quale può essere la *nostra* sola dottrina? — Al fatto che nessuno *attribuisce* all'uomo — né Dio, né la società, né i suoi genitori e antenati, né *lui stesso* — le proprie caratteristiche (— l'assurdità dell'idea qui finalmente rifiutata è stata insegnata come "libertà intellegibile" da Kant e forse anche già da Platone). *Nessuno* è responsabile della sua esistenza, del suo esser costituito in questo o in quel modo, di trovarsi in queste circostanze (*Umständen*), in questo ambiente (*Umgebung*). La fatalità della sua natura (*Wesens*) non può essere scissa dalla fatalità di tutto ciò che fu e che sarà. Egli *non* è la conseguenza di una sua propria intenzione (*Absicht*), di una volontà, di uno scopo, con lui *non* si tenta di raggiungere un "ideale di uomo" o un "ideale di felicità" o un "ideale di moralità" — è assurdo voler *far rotolare* la sua natura verso un qualsivoglia scopo. Siamo stati noi a inventare il concetto di "scopo": nella realtà lo scopo è *assente*... Si è necessari, si è un frammento di fato (*Stück Verhängniss*), si appartiene al tutto (*Ganzen*), si è nel tutto, — non c'è nulla che possa giudicare (*richten*), misurare, paragonare, condannare il nostro essere, giacché questo equivarrebbe a giudicare, misurare, paragonare, condannare il tutto... *Ma fuori del tutto non c'è nulla!* — Che nessuno più è reso responsabile, che la natura dell'essere non può essere ricondotta a una *causa prima*, che il mondo non è, né come *sensorium* né come "spirito", una unità, *tutto ciò soltanto è la grande liberazione* — con ciò soltanto è nuovamente ristabilita l'*innocenza* del divenire... Il concetto di "Dio" è stato fino a oggi la più grande *obiezione* (*Einwand*) contro l'esistenza... Noi neghiamo Dio, neghiamo in Dio la responsabilità: soltanto *in questo modo* noi redimiamo (*erlösen*) il mondo<sup>148</sup>.

L'esistenza basta a sé stessa: così si potrebbe forse riassumere il "fatalismo" nietzschiano. Esso rappresenta il tentativo di immaginare un'esistenza che non abbia bisogno (*non indiget*) di alcun senso

---

<sup>145</sup> Ivi, §6.

<sup>146</sup> Cfr. ivi, §7.

<sup>147</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>148</sup> Ivi, §8 (traduzione modificata).

“al di là”, che faccia a meno di “scopi” e “colpevoli”. Ciò significa cercare di afferrarne la parzialità destinale: le circostanze esistenziali non sono “responsabili” dell’esser-così di un esistente, ma costituiscono la sua *Um-welt*; *insieme* all’esistente esse costituiscono il mondo che accade “nelle vicinanze”, che è poi tutto il mondo che c’è. L’esistenza non è infatti destinata ad un assoluto, ad una verità trascendente del mondo, ma alla propria determinazione concreta. Il *Wesen* è, in questo senso, tutto nel *Dasein*: l’essere determinati ad un certo corpo, ad un certo ambiente, a certe credenze e miscredenze, a certe pratiche di vita e di pensiero costituisce la nostra essenza, ossia tutto il fare a cui siamo necessitati.

Il senso dell’esistenza è *tutto* nel suo accadere in contesto: parlare di essa in termini di libertà è davvero riduttivo, quantomeno descrittivamente, perché non coglie l’infinità di cose che accadono in ogni evento causale, ad esempio nel fare un passo. La causa apparentemente prossima (la volontà) è in realtà una contrazione della causalità universale e nel gesto più semplice “cospira” l’intero fato. Definire ciò “libertà individuale” non è meno assurdo dell’ascrivere alle nostre gambe la colpa del nostro camminare, sebbene esso non sia pensabile senza la partecipazione del corpo. In un certo senso, nella prospettiva di Nietzsche bisogna rivolgere contro Socrate il suo stesso argomento: l’anima del filosofo è un frammento di fato tanto quanto le sue gambe e non è meno necessaria di esse<sup>149</sup>. Ma a nessuno verrebbe in mente di dire che il filosofo è libero di avere le gambe – esattamente come, per riprendere l’esempio di Spinoza, non ha nessun controllo sull’eventuale caduta di tegole sul percorso del suo camminare<sup>150</sup>.

---

<sup>149</sup> Cfr. PLAT. *Phaed.*, 98c-99b.

<sup>150</sup> Alcune considerazioni sulla disposizione affettiva nei confronti del “caso” possono essere trovate in A. MARTINS, *Nietzsche, Espinosa, o acaso e os afetos: encontros entre o trágico e o conhecimento intuitivo*, in M. BARRENECHEA, M.A. CASANOVA, R. DIAS, C. FEITOSA, (a cura di), *Assim falou Nietzsche III: Para uma Filosofia do Futuro*, Viveiros de Castro, Rio de Janeiro 2001.

## 7. RIEPILOGO: CONTRO IL DETERMINISMO

Nel corso di questa ricerca abbiamo cercato di delineare i tratti di un possibile incontro Nietzsche-Spinoza nell'ambito di una filosofia deterministica. Tale punto d'accesso o taglio prospettico non va però accolto acriticamente: abbiamo più volte ricordato i limiti dei vari tentativi di riassumere lo spinozismo in formule di comodo. L'espressione "determinismo" non ambisce dunque a restituirne la verità inconcussa, piuttosto cerca di adempiere un ruolo non dissimile da quello della *vera religio*, agendo come stimolo nella "competizione immaginativa" per la comprensione di Spinoza.

Per quanto riguarda Nietzsche la situazione è forse ancora "peggiore", perché la sua critica lavora con un doppio sguardo praticamente su ogni tema: basti pensare proprio al suo rapporto con Spinoza o a quello con la scienza<sup>151</sup>. Ogni sintesi è perciò inevitabilmente "colpevole" e deve sempre di nuovo mettersi alla prova, ponendo in questione i suoi fondamenti.

### NECESSITÀ DELL'ACCADERE

Per compiere il nostro "tentativo d'autocritica" ci rivolgiamo all'appunto "Per combattere il *determinismo*" – composto nel periodo tra la *Genealogia della morale* e il *Crepuscolo degli idoli*<sup>152</sup> –, che costituisce una delle riflessioni più strutturate sul tema:

Dal fatto che un qualcosa segua regolarmente e in maniera calcolabile, non risulta che esso segua *necessariamente*. Che un *quantum* di forza si determini e comporti in ogni determinato caso in maniera unica, non ne fa una "volontà non libera". La "necessità meccanica" non è un fatto (*Thatbestand*): siamo *noi* soltanto che, nell'interpretare quel che accade (*das Geschehn*), ve l'abbiamo introdotta. Abbiamo interpretato la *formulabilità* dell'accadere come conseguenza di una necessità che impera al di sopra dell'accadere. Ma dal fatto che io faccia qualcosa di determinato non segue affatto che io sia costretto a farlo. Non si può dimostrare la *costrizione* (*Zwang*) nelle cose: la regola dimostra solo che un unico e medesimo accadimento non è anche un altro accadimento. Solo dall'aver noi pensato a soggetti "*agenti*" ("*Thäter*") nelle cose, sorge la parvenza (*Anschein*) che ogni accadere sia conseguenza di una costrizione esercitata su soggetti – esercitata da chi? di nuovo da un "agente". Causa ed effetto – un concetto pericoloso, finché si pensi a *qualcosa* che *causa* e a qualcosa su cui si *produce un effetto* (*gewirkt wird*)<sup>153</sup>.

La struttura argomentativa con cui Nietzsche apre la riflessione è simile a quella adottata in *Al di là del bene e del male*. La negazione della libertà è implicita nel primo passaggio: la regolarità e calcolabilità degli accadimenti sono un *fatto*, così come il comportamento univoco delle forze. Tale

<sup>151</sup> Sulle "contraddizioni" del pensiero di Nietzsche cfr. W. MÜLLER-LAUTER, *Nietzsche: seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, De Gruyter, Berlin-New York, 1971.

<sup>152</sup> Le riflessioni di quest'appunto accompagnano la lettura di O. LIEBMANN, *Gedanken und Thatsachen: philosophische Abhandlungen, Aphorismen und Studien I*, Trübner, Straßburg 1882, BN, testo composto da tre saggi dedicati alla necessità ("Die Arten der Nothwendigkeit"), al meccanicismo ("Die mechanische Naturerklärung") e alla finalità ("Idee und Entelechie"). Liebmann discute brevemente anche di Spinoza come rappresentante del necessitarismo delle scienze moderne (cfr. *ivi*, pp. 6-9 e 12). Su questa lettura di Nietzsche cfr. V. GERHARDT, *Vom Willen zur Macht: Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsches*, cit., pp. 207-211.

<sup>153</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1887-1888*, cit., §9[91] (traduzione modificata).

fattualità segna un limite di ciò che siamo disposti ad accettare per vero: il meccanicismo e non i miracoli. Nondimeno i fatti, in sé, non significano nulla, vanno invece interpretati: che cosa significa il fatto della regolarità del mondo? Esso *non* indica, secondo Nietzsche, che il mondo agisce in modo non libero, o necessario, o sotto costrizione.

Tali formule tradiscono una lettura ancora insufficiente degli eventi, secondo la quale essi sono concretamente determinati ma idealmente possono essere diversi: la Luna deve girare intorno alla Terra e Cesare ha dovuto passare il Rubicone, ma possiamo immaginare “mondi possibili” dove la Luna e Cesare facciano altro. Sussiste dunque una sorta d’obbligo all’azione della Luna e di Cesare, che potrebbe, almeno in teoria, non presentarsi: avremmo allora un’orbita quadrata della Luna e un Cesare pacifista. Secondo Nietzsche, quest’interpretazione del fatto della regolarità è erronea, perché introduce surrettiziamente, sotto la fascinazione della grammatica del soggetto, una separazione tra l’evento e la sua determinazione che in realtà non esiste: l’evento non ha realtà alcuna al di fuori della sua determinazione<sup>154</sup>.

Dire che una cosa potrebbe ipoteticamente fare altro, non coglie che ogni cosa è tutta nel suo agire: girare attorno alla Terra compete all’essenza della Luna e il passaggio del Rubicone a quella di Cesare. Se la Luna non avesse la sua orbita *non* sarebbe La luna, se Cesare non passasse il Rubicone *non* sarebbe Cesare. La “necessità” di ogni evento non indica nient’altro se non il fatto che esso è proprio *quell*’evento, così e così determinato, come ribadisce un altro appunto:

L’assoluta necessità di uno stesso accadere in un corso cosmico (*Weltlauf*) come pure in tutti gli altri per l’eternità, *non* è un determinismo riguardo all’accadere, ma solo l’espressione del fatto che l’impossibile non è possibile... che una determinata forza non può essere appunto nient’altro che questa stessa determinata forza; che per un determinato *quantum* di resistenza essa non si manifesta altrimenti da come è conforme alla sua natura – accadere e accadere necessario sono una tautologia<sup>155</sup>.

Il riferimento alla necessità non aggiunge dunque nessuna conoscenza dell’evento, perché non fa che ripeterne la designazione. Il termine “Luna” *significa* la sua orbita, dire che essa è necessaria non fa che dire che quell’orbita è quell’orbita, ossia che la Luna è la Luna. Un *quantum* di forza agisce allo stesso modo, non perché deve, ma perché è: il suo essere è tutto nel suo fare, se non facesse quel che fa non sarebbe affatto<sup>156</sup>. Non solo il *Sollen* va ricondotto al *Müssen*, ma quest’ultimo va inteso come *Sein*. Per Nietzsche, come per Spinoza, il possibile coincide col reale. Ciò chiarisce

---

<sup>154</sup> Da queste considerazioni è possibile ricavare due tratti positivi dell’ipotesi di Nietzsche sulla causalità: «It cannot be assumed that his skeptical critique of causality is a ground for claiming that he sees no possibility of metaphysical reconstruction. For this critique is at least consistent with a metaphysical account of natural events which has as principles the following two conceptions: first, that events are determined *intrinsically* (that is, from an inner source of activity) rather than *extrinsically* (that is, by other events with power to effect changes outside of themselves); and second, that events are not isolated from each other but seem that way as the result of intellectual oversimplification» (A. MOLES, *Nietzsche’s Critique of Causality*, cit., p. 25).

<sup>155</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1887-1888*, cit., §10[138].

<sup>156</sup> «On ne peut donc pas penser en elle la marge d’indétermination dans laquelle pourrait s’insinuer un espace de choix : chaque fois la volonté de puissance réalise tout ce qu’elle peut» (J. CHAMPEAUX, *Fatalisme et volontarisme chez Nietzsche*, in J.-F. BALAUDÉ, P. WOTLING (a cura di), *Lectures de Nietzsche*, cit., p. 173).

anche l'elaborazione, comune ad entrambi i filosofi, di una critica alla concezione della causalità come relazione tra cose distinte.

Cosa significa dunque la formulabilità del mondo (ossia la possibilità della scienza)? Essa non è da ricondurre ad un'ontologia, ma ad un'ermeneutica: necessità, regolarità e calcolabilità del mondo derivano dalla coerenza interna di una prospettiva. L'interpretazione giustifica, in questo senso, la fattualità del reale<sup>157</sup>. È importante sottolineare, a questo proposito, che l'ermeneutica non è meno "solida" dell'ontologia: essa è infatti saldamente incorporata nel vivente, che non può quindi disporre a suo piacimento delle interpretazioni.

#### CREARE VERITÀ

Nel proseguimento del frammento contro il determinismo, Nietzsche articola la sua argomentazione in quattro punti, che approfondiscono le tematiche esposte in apertura:

A) La necessità non è un fatto, ma un'interpretazione.

B) Una volta che si sia capito che il "soggetto" non è niente che *produca effetto*, ma solo una finzione, molte cose ne conseguono.

Solo in base al modello del soggetto abbiamo inventato la *cosalità* (*Dinglichkeit*) e l'abbiamo introdotta nel guazzabuglio delle sensazioni. Se non crediamo più al soggetto *agente*, cade anche la credenza nelle cose *agenti*, nell'azione reciproca, nella causa ed effetto fra quei fenomeni che chiamiamo cose.

Cade con ciò naturalmente anche il mondo degli ATOMI AGENTI, che si postulano sempre presupponendo che si abbia bisogno di soggetti.

Cade infine anche la "COSA IN SÉ": perché questa è in fondo la concezione di un "soggetto in sé". Ma noi abbiamo capito che il soggetto è finzione. La contrapposizione fra "cosa in sé" e "apparenza" ("*Erscheinung*") è insostenibile; ma con essa cade anche il concetto di "apparenza".

C) Se rinunciamo al *soggetto agente*, rinunciamo anche all'*oggetto* su cui si opera. La durata, il restare uguale a sé, l'essere non ineriscono né a ciò che si chiama soggetto, né a ciò che si chiama oggetto: sono complessi dell'accadere, apparentemente duraturi in relazione ad altri complessi – cioè per esempio attraverso una diversità nel ritmo dell'accadere (quiete-movimento, denso-rado: tutte antitesi (*Gegensätze*) che non esistono in sé e con cui effettivamente si esprimono solo *diversità di grado* (*Gradverschiedenheiten*), che si presentano come antitesi per una certa misura prospettica).

Non esistono antitesi: solo da quelle della logica ricaviamo il concetto di antitesi – e solo muovendo da quelle le abbiamo introdotte falsamente nelle cose.

D) Se abbandoniamo il concetto di "soggetto" e "oggetto", rinunciamo anche a quello di "sostanza" – e quindi anche alle varie modificazioni di quest'ultimo, per esempio "materia", "spirito" e altri esseri ipotetici, "eternità e immutabilità della materia", ecc. Ci siamo sbarazzati della *materialità* (*Stofflichkeit*)<sup>158</sup>.

Il primo punto può essere considerato come una sintesi delle considerazioni iniziali: l'ontologia della necessità, utilizzata da Nietzsche come strumento critico nei confronti della visione morale del mondo, dev'essere in ultimo ricondotta all'interpretazione, secondo quanto richiesto dal circolo della filosofia genetica. Anche in essa si esprimono infatti gli effetti ottici di una prospettiva e, in particolare, la credenza nel soggetto, sulla quale Nietzsche ritorna più approfonditamente nel secondo punto e nei successivi (che da esso derivano), discutendone le varie diramazioni: cosa, atomo, oggetto, sostanza.

---

<sup>157</sup> Günter Abel parla in proposito di una riformulazione dello "schema antico" (fisso e stabile) della verità (cfr. G. ABEL, *Verità e interpretazione*, cit., p. 279).

<sup>158</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1887-1888*, cit., §9[91] (traduzione modificata).



L'impulso conoscitivo conduce quindi all'autocritica dei propri concetti, dei quali è rivelata la natura apparente e non sostanziale. L'apparenza diventa l'unico piano di realtà e non è più pensabile in contrapposizione ad una verità ontologica data. Le modalità in cui si determinano gli eventi all'interno dell'interpretazione perdono il loro carattere di secondarietà, diventando l'unica verità dell'evento. L'oggettività delle qualità primarie non è infatti altro che una stabilizzazione delle qualità secondarie: come già notato, la coerenza pertiene all'interpretazione, non al reale<sup>159</sup>.

Proprio discutendo dell'oggettività, Nietzsche comincia a presentare la sua concezione alternativa dell'apparenza: essa è il risultato dell'incontro-scontro tra complessi evenenziali che determina la qualità di un evento conformemente al differenziale di potenza espresso da quei complessi. Solo le qualità che esprimono una differenza di grado sufficiente costituiscono l'effettiva determinazione dell'evento che, in sé, non è che la possibilità di tali determinazioni, ossia non è nulla; la falsificazione immaginativa assume perciò un carattere produttivo:

Espresso in termini morali, il mondo è falso. Ma, in quanto la morale stessa è una parte di questo mondo, la morale è falsa.

La volontà di verità è un *rendere saldo* (*Fest-machen*), un *rendere vero-durevole* (*Wahr-Dauerhaft-Machen*), un eliminare dalla nostra presenza (*Aus-dem-Auge-schaffen*) quel carattere *falso*, una reinterpretazione (*Umdeutung*) dello stesso nel senso dell'essere.

La "verità" non è pertanto qualcosa che esista e che sia da trovare, da scoprire, – ma qualcosa *che è da creare* (*schaffen*) e che dà il nome a un *processo*, anzi a una volontà di soggiogamento (*Überwältigung*), che di per sé non ha mai fine: introdurre la verità, come un *processus in infinitum*, un *attivo determinare* (*Bestimmen*), *non* un prendere coscienza di qualcosa <che> sia "in sé" fisso e determinato. È una parola per la "volontà di potenza".

La vita è fondata sul presupposto del credere in qualcosa che perdura e che ritorna regolarmente; quanto più potente è la vita, tanto più largo dev'essere il mondo da indovinare, a cui è stato per così dire *conferito l'essere*. Logicizzazione, razionalizzazione, sistematizzazione come sussidi (*Hilfsmittel*) della vita.

L'uomo proietta il suo impulso di verità, il suo "fine" in un certo senso fuori di sé come mondo dell'essere, come mondo metafisico, come "cosa in sé", come mondo già esistente.

Il suo bisogno inventa già, come creatore (*als Schaffender erdichtet*), il mondo a cui lavora, lo anticipa: questa anticipazione ("questa fede" nella verità) è il suo sostegno<sup>160</sup>.

La verità, dunque, si fa; essa è la determinazione di ciò che eviene e non la sua forma preesistente. È opportuno in proposito introdurre una precisazione terminologica: il verbo "*schaffen*" ha infatti una valenza che non coincide esattamente con il verbo "creare". In ambito teologico, ad esempio, esso è comunemente usato, ma non in modo esclusivo: Dio crea (*schafft*) il mondo, ma per indicare il Creatore, la creatura e la creazione sono prevalentemente usate le forme del verbo "*schöpfen*" (rispettivamente *Schöpfer*, *Geschöpf*, *Schöpfung*). Nella quotidianità, invece, "*schaffen*" copre una sfera di significati più ampia dell'italiano "creare" ed è di uso molto più frequente, ha quindi in generale un tono meno aulico. Il verbo indica certamente la creazione artistica, ma non è ristretto ad

---

<sup>159</sup> Liebmann discute più volte della distinzione tra proprietà oggettive e soggettive, anche in passi sottolineati da Nietzsche (cfr. O. LIEBMANN, *Gedanken und Thatsachen*, cit., pp.18, 64, 88 e 95).

<sup>160</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1887-1888*, cit., §9[91] (traduzione modificata in accordo alla nuova lezione dei manoscritti).

essa; è infatti vicino all'idea del "fare" in generale, al quale anche Nietzsche lo associa: la verità è un "machen" e uno "schaffen"<sup>161</sup>.

Il processo descritto da Nietzsche non è un "creare" in senso transitivo, in cui causa ed effetto sono pensati come separati. È piuttosto il determinarsi interno di un dislivello di potenza, nel quale ogni "agglomerato" cerca di assoggettare a sé ciò che accade determinandone la verità, ossia dandogli senso. La volontà di verità, in accordo ad un'argomentazione più volte ripresa da Nietzsche, è dunque ricondotta alla volontà di potenza, intesa come tratto distintivo della vita: la scienza è la messa in forma del mondo ad opera del vivente. In tale operazione il vivente determina anche sé stesso, assegnandosi un senso conforme a quello dell'esistente come proprio fine.

#### LA PROIEZIONE DEL SIGNIFICATO

Alla questione della teleologia, intesa come riflesso della necessità, Nietzsche si rivolge nel prosieguo del frammento:

Ogni accadere, ogni movimento, ogni divenire come uno stabilire rapporti di grado e di forza (*Grad- und Kraftverhältnissen*), come una lotta. Il "bene dell'individuo" è altrettanto immaginario del "bene della specie": il primo *non* viene sacrificato al secondo; la specie, vista da lontano, è qualcosa di altrettanto fluido (*Flüssiges*) dell'individuo. "Conservazione della specie" è solo una conseguenza della *crescita* della specie, ossia del *superamento della specie* sulla via di una specie più forte.

Appena *immagiamo* qualcuno che sia responsabile del nostro essere in un certo modo (Dio, natura), appena cioè gli addossiamo la nostra esistenza, la nostra felicità e miseria come una sua *intenzione* (*Absicht*), ci guastiamo l'*innocenza del divenire*. Abbiamo allora qualcuno che con noi e attraverso di noi vuole raggiungere qualcosa.

Che l'apparente "finalismo" ("*Zweckmäßigkeit*") ("*il FINALISMO infinitamente superiore a ogni arte umana*") è solo conseguenza di quella *volontà di potenza* che <si> svolge in ogni accadimento;

che il *diventar più forte* comporta ordinamenti che assomigliano a un piano finalistico;

che gli apparenti *fini* non sono intenzionali, ma, appena si è raggiunto il predominio (*Übermacht*) su una potenza minore e quest'ultima opera in funzione della maggiore, un ordinamento di *rango*, di organizzazione non può non suscitare l'apparenza (*Anschein*) di un ordinamento di mezzo e scopo<sup>162</sup>.

Abbiamo visto come ogni accadimento sia "complicato", ossia sia la risultante di un campo di forze, la combinazione competitiva delle quali ne determina il significato. Quest'ultimo non appartiene però a nessuna di esse o, più correttamente, a nessuno degli agglomerati energetici che agiscono nella determinazione dell'evento, perché nessuno di essi "ha" l'evento nella sua totalità: nemmeno la volontà dominante conosce adeguatamente tutte le volontà che assoggetta. Una nuova specie – ossia un nuovo sistema di valutazione – può in tal modo svilupparsi all'interno di un'interpretazione precedente fino a modificarne il senso.

Cerchiamo di chiarire con un esempio storico molto semplificato: la lotta per la verità della rivoluzione francese si gioca tra popolo e nobiltà, finché "all'improvviso" il conglomerato di forze "Napoleone", allevato all'ombra del popolo, prende il sopravvento, albergando però in sé anche gli impulsi che generano poi la Restaurazione, la quale però non può comunque arrestare il movimento

<sup>161</sup> Sul significato del termine cfr. J. STAMBAUGH, *The Other Nietzsche*, cit., p. 23.

<sup>162</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1887-1888*, cit., §9[91] (traduzione modificata).

di "democratizzazione" avviato dalla rivoluzione, ecc. A chi appartiene allora la verità della rivoluzione francese? Al popolo, a Napoleone o a Luigi XVIII? A tutti e a nessuno di essi, che ne incarnano sempre delle figure parziali, attraverso le quali circola la verità dell'evento. Ogni volta che una potenza emerge come prominente, essa è però avvertita come il fine dell'evento: si combatte allora per l'uguaglianza degli uomini, piuttosto che per la repressione dei sovversivi. Ma la rivoluzione in sé non accade con intento alcuno, né per il bene di nessuno: essa è una sorta di "scarica elettrica" in cui rifluisce lo stato di tensione di un sistema.

L'evento non acquisisce un senso "ultimo" nemmeno a posteriori: ogni specie è più forte della precedente perché quest'ultima deve scaricare la sua potenza ed essere superata. Il processo di autosuperamento non è, quindi, un progresso. La verità non sta alla "fine", piuttosto è tutta in ogni interpretazione dell'evento, nella misura in cui essa è capace di adeguarsi ad esso senza proiettarne altrove il significato: il favore di Nietzsche va indubbiamente, in questo senso, a Napoleone.

#### VERITÀ E POTENZA

L'ultima parte del frammento contro il determinismo riassume i due percorsi critici elaborati in precedenza e torna ad approfondire il "problema della verità":

Contro l'apparente "necessità"

– questa è solo *espressione* del fatto che una forza non è anche qualcosa d'altro.

Contro l'apparente "finalismo"

– questo è solo *espressione* di un ordinamento di sfere di potenza e della loro azione combinata (*Zusammenspiel*).

La determinatezza e trasparenza logica come criterio di verità ("*omne illud verum est, QUOD CLARE ET DISTINCTE PERCIPITUR*", Descartes); con ciò l'ipotesi meccanica del mondo è gradita e credibile.

Tutto ciò è una grossolana confusione (*Verwechslung*), come: *simplex sigillum veri*. Da dove (*woher*) lo si sa, che la vera natura (*Beschaffenheit*) delle cose sta in *questo* rapporto col nostro intelletto? – Non è possibile che la situazione sia diversa? che l'ipotesi che maggiormente gli dà il senso della potenza e della sicurezza venga da esso massimamente *preferita, apprezzata e quindi detta VERA?* – L'intelletto pone come criterio del massimo valore e quindi del *vero* la propria *facoltà e capacità (Vermögen und Können) più libera e più forte...*

"Vero": considerato dalla parte del sentimento –: ciò che eccita (*erregt*) il sentimento nel modo più forte ("io");

considerato dalla parte del pensiero –: ciò che dà al pensiero il più grande senso di forza;

considerato dalla parte del tatto, della vista, dell'udito: dove è da esercitare la massima resistenza (*am stärksten Widerstand zu leisten ist*).

Dunque i *gradi supremi dell'esercizio di resistenza* suscitano per l'*oggetto* la fede nella sua "verità", *ossia realtà*. Il senso della forza, della lotta, della resistenza persuade (*überredet*) che ci *sia* qualcosa a cui in questo momento si resiste<sup>163</sup>.

Nietzsche propone una comprensione genetica dell'obiettività del vero, riconducendola ad un caso più semplice, la costituzione d'oggettività. La domanda sulla verità si presenta nella sua declinazione genealogica – *woher?* – e l'argomentazione procede in accordo all'ipotesi che le cose

---

<sup>163</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1887-1888*, cit., §9[91] (traduzione modificata). Le espressioni latine sono tratte da O. LIEBMANN, *Gedanken und Thatsachen*, cit., p. 56 e p. 94.

nascano dal loro contrario. Ritorna dunque in gioco la differenza tra qualità primarie e secondarie e Nietzsche mostra come anche le prime non siano estranee al coinvolgimento dei sensi, ma risultino dalla competizione interpretativa tra questi e gli stimoli esterni. Proporzionalmente alla pressione da essi esercitata, cresce anche la "potenza sensoriale" necessaria per elaborarli e quando tale sentimento di forza raggiunge un grado sufficiente, si costituisce di riflesso l'idea di un oggetto stabile sul quale la potenza si esercita. È importante sottolineare che il senso di realtà non è antecedente al vero, ed è pertanto escluso che possa fondarlo: il concetto di *adaequatio* perde perciò del tutto la propria applicabilità. Il mondo oggettivo è una persuasione, nient'altro che l'interpretazione della relativa stabilità raggiunta da un conflitto tra potenze. Sia il determinismo sia il finalismo sono infine ricondotti da Nietzsche a sovrainterpretazioni filologicamente infedeli dell'accader così di un evento. Essi vanno ricondotti alla volontà di rendere controllabile ciò che accade: semplificazione e oggettivazione garantiscono infatti all'interprete un accresciuto sentimento di potenza.

## NOTA CONCLUSIVA

Abbiamo ricordato come il binomio Nietzsche-Spinoza abbia svolto, sin dalla sua comparsa, una funzione essenzialmente critica nei confronti dell'apparato speculativo della tradizione occidentale e, in particolare, del cristianesimo. Tale apparato si può declinare, in estrema sintesi, in due macrostrutture: la teologia e la morale. La prima afferma l'esistenza di un Dio libero creatore, che agisce secondo finalità più o meno comprensibili ma comunque in vista del bene; la seconda assegna ad ogni individuo umano un certo potere decisionale sulle proprie azioni, che possono quindi essere direzionate verso finalità buone consapevolmente identificate. Queste due macrostrutture sono l'una il riflesso dell'altra e la prima, in particolare la teodicea, fornisce una tutela metafisica alla seconda: il giudizio finale divino, più o meno metaforicamente inteso, funge da giustificazione e da metro di paragone dei giudizi umani. Teologia e morale presentano dunque un elemento comune: la triade interpretativa che comprende le idee di finalità, libertà e bene e che costituisce l'asse portante dell'apparato concettuale del cristianesimo.

Non è dunque casuale che i fini, il libero arbitrio ed il male siano al centro della cartolina di Nietzsche a Overbeck del luglio 1881. L'"ordinamento morale del mondo" non è che una sintesi dei tre (in particolare sul piano teologico); il "non-egoismo" ne è una conseguenza: l'uomo può liberamente agire per il fine del bene altrui e non del proprio. È importante ritornare ancora una volta su questo testo perché, nella sua "notorietà", esso rischia di essere letto di fretta, perdendo il "peso specifico" delle parole che Nietzsche utilizza. Esse non fanno infatti riferimento ad una questione occasionale, sollevata accidentalmente da una lettura: non è una semplice "coincidenza" quella che Nietzsche riferisce all'amico. In gioco è piuttosto l'essenza del pensiero filosofico stesso, in quanto pensiero che si vieta la superstizione dei fini, della libertà, del "bene e male". Con ciò esso segna la propria differenza dalla religione e più in generale dalle credenze quotidiane irriflesse di cui essa è espressione: differenza da profeti, indovini e dal mondo della *doxa*, potremmo anche dire, ripensando all'*Eutifrone* di Platone.

La triplice negazione è formulata da Nietzsche, come già da Spinoza, ma non rappresenta un compimento o un punto d'arrivo: essa assegna piuttosto un compito infinito. Solo perché essa è stata pronunciata, non significa infatti che sia stata incorporata: essa ha contro di sé tutta la nostra coscienza, il nostro pensiero quotidiano per l'appunto, che ragiona (con un certo successo) secondo le nozioni di fine, libertà e bene. Il tentativo filosofico sviluppato in questa ricerca intorno al binomio Nietzsche-Spinoza non pretende pertanto di cancellare tali nozioni; vuole piuttosto rappresentare un contributo affinché esse siano utilizzate, anzitutto in ambito filosofico, un po' meno "a cuor leggero", se così si può dire. Pretendere invece di decidere della sorte dei concetti (ad

esempio del loro tramonto) significherebbe fallire nella comprensione genealogica della loro validità: non bisogna comprenderne solo i limiti, ma anche la genesi necessaria e le ragioni. I concetti hanno infatti robuste radici, che affondano nella "più antica storia dell'uomo". Essa è ben più antica del cristianesimo e continua a produrre effetti anche quand'esso sembra essere "superato" dall'emergere del mondo della scienza.

Il binomio Nietzsche-Spinoza non costituisce allora solo uno strumento per una critica della religione, ma rappresenta un'occasione per l'elaborazione di una metodologia filosofica in grado di educare un sapere critico. Esso deve sapersi confrontare non solo con gli antichi idoli, ma anche con i dogmi e i miti della modernità: abbiamo vagliato l'ipotesi, in particolare, che la nozione di "causa" possa fornire "riparo" all'idea di creazione all'interno del determinismo scientifico. Essa si configura infatti come "causa di", portando alla distinzione dell'effetto da ciò che lo produce. L'effetto appare allora come altro dalla causa e, in questo senso, "creato" dal nulla: viene ad esistere qualcosa che "prima" non c'era. La critica che Spinoza e Nietzsche conducono nei confronti di questa rappresentazione della causalità porta però a concludere che la causa non esiste antecedentemente o indipendentemente dall'effetto: il fare – la causa – è tutto. La causa non è per l'appunto "causa di", bensì *causa sui*: essa non esiste altrove che negli effetti che produce.

L'età della scienza è contrassegnata dalla tendenza ad emancipare la morale da tutele metafisiche, per conferire ad essa una solidità interna (fondata ad esempio sul consenso, o su valori umanamente universali). Ciò nonostante, la critica ontoteologica alla nozione di causa ha effetti essenziali anche sul piano morale: il soggetto agente responsabile cui esso fa ricorso corrisponde infatti ad una causa sostanzializzata, la cui esistenza appare come contraddittoria. È per questo motivo che è stato necessario ricordare a più riprese come a Spinoza e a Nietzsche sia comune il rifiuto dell'idea di prescrittività: perché si apra uno spazio per il dover essere è infatti necessario frapporre una distanza tra l'esistenza e l'azione, almeno sul piano della possibilità. In altri termini: la distinzione tra ontologia ed etica è condizione della prescrittività; solo se le cose non sono quello che fanno, esse possono fare *altrimenti*.

A chi voglia frequentare il binomio Nietzsche-Spinoza e cercare di acquisire, tramite esso, un'attitudine filosofica – ossia voglia, in sostanza, compiere un tentativo di imparare cosa significa pensare –, tale distinzione non appare più ammissibile. L'ontologia è risolta nell'etica, perché il mondo dell'essere non è altro che l'agire necessario delle cause: la possibilità di comprendere ciò che le cose *sono* risiede integralmente in ciò che le cose *fanno*. Ciò significa anche comprendere che le cose si danno sempre in una determinazione, in un contesto relazionale che ne definisce il destino e il significato, perché il fare non accade mai *ex nihilo*. A questo esercizio di pensiero invitano l'etica modale di Spinoza e l'*Experimentalphilosophie* di Nietzsche: comprendere che l'esistenza è una determinazione dell'azione, e non è nulla al di fuori di tale determinazione.

## APPENDICE: LA SEZIONE SU SPINOZA DEL FRAMMENTO 7[4] (1887)

F. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente: Herbst 1885 bis Herbst 1887*, §7[4] (KGW)

Spinoza's psychologischer Hintergrund. Spärlich!  
1) Der **hedonistische** Gesichtspunkt im Vordergrund: Worin besteht die beharrliche Freude oder wie kann der freudige Affect verewigt werden?

So lange die Freude sich auf etwas Einzelnes bezieht, ist sie beschränkt und vergänglich; sie wird vollkommen, wenn sie nicht mehr mit den Dingen wechselt, sondern in dem wandellosen Zusammenhange ruht; sie ist ewig, wenn ich das All in mein Eigenthum, omnia in mea, verwandle und von diesen omnia mea jeden Augenblick sagen kann „mecum porto“

Im tract. de intell. emendatione Op. II p. 413. „Ich habe den Entschluß gefaßt zu untersuchen, ob sich etwas finden ließe, dessen Besitz mir den Genuß einer dauernden und höchsten Freude ewig gewährte.“ „Die Liebe zu einem ewigen und unendlichen Wesen erfüllt das Gemüth mit einer Freude, die jede Art Trauer ausschließt.“ „Das höchste Gut ist die Erkenntniß der Einheit unseres Geistes mit dem Universum.“

2) der natürlich-egoistische Gesichtspunkt: Tugend und Macht identisch. Sie entsagt nicht, sie begehrt, sie kämpft nicht gegen, sondern für die Natur; sie ist nicht die Vernichtung, sondern die Befriedigung des mächtigsten Affekts.

Gut ist, was unsere Macht fördert: böse das Gegenteil. Tugend folgt aus dem Streben nach Selbsterhaltung. „Was wir thun, thun wir, um unsere Macht zu erhalten und zu vermehren.“ „Unter Tugend und Macht verstehe ich dasselbe.“

Finis = appetitus. Virtus = potentia. Eth. IV Defin. VII. VIII.

K. FISCHER, *Geschichte der neuern Philosophie I, 2: Descartes' Schule – Geulinx, Malebranche, Baruch Spinoza* (1865)

Worin besteht die beharrliche Freude oder wie kann der freudige Affect verewigt werden? (p. 539)

So lange ich die Freude aus den einzelnen Dingen schöpfe, ist sie beschränkt und vergänglich, wie diese, und darum nothwendig mit der Trauer verbunden. [...] Dagegen wird die menschliche Freude vollkommen und ewig sein, wenn sie nicht mehr mit den Dingen wechselt, sondern in deren wandellosem Zusammenhange ruht; [...] sie ist ewig, wenn ich das All in mein Eigenthum, omnia in mea verwandle und vom diesem „omnia mea“ in jedem Augenblick sagen kann: „mecum porto!“ (pp. 539-540)

Er [Spinoza] hat in seiner Ethik gelöst, was er sich in dem Tractat über die Berichtigung des Verstandes zum Ziele gesetzt hatte. „Ich habe endlich,“ so sagt er in dieser seiner ersten Schrift, „den Entschluß gefasst, zu untersuchen, [...] ob sich etwas finden ließe, dessen Besitz mir den Genuß einer dauernden und höchsten Freude auf ewig gewährte.“ „Die Liebe zu einem ewigen und unendlichen Wesen erfüllt das Gemüth mit reiner Freude, die jede Art der Trauer von sich ausschließt.“ „Das höchste Gut ist die Erkenntniß der Einheit unseres Geistes mit dem Universum“ (p. 540). *Fischer pone in nota il riferimento bibliografico, anteposto da Nietzsche.*

Nun sind Macht und Tugend identisch. [...] Diese Tugend entsagt nicht, wie die moralische, sondern sie *begehrt*, sie kämpft nicht gegen, sondern für die Natur; sie ist nicht die Vernichtung, sondern die Befriedigung des mächtigsten Triebes (pp. 506-507).

Die Tugend folgt aus dem Streben nach Selbsterhaltung. [...] Was wir thun, das thun wir, um unsere Macht zu erhalten und zu vermehren. [...] Daher sagt Spinoza: „Unter Tugend und Macht verstehe ich dasselbe, das heißt: die Tugend in Rücksicht des Menschen ist dessen eigenes Wesen oder seine Natur, sofern sie die Macht hat, gewisse Dinge zu vollbringen, die bloß durch die Gesetze unserer eigenen Natur

3) der spezifische „Denker“ verrät sich. Die Erkenntnis wird Herr über alle anderen Affekte; sie ist stärker. „Unsere wahre Tätigkeit besteht in der denkenden Natur, in der vernünftigen Betrachtung. Die Begierde zur Tätigkeit = der Begierde vernunftgemäß zu leben.“

„ich gebe nicht viel auf die Autorität eines Plato, Aristoteles und Sokrates“; die Lehre von den „substantiellen Formen“ (Zweckbegriff in der scholastischen Ausdrucksweise) nennt er „eine Narrheit unter tausend anderen“.

Feuerbach's „gesunde und frische Sinnlichkeit“  
„Grundsätze der Philosophie der Zukunft“  
1843.  
gegen „die abstrakte Philosophie“

Die antike Philosophie hatte den Menschen als Zweck der Natur im Auge  
Die christliche Theologie dachte die Erlösung des Menschen als Zweck der göttlichen Vorsehung.

Merkwürdig Spinoza: „ich verstehe unter conscientiae morsus die Traurigkeit, begleitet von der Vorstellung einer vergangenen Sache, die gegen alles Erwarten ausgefallen ist“. Eth. III Prop. XVIII. Schol. I. II. p. 147. 48. Affect. Def. XVII p. 188.

Als Gegensatz das gaudium, wenn der erwartete Ausgang nicht eintritt und die Furcht plötzlich aufhört. Trotz K. Fischer wäre es möglich, daß hier Spinoza die Bezeichnung a potiori gewählt habe: und daß er als den objektiven Kern jedes „Gewissensbisses“ das Bezeichnete ansah. Er mußte ja bei sich die Schuld leugnen: was war also ihm die Thatsache „conscientiae morsus“, welche übrig blieb?

begriffen werden können.“ *In nota alla citazione:* Eth. IV. Defin. VII. VIII. Finis = appetitus. Virtus = potentia. *In chiusura di paragrafo:* Was unserer Macht dient und sie fördert, das ist nützlich und gut. Was unsere Macht hemmt und vermindert, das ist schädlich und schlecht (pp. 484-485).

Nun besteht unsere wahre Tätigkeit in der denkenden Natur, in der vernünftigen Betrachtung. Die Begierde zur Tätigkeit kommt daher gleich der Begierde vernunftgemäß zu leben und zu handeln, nichts anderes zu bejahen als das vernunftgemäße Leben sowohl in uns als in Anderen (p. 383).

„Ich gebe nicht viel,“ sagt Spinoza gelegentlich in einem seiner Briefe, „auf die Autorität eines Plato, Aristoteles und Sokrates.“ Unmittelbar darauf nennt er die substantiellen Formen, die Geltung der Zweckbegriffe in der scholastischen Ausdrucksweise, eine Narrheit unter tausend anderen (p. 457).

Seit Feuerbach ist die „abstracte Philosophie“ ein Schlagwort geworden, dem man das Schlagwort der „gesunden und frischen Sinnlichkeit“ als Richtschnur der Philosophie entgegengesetzt (p. 561).

Das Princip der reinen Causalität [...] findet ihren vollkommensten und folgerichtigen Ausdruck in der Lehre Spinoza's. [...] Denn die classische Philosophie des Alterthums und die christliche Theologie des Mittelalters hatten in ihren Systemen den Menschen vor Augen; jene dacht den Menschen als Zweck der Natur, diese dachte die Erlösung des Menschen als Zweck der göttlichen Vorsehung (p. 556).

Wenn aber der erwartete Ausgang, den wir gefürchtet oder gehofft haben, nicht eintritt, vielmehr ein unerwarteter in dem einen Falle die Furcht, in dem andern die Hoffnung zu Schanden macht, so entstehen Affecte eigenthümlicher Art. Dort werden wir plötzlich von dem Drucke der Furcht erlöst, wir athmen wieder auf, wir werden fröhlich: diesen Affect nennt Spinoza „gaudium“. Hier wird plötzlich unsere Hoffnung niedergeschlagen, unser Bewußtsein, das in der Hoffnung gelebt hatte, wird verwundet, oft auf die schmerzlichste Weise: diesen Affect der plötzlich fehlgeschlagenen, bitter getäuschten Hoffnung nennt Spinoza „conscientiae morsus“; er war offenbar um den Ausdruck verlegen und wollte die Art und Weise bezeichnen, wie wir diesen Affect empfinden: wie einen Biß ins Innere. Er hätte vielleicht gut gethan, den Affect anders zu bezeichnen, um



den Leuten die Thorheit zu sparen, seinen Ausdruck mit „Gewissensbiß“ zu übersetzen. Gedankenloser kann man nicht übersetzen. Unter Gewissensbiß verstehen wir nichts anderes als die Empfindung einer peinlichen Reue, deren Object die eigene Handlung und deren Folgen sind. Unter „conscientiae morsus“ versteht hier Spinoza die Trauer über eine vernichtete Hoffnung, z.B. die Empfindung, mit welcher der Landmann auf den Hagelschlag hinblickt, der seine Saat zerstört hat. Wie hätte er sonst definiren können: „ich verstehe unter conscientiae morsus die Traurigkeit, begleitet von der Vorstellung einer vergangenen Sache, die gegen alles Erwarten ausgefallen ist?“ Wie hätte er sonst diesen Affect entgegengesetzen können der Freude („gaudium“), da doch den Gewissensbissen die Zufriedenheit mit sich entgegengesetzt ist, die niemand „gaudium“ nennt? Der Begriff der Gewissensbisse schließt den eines unerwarteten Ausgangs nicht nothwendig in sich, er fordert aber nothwendig den des selbstverschuldeten Ausgangs, und von der Selbstverschuldung ist in diesem Falle nirgends die Rede (pp. 358-359). *Fischer pone in nota il riferimento bibliografico, trascritto da Nietzsche.*

Wenn Alles im letzten Grunde vermöge der göttlichen Macht geschieht, so ist Alles in seiner Art vollkommen, so giebt es kein Übel in der Natur der Dinge; ist der Mensch durchgängig unfrei, so giebt es kein Böses in der Natur des menschlichen Willens; so sind die Übel und das Böse nicht in den Dingen, sondern nur in der Einbildung des Menschen.

In Gott fehlt Wille und Verstand und Persönlichkeit und Zweck.

Spinoza wehrt sich gegen die, welche sagen, Gott wirke alles sub ratione boni. Diese scheinen etwas außerhalb Gottes anzunehmen, das von Gott nicht abhängig ist, worauf er sich wie auf ein Musterbild in seinem Handeln richtet oder wohin er, wie nach einem Ziele trachtet. Das heißt fürwahr Gott dem Schicksale unterwerfen: was die größte Ungereimtheit ist. Eth. 1 Prop. XXXIII Schol. 2.

Wenn alles in seinem letzten Grunde vermöge der göttlichen Macht geschieht, so ist alles in seiner Art vollkommen, so giebt es kein Uebel in der Natur der Dinge; ist der Mensch durchgängig unfrei, so giebt es kein Böses in der Natur des menschlichen Willens: so sind die Uebel und das Böse nicht in den Dingen, sondern bloß in der Vorstellung des Menschen (pp. 208-209).

*L'annotazione di Nietzsche è probabilmente una sintesi del capitolo "Die Unpersönlichkeit Gottes" (cfr. pp. 249-253).*

„Ich gestehe,“ sagt Spinoza, „daß jene Ansicht, welche Alles dem unbedingten Willen Gottes unterwirft und von seinem Gutdünken Alles abhängen läßt, weniger von der Wahrheit abirrt, als die Meinung derer, welche behaupten, Gott bewirke Alles unter der Idee des Guten (sub ratione boni). Denn diese scheinen etwas außerhalb Gottes anzunehmen, das von Gott nicht abhängig ist, worauf sich Gott, wie auf ein Musterbild, in seinem Wirken richtet, oder wohin er wie nach einem bestimmten Ziele trachtet. Dieß heißt fürwahr nichts anderes als Gott dem Schicksal unterwerfen, und das ist das Ungereimteste, was von Gott behauptet werden kann, der, wie wir gezeigt haben, sowohl von dem Wesen als von dem Dasein aller Dinge die erste, einzige und freie Ursache ist“ (p. 258).

*Fischer pone in nota il riferimento bibliografico, trascritto da Nietzsche.*

Der letzte Grund jeder Begebenheit „Gott hat sie gewollt“ Asylum ignorantiae. Der Wille Gottes aber ist dem Menschen undurchdringlich.

Der letzte Grund jeder Begebenheit heißt: Gott hat sie gewollt. Dieser Wille aber ist den Menschen undurchdringlich. Und so bleibt der teleologischen Denkweise keine andere Zuflucht übrig, als das „asylum ignorantiae“ (p. 237).

Bei dieser Denkweise würde die Wahrheit dem Menschen in alle Ewigkeit verborgen geblieben sein, wenn nicht die Mathematik (die sich nicht mit Zwecken, sondern lediglich mit der Natur und den Eigenschaften der Größe beschäftigt) dem Menschen eine andere Richtschnur der Wahrheit vorgehalten hätte.

„[...] Und bei dieser Denkweise würde in der That die Wahrheit dem menschlichen Geschlecht in alle Ewigkeit verborgen geblieben sein, wenn nicht die Mathematik, die sich nicht mit Zwecken, sondern lediglich mit der Natur und Eigenschaften der Größen beschäftigt, den Menschen eine andere Richtschnur der Wahrheit vorgehalten hätte“ (p. 236).

Descartes sagt „ich habe Vieles für wahr gehalten, dessen Irrthum ich jetzt einsehe“. Spinoza „ich habe Vieles für Gut gehalten, von dem ich jetzt einsehe, daß es eitel und werthlos ist“.

Descartes sagt: ich habe Vieles für wahr gehalten, von dem ich jetzt einsehe, daß es falsch ist. [...] Spinoza sagt: ich habe Vieles für gut gehalten, von dem ich jetzt einsehe, daß es eitel und werthlos ist (pp. 168-169).

„Wenn es ein ächtes und unverlierbares Gut giebt, so ist die Befriedigung daran ebenso dauernd und unzerstörbar, so ist meine Freude ewig.“

Wenn es nun ein vollkommen ächtes und unverlierbares Gut giebt, wenn es möglich ist, ein solches Gut zu erwerben und zu besitzen, so ist die Befriedigung, die ich davontrage, ebenso dauernd und unzerstörbar, so ist meine Freude ewig (p. 169).

Psychologischer Fehlschluß: als ob die Dauerhaftigkeit eines Dings die Dauerhaftigkeit der Affektion verbürgte, die ich zu ihm habe!

(vollkommene Abwesenheit des „Künstlers“) Höchste und komische Pedanterie eines Logikers, der seinen Trieb vergöttert. Spinoza glaubt, Alles absolut erkannt zu haben. Dabei hat er das größte Gefühl von Macht. Der Trieb dazu hat alle anderen Triebe überwältigt und ausgelöscht. Das Bewußtsein dieser „Erkenntniß“ hält bei ihm an: eine Art „Liebe zu Gott“ resultirt daraus, eine Freude am Dasein, wie es auch sonst ist, an allem Dasein.

*L'annotazione di Nietzsche è probabilmente da riferire al capitolo "Tractat über die Berichtigung des Verstandes" (cfr. pp. 168-183).*

Woher kommen alle Verstimmungen, Trauer, Furcht, Haß, Neid? Aus Einer Quelle: aus unserer Liebe zu den vergänglichen Dingen. Mit dieser Liebe verschwindet auch das ganze Geschlecht jener Begierden

Woher kommen denn jene Begierden, die uns betäuben und herabstimmen, wie Trauer, Furcht, Haß, Neid u.s.f.? Sie entspringen alle aus derselben Quelle: aus unserer Liebe zu den vergänglichen Dingen. Mit dieser Liebe verschwindet auch das ganze Geschlecht jener Begierden (p. 175).

„Obgleich ich die Nichtigkeit der Güter der Welt klar durchschaute, so konnte ich doch Habsucht, Sinneslust und Ehrgeiz nicht ganz ablegen. Eins aber erfuhr ich: so lange mein Geist in jener Betrachtung lebte, **war er diesen Begierden abgewendet** — und dies gereichte

„Denn obgleich ich dies“ (nämlich die Nichtigkeit der Güter der Welt) „so klar in meinem Geist durchschaute, so konnte ich doch Habsucht, Sinneslust und Ehrgeiz nicht ganz ablegen. Eines aber erfuhr ich: so lange mein Geist in jener Betrachtung lebte, war er diesen

mir zu großem Troste. Denn daraus sah ich, daß jene Übel nicht unheilbar seien. Anfangs das neue Leben seltene, kurze Augenblicke —“

Nichts hat Werth gegenüber dem Werthe klaren Folgerns. Alle anderen Werthe sind nur Folge unklaren Denkens. Schnöde Verwerfung aller Güter des Lebens; beständige Verleumdung von Allem, um Eins in die höchste Höhe zu bringen, das klare Denken. „Aller Zweifel rührt davon her, daß die Dinge ohne Ordnung untersucht werden.“!!!

Wie bei Schopenhauer: die Begierden schweigen unter der Gewalt der aesthetischen Contemplation.

Eine psychologische Erfahrung, falsch und generell ausgedeutet.

Begierden abgewendet und ernsthaft versenkt in die Gedanken einer neuen Lebensweise. Und dieses Eine gereichte mir zu großem Troste. Denn daraus sah ich, daß jene Uebel nicht unheilbar seien. Und obgleich im Anfange die Abschnitte des neuen Lebens nur selten waren und sehr kurz dauerten, so wurden sie doch häufiger und länger, nachdem ich das wahre Gut immer mehr kennen gelernt hatte“ (p. 175).

Auf dem Wege eines solchen methodischen Denkens wird jede Ungewißheit und jeder Zweifel vermieden, den stets der Mangel der Methode herbeiführt, „denn der Zweifel,“ sagt Spinoza „rührt allemal daher, daß die Dinge ohne Ordnung untersucht werden“ (p. 181).

# BIBLIOGRAFIA

## TESTI DI NIETZSCHE

NIETZSCHE, Friedrich,

*Also sprach Zarathustra*, in KGW [trad. it. di M. Montinari, *Così parlò Zarathustra*, in OFN];

*Briefwechsel: Kritische Gesamtausgabe*, a cura di G. Colli e M. Montinari, De Gruyter, Berlin-New York 1975- [trad. it. a cura di G. Colli e M. Montinari, *Epistolario di Friedrich Nietzsche*, Adelphi, Milano 1976-];

*Der Antichrist*, in KGW [trad. it. di F. Masini, *L'Anticristo*, in OFN];

*Der Fall Wagner*, in KGW [trad. it. di F. Masini, *Il caso Wagner*, in OFN];

*Der Wanderer und sein Schatten*, in KGW [trad. it. di S. Giametta, *Il viandante e la sua ombra*, in OFN];

*Die Geburt der Tragödie*, in KGW [trad. it. di S. Giametta, *La nascita della tragedia*, in OFN];

*Die fröhliche Wissenschaft*, in KGW [trad. it. di F. Masini, *La gaia scienza*, in OFN];

*Götzen-Dämmerung*, in KGW [trad. it. di F. Masini, *Crepuscolo degli idoli*, in OFN];

*Jenseits von Gut und Böse*, in KGW [trad. it. di F. Masini, *Al di là del bene e del male*, in OFN];

*La teleologia a partire da Kant*, a cura di M. Guerri, Mimesis, Milano 1998;

*Menschliches, Allzumenschliches*, in KGW [trad. it. di S. Giametta, *Umano, troppo umano*, in OFN];

*Morgenröthe*, in KGW [trad. it. di F. Masini, *Aurora*, in OFN];

*Nachgelassene Aufzeichnungen: Herbst 1858 - Herbst 1862*, in KGW;

*Nachgelassene Aufzeichnungen: Herbst 1862-Sommer 1864*, in KGW;

*Nachgelassene Aufzeichnungen: Herbst 1864 - Frühjahr 1868*, in KGW [trad. it. a cura di G. Campioni e M. Carpitella, *Scritti giovanili 1865-1869*, in OFN];

*Nachgelassene Fragmente: Sommer 1872 bis Ende 1874*, in KGW [trad. it. di G. Colli e C. Colli Staude, *Frammenti postumi 1872-1874*, in OFN];

*Nachgelassene Fragmente: Anfang 1875 bis Frühling 1876*, in KGW [trad. it. di G. Colli e M. Montinari, *Frammenti postumi 1875-1876*, in OFN];

*Nachgelassene Fragmente: 1876 bis Winter 1877-1878*, in KGW [trad. it. di M. Montinari, *Frammenti postumi 1876-1878*, in OFN];

*Nachgelassene Fragmente: Frühjahr 1881 bis Sommer 1882*, in KGW [trad. it. di Mazzino Montinari, *Frammenti postumi 1881-1882*, in OFN, 1991<sup>2</sup>];

*Nachgelassene Fragmente: Juli 1882 bis Winter 1883-1884*, in KGW [trad. it. di L. Amoroso e M. Montinari, *Frammenti postumi 1882-1884*, in OFN];

*Nachgelassene Fragmente: Frühjahr bis Herbst 1884*, in KGW [trad. it. di M. Montinari, *Frammenti postumi 1884*, in OFN];

*Nachgelassene Fragmente: Herbst 1884 bis Herbst 1885*, in KGW [trad. it. di S. Giametta, *Frammenti postumi 1884-1885*, in OFN];

*Nachgelassene Fragmente: Herbst 1885 bis Herbst 1887*, in KGW [trad. it. di S. Giametta, *Frammenti postumi 1885-1887*, in OFN];

*Nachgelassene Fragmente: Herbst 1887 bis März 1888*, in KGW [trad. it. di S. Giametta, *Frammenti postumi 1887-1888*, in OFN];

*Nachgelassene Fragmente: Anfang 1888 bis Anfang Januar 1889*, in KGW [trad. it. di S. Giametta, *Frammenti postumi 1888-1889*, in OFN];

*Nachgelassene Schriften: 1870-1873*, in KGW [trad. it. di G. Colli, *La filosofia nell'epoca tragica dei greci e scritti 1870-1873*, in OFN];

*Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*, a cura di G. Colli e M. Montinari, De Gruyter, Berlin-New York 1988<sup>2</sup>;

*Vermischte Meinungen und Sprüche*, in KGW [trad. it. di S. Giametta, *Opinioni e sentenze diverse*, in OFN];

*Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, in KGW [trad. it. di S. Giametta, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, in OFN];

*Vorlesungsaufzeichnungen (WS 1871/72 - WS 1874/75)*, in KGW;

*Werke: Kritische Gesamtausgabe*, a cura di G. Colli e M. Montinari, De Gruyter, Berlin-New York 1967- [trad. it. a cura di G. Colli e M. Montinari, *Opere di Friedrich Nietzsche*, Adelphi, Milano 1964-];

*Zur Genealogie der Moral*, in KGW [trad. it. di F. Masini, *Genealogia della morale*, in OFN].

## TESTI DI SPINOZA

SPINOZA, Baruch,

*Opera*, a cura di C. Gebhardt, Winter, Heidelberg 1925;

*Opera quae supersunt omnia*, a cura di H.E.G. Paulus, Bibliopolio Academicum, Jenae 1802-1803;

*Opere*, a cura di F. Mignini, Mondadori, Milano 2007;

*Oeuvres*, a cura di P.-F. Moreau, PUF, Paris 1999-;

*Sittenlehre: widerlegt von dem berühmten Weltweisen unserer Zeit Herrn Christian Wolf*, a cura di J.L. Schmidt, Frankfurt-Leipzig 1744.

## LETTURE DI NIETZSCHE

BOURGET, Paul,

*Essais de Psychologie contemporaine*, Lemerre, Paris 1883;

*Nouveaux essais de Psychologie contemporaine*, Lemerre, Paris 1886, BN;

CASPARI, Otto, *Der Zusammenhang der Dinge: Gesammelte philosophische Aufsätze*, Trewendt, Breslau 1881, BN;

CORNARO, Luigi, *Die Kunst, ein hohes und gesundes Alter zu erreichen*, trad. di P. Sembach, Mode, Berlin 1881, BN;

DOSTOEVSKIJ, Fëdor Michajlovič, *Souvenirs de la maison des morts*, trad. di M. Neyrod, Plon, Paris 1884;

DÜHRING, Eugen,

*Der Werth des Lebens: Eine Philosophische Betrachtung*, Trewendt, Breslau 1865, BN;

*Kritische Geschichte der Philosophie von ihren Anfängen bis zur Gegenwart*, Heimann, Berlin 1873, BN;

FISCHER, Kuno,

*Geschichte der neuern Philosophie I, 2: Descartes' Schule – Geulinx, Malebranche, Baruch Spinoza*, zweite völlig umgearbeitete Aufl., Bassermann, Heidelberg 1865;

*Geschichte der neuern Philosophie IV: Immanuel Kant – Entwicklungsgeschichte und System der kritischen Philosophie*, Bassermann, Mannheim 1860;

FOSTER, Michael, *Lehrbuch der Physiologie*, Winter, Heidelberg 1881, BN;

GALIANI, Ferdinando, *Lettres de l'abbé Galiani à Madame d'Épinay, Voltaire, Diderot, Grimm, le Baron d'Holbach, Morellet, Suart, D'Alambert, Marmontel, la Vicomtesse de Belsunce, etc. I*, Charpentier, Paris 1882, BN;

GALTON, Francis, *Inquiries into human faculty and its development*, Macmillan and Co., London 1883, BN;

GOETHE, Johann Wolfgang von,

*Aus meinem Leben: Wahrheit und Dichtung III*, Cotta, Stuttgart-Tübingen 1855, BN (perduto);

*Morphologie, Beiträge zur Optik*, Cotta, Stuttgart-Augsburg 1858, BN;

*Nachträge zur Farbenlehre, Einzelheiten, Mineralogie, Geologie, Meteorologie, Naturwissenschaft im Allgemeinen*, Cotta, Stuttgart-Augsburg 1858, BN;

HARTMANN, Eduard von, *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins: Prolegomena zu jeder künftigen Ethik*, Duncker, Berlin 1879, BN;

- HETTNER, Hermann, *Literaturgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts II: Geschichte der französischen Literatur im achtzehnten Jahrhundert*, Vieweg, Braunschweig 1860, BN;
- HØFFDING, Harald, *Psychologie in Umrissen auf Grundlage der Erfahrung*, Fues, Leipzig 1887, BN;
- KANT, Immanuel, *Kritik der Urtheilskraft und Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, Voss, Leipzig 1838;
- LANGE, Friedrich Albert, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Baedeker, Iserlohn 1866;
- LECKY, William Edward Hartpole, *Geschichte des Ursprungs und Einflusses der Aufklärung in Europa I*, trad. di H. Jolowicy, Winter, Leipzig 1873, BN;
- LIEBMANN, Otto, *Gedanken und Thatsachen: philosophische Abhandlungen, Aphorismen und Studien I*, Trübner, Straßburg 1882, BN;
- MAYER, Julius Robert von, *Mechanik der Wärme*, Cotta, Stuttgart 1874;
- PROCTOR, Richard Anthony, *Unser Standpunkt im Weltall*, trad. di W. Schur, Henninger, Heilbronn 1877, BN;
- RÉE, Paul, *Der Ursprung der moralischen Empfindungen*, Schmeitzner, Chemnitz 1877, BN;
- ROLPH, William Henry, *Biologische Probleme: Zugleich als Versuch zur Entwicklung einer rationellen Ethik*, Engelmann, Leipzig 1884, BN;
- ROUX, Wilhelm, *Der Kampf der Theile im Organismus: Ein Beitrag zur Vervollständigung der mechanischen Zweckmäßigkeitstheorie*, Engelmann, Leipzig 1881, BN;
- SCHÖLL, Gustav Adolf, *Goethe in Hauptzügen seines Lebens und Wirkens: Gesammelte Abhandlungen*, Hertz, Berlin 1882, BN;
- SCHOPENHAUER, Arthur,  
*Die Welt als Wille und Vorstellung I*, Brockhaus, Leipzig 1873, BN;  
*Die Welt als Wille und Vorstellung II*, Brockhaus, Leipzig 1873, BN;  
*Parerga und Paralipomena I*, Brockhaus, Leipzig 1874, BN;  
*Parerga und Paralipomena II*, Brockhaus, Leipzig 1874, BN;  
*Schriften zur Erkenntnißlehre I*, Brockhaus, Leipzig 1873, BN;  
*Schriften zur Naturphilosophie und zur Ethik*, Brockhaus, Leipzig 1874, BN;
- SPENCER, Herbert, *Die Thatsachen der Ethik*, trad. di B. Vetter, Schweizerbart, Stuttgart 1879, BN;
- SPIR, Afrikan, *Denken und Wirklichkeit: Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie I*, Findel, Leipzig 1877, BN;
- TAINE, Hippolyte, *Die Entstehung des modernen Frankreich I: Das Vorrevolutionäre Frankreich*, trad. di L. Katscher, Günther, Leipzig 1877, BN;
- TEICHMÜLLER, Gustav, *Neue Studien zur Geschichte der Begriffe III: Die praktische Vernunft bei Aristoteles*, Perthes, Gotha 1879;
- WELLHAUSEN, Julius, *Geschichte Israels I: Prolegomena zur Geschichte Israels*, Reimer, Berlin 1883, BN;
- VOGT, Johann Gustav, *Die Kraft: eine real-monistische Weltanschauung*, Haupt & Tischler, Leipzig 1878, BN.

---

#### STUDI SU NIETZSCHE E SPINOZA

- ABEL, Günter,  
*Nietzsche: Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, De Gruyter, Berlin-New York 1984 (in particolare il capitolo "Auseinandersetzung mit Spinoza");  
*Nietzsche contra „Selbsterhaltung“: Steigerung der Macht und ewige Wiederkehr*, in «Nietzsche-Studien», n. 10/11, 1981/82, pp. 367–384;

- ANDLER, Charles, *Nietzsche et ses dernières études sur l'histoire de la civilisation*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», n. 35/2, 1928, pp. 161-191 (in particolare la sezione "Spinoza");
- ÁVILA CRESPO, Remedios,  
*Finalidad, deseo y virtud: Spinoza y Nietzsche*, in «Logos», n. 20, 1985, pp. 21-46;  
*El desafío del nihilismo: la reflexión metafísica como piedad del pensar*, Trotta, Madrid 2005, (in particolare il capitolo "Meditatio vitae. Afinidades y divergencias entre Nietzsche y Spinoza");
- BARTUSCHAT, Wolfgang, *Spinoza als Kritiker der Politischen Theologie – ein Vorgänger Nietzsches?*, in V. GERHARDT, R. RESCHKE (a cura di), *Nietzsche, Darwin und die Kritik der Politischen Theologie*, Akademie, Berlin 2010;
- BELL, Jeffrey A., *Philosophy at the Edge of Chaos: Gilles Deleuze and the Philosophy of Difference*, University of Toronto Press, Toronto 2006, pp. 38-62 ("Ironing Out the Differences: Nietzsche and Deleuze as Spinozists");
- BENOIT, Blaise, *Le quatrième livre du Gai Savoir et l'éternel retour*, in «Nietzsche-Studien», n. 32, 2003, pp. 1-28 (in particolare la sezione "La confrontation avec Spinoza");
- BISCUSO, Massimiliano,  
*Chaos sive natura: l'incontro di Nietzsche con la filosofia di Spinoza*, in «Quaderni Materialisti», n. 5, 2006, pp. 121-148;  
*Spinoza e Nietzsche in un recente libro di W.S. Wurzer*, in «Il Cannocchiale», n. 3, 1978, pp. 27-32;
- BIUSO, Alberto Giovanni, *Nietzsche e Spinoza*, in «Archivio di storia della cultura», n. 4, 1991, pp. 93-140;
- BOLAÑOS, Paolo, *Nietzsche, Spinoza, and the Ethological Conception of Ethics*, in «Minerva», n. 11, 2007, 113-127;
- BROBJER, Thomas H.,  
*Beiträge zur Quellenforschung*, in «Nietzsche-Studien», n. 30, 2001, pp. 418-421;  
*Nietzsche's Philosophical Context: An Intellectual Biography*, University of Illinois Press, Urbana-Chicago 2008 (in particolare pp. 77-82);
- CHOULET, Philippe, *Le Spinoza de Nietzsche: les attendus d'une amitié d'étoiles*, in A. TOSEL, P.-F. MOREAU e J. SALEM (a cura di), *Spinoza au XIXe siècle*, cit.;
- COMTE-SPONVILLE, André, *Nietzsche et Spinoza*, in D. BOUREL, J. LE RIDER (a cura di), *De Sils-Maria à Jerusalem. Nietzsche et le judaïsme. Le intellectuels juifs et Nietzsche*, Cerf, Paris 1991;
- DELLA ROCCA, Michael, *Spinoza*, Routledge, New York 2008 (in particolare il capitolo "The Aftermath of Spinoza: Nietzsche");
- FADINI, Ubaldo, *L'"identità Spinoza-Nietzsche": movimenti filosofici in Deleuze*, in «Fenomenologia e società», n. 16/2, 1993, pp. 65-82;
- GALLAIS, Yann, *Spinoza et Nietzsche: le problème du statut de l'affectivité dans la modélisation de l'unité psychophysique*, in «Philosophie», n. 5, 2010-2011, pp. 23-46;
- GAWOLL, Hans-Jürgen, *Nietzsche und der Geist Spinozas: Die existentielle Umwandlung einer affirmativen Ontologie*, in «Nietzsche-Studien», n. 30, 2001, pp. 44-61;
- GERHARDT, Volker, *Vom Willen zur Macht: Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsches*, De Gruyter, Berlin-New York 1996 (in particolare il capitolo "Spinozas Einfluß");
- JUNGMANN, Albert, *Goethes Naturphilosophie zwischen Spinoza und Nietzsche*, Lang, Frankfurt a.M. 1989;
- KISS, Endre, *Fare della conoscenza il più potente affetto: Baruch Spinoza come modello dello "Zarathustra" di Nietzsche*, trad. it. di G. Pirola, in «Fenomenologia e società», n. 24/1, 2001, pp. 121-141;
- LINKE, Jörg-Henrich, *„...sie riecht anstössig Hegelisch“: zum Problem der Dialektik bei Friedrich Nietzsche*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2009, (in particolare il capitolo "Die Einflüsse Spinozas auf das Denken Nietzsches");
- LODOLI, Federico, *Spinoza e Nietzsche: della potenza e le sue determinazioni*, Ombre corte, Verona 2012;
- LOOCK, Reinhard, *Spinoza menschliche Knechtschaft – Nietzsches Ressentiment*, in A. ENGSTLER, R. SCHNEPF (a cura di), *Affekte und Ethik: Spinozas Lehre im Kontext*, cit.;

- LOOK, Brandon, "Becoming Who One Is" in Spinoza and Nietzsche, in «Iyyun», n. 50, 2001, pp. 327-338;
- LÖWITH, Karl, *Spinoza: Deus sive natura*, in *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis Nietzsche*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1967 [trad. it di O. Franceschelli, *Spinoza: Deus sive natura*, Donzelli, Roma 1999];
- LYNCH, Kelly, "Die Inkonsequenz Spinozas": Notes on Nietzsche and Spinoza. Short Commentary On "Beyond Good And Evil", Chapter 1, #13, in «De Philosophia», n. 3, 1982, pp. 45-53;
- MARTINS, André,  
*Nietzsche, Espinosa, o acaso e os afetos: encontros entre o trágico e o conhecimento intuitivo*, in M. BARRENECHEA, M.A. CASANOVA, R. DIAS, C. FEITOSA, (a cura di), *Assim falou Nietzsche III: Para uma Filosofia do Futuro*, Viveiros de Castro, Rio de Janeiro 2001;  
*Conceptual Differences Between Morality and Ethics and their Implications for a Contemporary Ethics, Based on Nietzsche's and Spinoza's Thoughts*, in L.V. SIEGAL (a cura di), *Philosophy and Ethics: New Research*, Nova Science, New York 2006;
- MARTINS, André (a cura di), *O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche*, Martins Fontes, São Paulo 2009;
- MORA CALVO, Hernán R., *De Spinoza a Nietzsche: breves consideraciones sobre la libertad de la voluntad, el orden moral del mundo y el amor al destino*, in «Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica», n. 91, 1999, pp. 123-134;
- NYDEN-BULLOCK, Tammy, *Salvation in a Naturalized World: the Role of the Will and Intellect in the Philosophies of Nietzsche and Spinoza*, in «NASS Monograph», n. 7, 1998, pp. 17-31;
- PERUSSEL, Danièle, *Spinoza et Nietzsche*, in «Les cahiers de Fontenay», n. 36-38 (*Spinoza entre Lumière et Romantisme*), 1985, pp. 157-171;
- PHILIPPE, Jonathan, *Nietzsche and Spinoza: New Personae in a New Plane of Thought*, in J. KHALFA (a cura di), *An introduction to the philosophy of Gilles Deleuze*, Continuum, London 1999;
- PINES, Shlomo, *Nietzsche: Psychology vs. Philosophy, and Freedom*, in Y. YOVEL (a cura di), *Nietzsche as Affirmative Thinker*, Nijhoff, Dordrecht 1986;
- PONTON, Olivier, *Fazer do conhecimento o mais potente dos afetos*, in A. MARTINS (a cura di), *O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche*, cit.;
- REHMANN, Jan, *Postmoderner Links-Nietzscheanismus. Deleuze & Foucault: eine Dekonstruktion*, Argument, Hamburg 2004 [trad. it. di S.G. Azzarà, *I nietzscheani di sinistra. Deleuze, Foucault e il postmodernismo: una decostruzione*, Odradek, Roma 2009, in particolare la sezione "Spinoza e Nietzsche: lo scambio tra capacità di agire (*Handlungsmacht*) e potere/dominio (*Herrschaftmacht*)"];
- RISSE, Mathias, *Nietzsche's "Joyous and Trusting Fatalism"*, in «International Studies in Philosophy», n. 35/3, 2003, pp. 147-162;
- RUPSCHUS, Andreas e STEGMAIER, Werner, „Inconsequenz Spinoza's"? Adolf Trendelenburg als Quelle von Nietzsches Spinoza-Kritik in *Jenseits von Gut und Böse* 13, in «Nietzsche-Studien», n. 38, 2009, pp. 299-308;
- SCANDELLA, Maurizio, *Did Nietzsche Read Spinoza? Some Preliminary Notes on the Nietzsche-Spinoza Problem, Kuno Fischer and Other Sources*, in «Nietzsche-Studien», n. 41, 2012, pp. 308-332;
- SCHACHT, Richard, *The Spinoza-Nietzsche Problem*, in Y. YOVEL (a cura di), *Desire and Affect: Spinoza as Psychologist*, Little Room Press, New York 1999;
- SCHRIFT, Alan D.,  
*Deleuze Becoming Nietzsche Becoming Spinoza Becoming Deleuze: Toward a Politics of Immanence*, in «Philosophy Today», n. 50, supplement, 2006, pp. 187-194;  
*Spinoza, Nietzsche, Deleuze: An Other Discourse of Desire*, in H.J. SILVERMAN (a cura di), *Philosophy and Desire*, Routledge, New York 2000;
- SEGGERN, Hans-Gerd von,  
*Nietzsche und die Weimarer Klassik*, Francke, Tübingen 2005 (in particolare il capitolo "Die Spur von Spinozas Affektenlehre");  
 "Spinoza, Baruch de", in C. NIEMEYER (a cura di), *Nietzsche-Lexikon*, cit.;



- SMITH, Daniel W., *Deleuze and the Question of Desire: Toward an Immanent Theory of Ethics*, in «Parrhesia», n. 2, 2007, pp. 66-78;
- SPINDLER, Fredrika, *Philosophie de la puissance et détermination de l'homme chez Spinoza et chez Nietzsche*, Glänta, Göteborg 2005;
- STAMBAUGH, Joan, *The Other Nietzsche*, State University of New York Press, Albany 1994 (in particolare il capitolo "Amor dei and Amor fati: Spinoza and Nietzsche");
- STEGMAIER, Werner,  
*Nietzsches Befreiung der Philosophie: Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der "Fröhlichen Wissenschaft"*, De Gruyter, Berlin-Boston 2012 (in particolare la sezione: "Der „schwindsüchtige Spinoza“ als (angebliches) Opfer des Idealismus");  
*„Philosophischer Idealismus“ und die „Musik des Lebens“: Zu Nietzsches Umgang mit Paradoxien. Eine kontextuelle Interpretation des Aphorismus Nr. 372 der Fröhlichen Wissenschaft*, in «Nietzsche-Studien», n. 33, 2004, pp. 90–128 (in particolare la sezione "Der Grenzfall Spinoza");
- TONELLI, Ivano, *Spinoza: "L'antico Dio vive ancora". L'interpretazione di Friedrich Nietzsche*, in «Humanitas», n. 64/1, 2009, pp. 47-59;
- TURCO LIVERI, Giuseppe, *Nietzsche e Spinoza: ricostruzione filosofico-storica di un "incontro" impossibile*, Armando, Roma 2003;
- URS SOMMER, Andreas, *Nietzsche's Readings on Spinoza: A Contextualist Study, Particularly on the Reception of Kuno Fischer*, in «Journal of Nietzsche Studies», n. 43/2, 2012, pp. 156-184;
- VILAS BÔAS, João Paulo Simões, *Nietzsches Auseinandersetzung mit Spinoza: drei Neuerscheinungen*, in «Nietzsche-Studien», n. 41, 2012, pp. 447-455;
- WHITLOCK, Greg, *Roger Boscovich, Benedict de Spinoza and Friedrich Nietzsche: the Untold Story*, in «Nietzsche-Studien», n. 25, 1996, pp. 200-220;
- WIEHL, Reiner, *Nietzsches Anti-Platonismus und Spinoza*, in ID., *Zeitwelten: philosophisches Denken an den Rändern von Natur und Geschichte*, Suhrkamp, Frankfurt 1998;
- WURZER, William Stefan,  
*Nietzsche und Spinoza*, Hain, Meisenheim a.G. 1975;  
*"Mens et corpus" in Spinoza and Nietzsche: A Propaedeutic Comparison*, in «Diálogos», n. 16, 1981, pp. 81-92;
- YHEE, Jean, *Spinozas "Maskerade": Nietzsche über "Spinozas psychologischen Hintergrund"*, in J. GEORG, C. ZITTEL (a cura di), *Nietzsches Philosophie des Unbewussten*, De Gruyter, Berlin-Boston 2012;
- YOVEL, Yirmiyahu, *Spinoza and Other Heretics II: The Adventures of Immanence*, Princeton University Press, Princeton 1989 (in particolare il capitolo "Spinoza and Nietzsche: Amor dei and Amor fati");
- ZAOUÏ, Philippe, *La "grande identité" Nietzsche-Spinoza, quelle identité?*, in «Philosophie», n. 47, 1995, pp. 64-84.

## STUDI SU NIETZSCHE

- ABEL, Günter,  
*Bewußtsein – Sprache – Natur: Nietzsches Philosophie des Geistes*, in «Nietzsche-Studien», n. 30, 2001, pp. 1-43;  
*Verità e interpretazione*, in C. GENTILI, V. GERHARDT, A. VENTURELLI (a cura di), *Nietzsche, illuminismo, modernità*, cit.;
- ALLISON, David B. (a cura di), *The New Nietzsche: Contemporary Styles of Interpretation*, Dell, New York 1977;
- ANDERSON, Nicole, *The Ethical Possibilities of the Subject as Play: In Nietzsche and Derrida*, in «Journal of Nietzsche Studies», n. 26, 2003;
- ASSOUN, Paul-Laurent, *Nietzsche et le Réalisme, étude-préface a P. RÉE, De l'origine des sentiments moraux*, tr. fr. par M.-F. Demet, PUF, Paris 1982;

- BABICH, Babette E., *Nietzsche's Philosophy of Science: Reflecting Science on the Ground of Art and Life*, State University of New York Press, Albany 1994 [trad. it. di F. Vimercati, *Nietzsche e la scienza: arte, vita, conoscenza*, Cortina, Milano 1996];
- BABICH, Babette E., COHEN, Robert S. (a cura di), *Nietzsche, Epistemology, and Philosophy of Science: Nietzsche and the Sciences II*, Kluwer, Dordrecht 1999;
- BALAUDE, Jean-François, WOTLING, Patrick (a cura di), *Lectures de Nietzsche*, Librairie générale française, Paris 2000;
- BISCHOFF, Bernard, *Nietzsche and the New*, in «Nietzsche-Studien», n. 33, 2004, pp. 156-179;
- BLANCHOT, Maurice, *La part du Feu*, Gallimard, Paris 1949;
- BLONDEL, Éric,  
*Nietzsche: le corps et la culture. La philosophie comme généalogie philologique* (1986), L'Harmattan, Paris 2006;  
*La "psychologie de la foi" chez Nietzsche: L'Antéchrist, §50, et Ecce homo, "Pourquoi je suis un destin", §7*, in «Revue philosophique de la France et de l'Étranger», n. 131/4, 2006, pp. 421-436;
- BÖNING, Thomas, *Metaphysik, Kunst und Sprache beim frühen Nietzsche*, De Gruyter, Berlin 1988;
- BROBJER, Thomas H., *Nietzsche's Reading about China and Japan*, in «Nietzsche-Studien», n. 34, 2005, pp. 329-336;
- BROESE, Karl, *Nietzsches Verhältnis zur antiken und modernen Aufklärung: Aspekte ihrer Aneignung und Radikalisierung durch den frühen Nietzsche im Lichte unveröffentlichter Manuskripte*, in R. RESCHKE (a cura di), *Nietzsche: Radikalaufklärer oder radikaler Gegenauflärer?*, cit.;
- BRUSOTTI, Marco,  
*Beiträge zur Quellenforschung*, in «Nietzsche-Studien», n. 21, 1992, pp. 390-397;  
*Conoscenza come passione: il percorso filosofico di Nietzsche tra "Aurora" e "La gaia scienza"*, in C. GENTILI, V. GERHARDT, A. VENTURELLI (a cura di), *Nietzsche, illuminismo, modernità*, cit.;
- Die Leidenschaft der Erkenntnis: Philosophische und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von „Morgenröthe“ bis „Also sprach Zarathustra“*, De Gruyter, Berlin-New York 1997;
- Kern und Schale: Wissenschaft und Untergang der Religion bei Nietzsche*, in C. GENTILI, C. NIELSEN (a cura di), *Der Tod Gottes und die Wissenschaft: zur Wissenschaftskritik Nietzsches*, cit.;
- L'eterno ritorno dell'identico in "Così parlò Zarathustra"*, in A. DI CHIARA (a cura di), *Friedrich Nietzsche 1900-2000*, cit.;
- BUTLER, Judith, *The Psychic Life of Power*, Stanford University Press, Stanford 1997 [trad. it. di E. Bovini e C. Scaramuzzi, *La vita psichica del potere*, Meltemi, Roma 2005];
- CAMPIONI, Giuliano,  
*Il Socrate "monstrum" di Friedrich Nietzsche* in E. LOJACONO (a cura di), *Socrate in occidente*, cit.;
- Les lectures françaises de Nietzsche*, trad. fr. di C. Lavigne-Mouilleron, PUF, Paris 2001;
- Wagner als Histro: Von der Philosophie der Illusion zur Physiologie der décadence*, in T. BORSCHKE, F. GERRATANA, A. VENTURELLI, „Centauren-Geburten“: *Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*, De Gruyter, Berlin-New York 1994;
- CAMPIONI, Giuliano, D'IORIO, Paolo, FARNARI, Maria Cristina, FRONTEROTTA, Francesco, ORSUCCI, Andrea (a cura di), *Nietzsches persönliche Bibliothek*, De Gruyter, Berlin-New York 2003;
- CHAMPEAUX, Jeanne, *Fatalisme et volontarisme chez Nietzsche*, in J.-F. BALAUDE, P. WOTLING (a cura di), *Lectures de Nietzsche*, cit.;
- CLARK, Maudemarie, *Nietzsche on Truth and Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1990;
- COLLI, Giorgio,  
*Dopo Nietzsche*, Adelphi, Milano 1974;  
*Scritti su Nietzsche*, Adelphi, Milano 1980;
- COLLI, Giorgio e MONTINARI, Mazzino, *Stato dei testi di Nietzsche*, in «Il Verri», n. 39/40, 1972, pp. 58-68;

- CONSTANTINIDÈS, Yannis, *Nietzsche législateur: Grande politique et réforme du monde*, in J.-F. BALAUDÉ, P. WOTLING (a cura di), *Lectures de Nietzsche*, cit.;
- CORIANO, Paola-Ludovika, *Individuation und Einzelsein: Nietzsche-Leibniz-Aristoteles*, Klostermann, Frankfurt a.M. 2003;
- CORMIER, Harvey, *Nietzsche for Determinists*, in «International Studies in Philosophy», n. 31/3, 1999, pp. 43-56;
- DELEUZE, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Paris 1962 [trad. it. di F. Polidori, *Nietzsche e la filosofia*, Einaudi, Torino 2002];
- DENAT, Céline,  
 «Les découvertes les plus précieuses, ce sont les méthodes»: *Nietzsche, ou la recherche d'une méthode sans méthodologie*, in «Nietzsche-Studien», n. 39, 2010, pp. 282-308;  
*Par-delà l'iconoclasme et l'idolâtrie: sens et usages de la notion d'image dans l'œuvre de Nietzsche*, in «Nietzsche-Studien», n. 35, 2006, pp. 166-194;
- DERRIDA, Jacques,  
*Éperons: les styles de Nietzsche*, Flammarion, Paris 1978 [trad. it. di G. Cacciavillani, *Sproni: gli stili di Nietzsche*, Adelphi, Milano 1991];  
*Otobiographies: l'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Galilée, Paris 1984 [trad. it. di R. Panattoni, *Otobiographies: l'insegnamento di Nietzsche e la politica del nome proprio*, Il Poligrafo, Padova 1993];  
*Nietzsche and the Machine*, in «Journal of Nietzsche Studies», n. 7, 1994 [trad. it. di I. Pelgreffi, *Nietzsche e la macchina*, Mimesis, Milano 2010, p. 34];
- DI CHIARA, Alessandro, (a cura di), *Friedrich Nietzsche 1900-2000: Atti del convegno internazionale di filosofia, Rapallo 14-16 settembre 2000*, Il melangolo, Genova 2001;
- D'ORIO, Paolo,  
*Das Gespräch zwischen Büchern und Handschriften am Beispiel der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, in M. KNOCHÉ, J. H. ULBRICHT, J. WEBER (a cura di), *Zur unterirdischen Wirkung von Dynamit: Vom Umgang Nietzsches mit Büchern zum Umgang mit Nietzsches Büchern*, Harrassowitz, Wiesbaden 2006;  
*La linea e il circolo: cosmologia e filosofia dell'eterno ritorno in Nietzsche*, Pantograf, Genova 1995;  
*La superstition des philosophes critiques: Nietzsche et Afrikan Spir*, in «Nietzsche-Studien», n. 22, 1993, pp. 257-294;
- DOYLE, Tsarina, *The Kantian Background to Nietzsche's Views on Causality*, in «Journal of Nietzsche Studies», n. 43/1, 2012, pp. 44-56;
- FABBRICHESI, Rossella,  
*Agone nietzscheano*, in ID. (a cura di), *Ermeneutica e greità*, ETS, Pisa 2009;  
*Goethe e Nietzsche: Apollo e Dioniso, Dioniso e Apollo*, in S. BERTOLINI (a cura di), *Apollineo e dionisiaco: prospettive e sviluppi con Nietzsche e oltre Nietzsche*, Aracne, Roma 2010;  
*Nietzsche e la biologia: prospettive*, introduzione a B. STIEGLER, *Nietzsche e la biologia*, cit.;
- FERRARIS, Maurizio, *Fatti e interpretazioni*, in A. DI CHIARA (a cura di), *Friedrich Nietzsche 1900-2000*, cit.;
- FIGL, Johann, *Nietzsche und die Religionen: Transkulturelle Perspektiven seines Bildungs- und Denkweges*, De Gruyter, Berlin 2007;
- FINK, Eugen, *Nietzsches Philosophie*, Kohlhammer, Stuttgart 1960 [trad. it. di P. Rocco Traverso, *La filosofia di Nietzsche*, Marsilio, Venezia 1973];
- FORNARI, Maria Cristina, *La morale evolutiva del gregge: Nietzsche legge Spencer e Mill*, ETS, Pisa 2006;
- FOUCAULT, Michel, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, in *Hommage à Jean Hyppolite*, PUF, Paris 1971 [trad. it. di G. Procacci e P. Pasquino, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in ID., *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino 1977];
- FRANK, Hartwig, *Die Metapher Russland im Denken Nietzsches*, in «Nietzsche-Studien», n. 36, 2007, pp. 344-353;
- GENTILI, Carlo,  
*A partire da Nietzsche*, Marietti, Genova 1998;

- Kants „kindischer“ Anthropomorphismus: Nietzsches Kritik der „objektiven“ Teleologie, in «Nietzsche-Studien», n. 39, 2010, pp. 100-119;
- Nietzsche, Il mulino, Bologna 2001;
- GENTILI, Carlo, GERHARDT, Volker, VENTURELLI, Aldo (a cura di), *Nietzsche, illuminismo, modernità*, Olschki, Firenze 2003;
- GENTILI, Carlo, NIELSEN, Cathrin (a cura di), *Der Tod Gottes und die Wissenschaft: zur Wissenschaftskritik Nietzsches*, De Gruyter, Berlin-New York 2010;
- GERHARDT, Volker,  
*Das „Princip des Gleichgewichts“: Zum Verhältnis von Recht und Macht bei Nietzsche*, in «Nietzsche-Studien», n. 12, 1983, pp. 111-133;
- Die Funken des freien Geistes: Neuere Aufsätze zu Nietzsches Philosophie der Zukunft*, De Gruyter, Berlin-New York 2011;
- GORI, Pietro, *La visione dinamica del mondo: Nietzsche e la filosofia naturale di Boscovich*, La città del sole, Napoli 2007;
- HABERMAS, Jürgen, *Nachwort a F. NIETZSCHE, Erkenntnistheoretische Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1968;
- HATAB, Lawrence J., *Breaking the Contract Theory: The Individual and the Law in Nietzsche's Genealogy*, in H.W. SIEMENS, V. ROODT (a cura di), *Nietzsche, Power and Politics: Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*, cit.;
- HEIDEGGER, Martin,  
*Nietzsche*, Günther Neske, Pfullingen 1961 [trad. it. di F. Volpi, *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994];  
*Nietzsches Wort «Gott ist tot»*, in ID., *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt am Main 1950 [trad. it. di P. Chiodi, *La sentenza di Nietzsche «Dio è morto»*, in M. HEIDEGGER, *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968];  
*Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemässer Betrachtung*, Klostermann, Frankfurt a.M. 2003;
- HEIT, Helmut,  
*„Ein Problem mit Hörnern“ – Nietzsche als Wissenschaftsphilosoph*, in H. HEIT, G. ABEL, M. BRUSOTTI (a cura di), *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie: Hintergründe, Wirkungen und Aktualität*, cit.;
- Wozu Wissenschaft? Nietzsches Wissenschaftskritik als Radikalisierung Kants*, in B. HIMMELMANN (a cura di), *Kant und Nietzsche im Widerstreit*, De Gruyter, Berlin-New York 2005;
- HEIT, Helmut, ABEL, Günter, BRUSOTTI, Marco (a cura di), *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie: Hintergründe, Wirkungen und Aktualität*, De Gruyter, Berlin-Boston 2012;
- HELLER, Peter, *„Von den ersten und letzten Dingen“: Studien und Kommentar zu einer Aphorismenreihe von Friedrich Nietzsche*, De Gruyter, Berlin-New York 1972;
- HILL, R. Kevin, *Nietzsche's Critiques: The Kantian Foundations of his Thought*, Oxford University Press, Oxford 2003;
- IBBEKEN, Claudia, *Konkurrenzkampf der Perspektiven: Nietzsches Interpretation des Perspektivismus*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2008;
- JANZ, Curt Paul, *Friedrich Nietzsche: Biographie II*, Carl Hanser, München-Wien 1978;
- KAULBACH, Friedrich,  
*Kant und Nietzsche im Zeichen der kopernikanischen Wendung: ein Beitrag zum Problem der Modernität*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», n. 41/3, 1987, pp. 349-372;
- Nietzsches Interpretation der Natur*, in «Nietzsche-Studien», n. 10/11, 1981/82, pp. 442-464;
- LARGE, Duncan,  
*Nietzsche and the Figure of Copernicus: "Grande Fantaisie" on Polish Airs*, in «New Readings», n. 2, 1996, pp. 65-87;
- Nietzsche's Conceptual Chemistry*, in G. MOORE, T.H. BROBJER (a cura di), *Nietzsche and Science*, cit.;
- LAUNAY, Marc de, *L'adultère de Zarathoustra*, in J.-F. MATTÉI (a cura di), *Nietzsche et le temps des nihilismes*, cit.;
- MATTÉI, Jean-François (a cura di), *Nietzsche et le temps des nihilismes*, PUF, Paris 2005;

- MAUCH, Philipp, *Nietzsches Reihenfolgenargument: Friedrich Nietzsches Kritik der Kausalität als Einwand gegen die Transzendentalphilosophie am Beispiel "Die vier grossen Irrthümer" aus "Götzen-Dämmerung"*, in V. GERHARDT, R. RESCHKE (a cura di), *Nietzsche im Film Projektionen und Götzen-Dämmerungen*, Akademie, Berlin 2009;
- MILLER, Elaine P., *Nietzsche on Individuation and Purposiveness in Nature* in K.A. PEARSON (a cura di), *A companion to Nietzsche*, Blackwell, Oxford 2006;
- MOISO, Francesco,  
*La volontà di potenza in Friedrich Nietzsche: una riconsiderazione*, in «Aut aut», n. 253, 1993, pp. 119-136;  
*Nietzsche e le scienze*, CUEM, Milano 1999;
- MOLES, Alistair, *Nietzsche's Critique of Causality: Does this Entail his Rejection of Metaphysics?*, in «International Studies in Philosophy», n. 18/2, 1986, pp. 17-27;
- MONTINARI, Mazzino,  
*Che cosa ha detto Nietzsche (1975)*, Adelphi, Milano 1999;  
*Nietzsche lesen*, De Gruyter, Berlin-New York 1982;
- MOORE, Gregory, BROBJER, Thomas. H. (a cura di), *Nietzsche and Science*, Ashgate, Aldershot 2004;
- MORANI, Roberto, *Soggetto e modernità: Hegel, Nietzsche, Heidegger interpreti di Cartesio*, Franco Angeli, Milano 2007;
- MÜLLER-LAUTER, Wolfgang,  
*Der Organismus als innerer Kampf: der Einfluß von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche*, in «Nietzsche-Studien», n. 7, 1978, pp. 189-223 [trad. it. di F. Iurlano, *L'organismo come lotta interna: l'influsso di Wilhelm Roux su Friedrich Nietzsche*, in G. CAMPIONI, A. VENTURELLI (a cura di), *La "biblioteca ideale" di Nietzsche*, Guida, Napoli 1992];  
*Nietzsche: seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, De Gruyter, Berlin-New York, 1971;  
*Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht*, in «Nietzsche-Studien», n. 3, 1974, pp. 1-60 [trad. it. di C. La Rocca, *La volontà di potenza in Nietzsche*, in ID., *Volontà di potenza e nichilismo: Nietzsche e Heidegger*, Parnaso, Trieste 1998];
- NIEMEYER, Christian (a cura di), *Nietzsche-Lexikon*, WBG, Darmstadt 2009;
- ORSUCCI, Andrea,  
*Dalla biologia cellulare alle scienze dello spirito: aspetti del dibattito sull'individualità nell'Ottocento tedesco*, Il Mulino, Bologna 1992;  
*Teichmüller, Nietzsche e la critica delle "mitologie scientifiche"*, in «Giornale critico della filosofia italiana», n. 76, 1997, pp. 47-63;
- OTTMANN, Henning, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, De Gruyter, Berlin-New York 1987;
- PESTALOZZI, Karl,  
*„Hier ist die Aussicht frei, der Geist erhoben“: Nietzsche liest Goethe*, in «Nietzsche-Studien», n. 41, 2012, pp. 17-42;  
*Nietzsches Agon mit Sokrates*, in ID. (a cura di), *Der fragende Sokrates*, Teubner, Stuttgart-Leipzig 1999 [trad. it. di M.A. Colluto e B. Zavatta, *L'agone di Nietzsche con Socrate*, in E. LOJACONO (a cura di), *Socrate in occidente*, cit.];
- PIAZZESI, Chiara, *Liebe und Gerechtigkeit: eine Ethik der Erkenntnis*, in «Nietzsche-Studien», n. 39, 2010, pp. 352-381;
- PIPPIN, Robert B.,  
*Comments on "Nietzsche's Critique of Causality"*, in «International Studies in Philosophy», n. 18/2, 1986, pp. 29-33;  
*Lighting and Flash, Agent and Deed (I 6-17)*, in O. HÖFFE (a cura di), *Friedrich Nietzsche: Zur Genealogie der Moral*, Akademie, Berlin 2004;
- POELLNER, Peter, *Causation and Force in Nietzsche*, in B.E. BABICH, R.S. COHEN (a cura di), *Nietzsche, Epistemology, and Philosophy of Science: Nietzsche and the Sciences II*, cit.;
- PONTON, Olivier, *Le "caractère équivoque" du nihilisme: l'analyse nietzschéenne de la croyance et du scepticisme dans les fragments de 1887-1888*, in J.-F. MATTÉI (a cura di), *Nietzsche et le temps des nihilismes*, cit.;
- PORTER, James I., *Unconscious Agency in Nietzsche*, in «Nietzsche-Studien», n. 27, 1998, pp. 153-195;

- REHBERG, Andrea, *Nietzsche's Transvaluation of Causality*, in B.E. BABICH, R.S. COHEN (a cura di), *Nietzsche, Epistemology, and Philosophy of Science: Nietzsche and the Sciences II*, cit.;
- RESCHKE, Renate (a cura di), *Nietzsche: Radikalaufklärer oder radikaler Gegenauflärer?*, Akademie, Berlin 2004;
- RIEDEL, Manfred, *Das Lenzerheide-Fragment über den Europäischen Nihilismus*, in «Nietzsche-Studien», n. 29, 2000, pp. 70-81;
- ROOS, Richard, *Nietzsche et Épicure: l'idylle héroïque*, in «Revue d'Allemagne et des pays de langue allemande», n. 12/4, 1980, pp. 497-546;
- SAAR, Martin, *Genealogie als Kritik: Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*, Campus, Frankfurt a.M.-New York 2007;
- SALAUARDA, Jörg, *Friedrich Nietzsche und die Bibel unter besonderer Berücksichtigung von "Also sprach Zarathustra"*, in «Nietzscheforschung», n. 7, 2000, pp. 323-333;
- SCANDELLA, Maurizio,  
*Il giovane Nietzsche e la concezione aristocratica del lavoro nel mondo greco*, in «CQIA Rivista», n. 2, 2011;  
*La filosofia e la soggettività pubblica: Nietzsche interprete di Platone*, in «Nóema», n. 1, 2010;  
*Nietzsche e l'incorporazione delle coscienze*, ETS, Pisa 2012;
- SEDGWICK, Peter, *Nietzsche, Normativity, and Will to Power*, in «Nietzsche-Studien», n. 36, 2007, pp. 201-229;
- SEGGERN, Hans-Gerd von, "Pantheismus", in C. NIEMEYER (a cura di), *Nietzsche-Lexikon*, cit.;
- SIEMENS, Herman W., *Nietzsche contra Liberalism on Freedom*, in K. ANSELL-PEARSON (a cura di), *A companion to Nietzsche*, Blackwell, Oxford 2006;
- SIEMENS, Herman W., ROODT, Vasti (a cura di), *Nietzsche, Power and Politics: Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*, De Gruyter, Berlin-New York 2008;
- SINI, Carlo, *Eracle al bivio: semiotica e filosofia* (1978), Bollati Boringhieri, Torino 2007;
- SPREAFICO, Andrea, *L'onestà dei forti: la potenza nella filosofia di Nietzsche*, Il melangolo, Genova 2008;
- STEGMAIER, Werner,  
*Nietzsches „Genealogie der Moral“*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1994;  
*Nietzsches und Luhmanns Aufklärung der Aufklärung: Der Verzicht auf "die Vernunft"*, in R. RESCHKE (a cura di), *Nietzsche: Radikalaufklärer oder radikaler Gegenauflärer?*, cit.;
- STIEGLER, Barbara,  
*Nietzsche et la critique de la chair: Dionysos, Ariane, le Christ*, PUF, Paris 2005;  
*Nietzsche et la biologie*, PUF, Paris 2001 [trad. it. di F. Leoni, *Nietzsche e la biologia*, Negretto, Mantova 2010];  
*Philosophie et pathologie: Nietzsche et l'ambivalence des émotions depuis Kant et Schopenhauer*, in S. ROUX (a cura di), *Les émotions*, cit.;
- STINGELIN, Martin, *Zur Genealogie der Genealogie. Josef Kohler, Albert Hermann Post, Friedrich Nietzsche und Michel Foucault: Vergleichend-ethnologische Strafrechtsgeschichte als Paradigma method(olog)ischer Instrumentalisierungen*, in K. SEELMANN (a cura di), *Nietzsche und das Recht*, Steiner, Stuttgart 2001;
- TONGEREN, Paul van,  
*Nietzsche as "Über-Politischer Denker"*, in H.W. SIEMENS, V. ROODT (a cura di), *Nietzsche, Power and Politics: Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*, cit.;
- Science and Philosophy in Nietzsche's "Genealogy of Morality"*, in H. HEIT, G. ABEL, M. BRUSOTTI (a cura di), *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie: Hintergründe, Wirkungen und Aktualität*, cit.;
- TREIBER, Hubert, *Zur "Logik des Traumes" bei Nietzsche: Anmerkungen zu den Traum-Aphorismen aus "Menschliches, Allzumenschliches"*, in «Nietzsche-Studien», n. 23, 1994, pp. 1-41;

- URS SOMMER, Andreas,  
*Der Geist der Historie und das Ende des Christentums: Zur „Waffengenossenschaft“ von Friedrich Nietzsche und Franz Overbeck*, Akademie, Berlin 1997;  
*Friedrich Nietzsches „Der Antichrist“: ein philosophisch-historischer Kommentar*, Schwabe & Co. AG, Basel 2000;  
*Nietzsche-Kommentar: „Der Fall Wagner“, „Götzen-Dämmerung“*, De Gruyter, Berlin-Boston 2012;
- VATTIMO, Gianni,  
*Dialogo con Nietzsche: Saggi 1961-2000*, Garzanti, Milano 2000;  
*Il soggetto e la maschera: Nietzsche e il problema della liberazione*, Bompiani, Milano 1974;  
*Introduzione a Nietzsche*, Laterza, Roma-Bari 1985;
- VENTURELLI, Aldo, *Kunst, Wissenschaft und Geschichte bei Nietzsche: Quellenkritische Untersuchungen*, De Gruyter, Berlin-New York 2003;
- VITIELLO, Vincenzo, *Utopia del nichilismo: tra Nietzsche e Heidegger*, Guida, Napoli 1983;
- VOLPI, Franco, *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 1996;
- WELSHON, Robert C., *Perspectivist Causality*, in «International Studies in Philosophy», n. 30/3, 1998, pp. 39-48;
- WIENAND, Isabelle, *Significations de la Mort de Dieu chez Nietzsche d'Humain, trop humain à Ainsi parlait Zarathoustra*, Lang, Bern 2006;
- WOTLING, Patrick,  
*Affectivité et valeurs: le pathos de la distance contre le ressentiment, et le rôle des sentiments dans l'analyse nietzschéenne de la morale*, in J.-F. BALAUDÉ, P. WOTLING (a cura di), *Lectures de Nietzsche*, cit.;  
*La pensée du sous-sol*, Allia, Paris 1999 [trad. it. di C. Piazzesi, *Il pensiero del sottosuolo: statuto e struttura della psicologia nel pensiero di Nietzsche*, ETS, Pisa 2006];  
*La morale sans métaphysique: „vitalisme“ et psychologie de la morale chez Darwin, Spencer et Nietzsche*, in J.-F. BALAUDÉ, P. WOTLING (a cura di), *Lectures de Nietzsche*, cit.;  
*La philosophie de l'esprit libre: introduction à Nietzsche*, Flammarion, Paris 2008;  
*Nietzsche et le problème de la civilisation*, PUF, Paris 1995;
- ZAVATTA, Benedetta,  
*Die in der Sprache versteckte Mythologie und ihre Folgen fürs Denken. Einige Quellen von Nietzsche: Max Müller, Gustav Gerber und Ludwig Noiré*, in «Nietzsche-Studien», n. 38, 2009, pp. 269-298;  
*Nietzsche and Emerson on Friendship and Its Ethical-Political Implications*, in H.W. SIEMENS, V. ROODT (a cura di), *Nietzsche, Power and Politics*, cit.

## STUDI SU SPINOZA

- ALTHUSSER, Louis, *L'unica tradizione materialista: Spinoza*, a cura di V. Morfino, Cuem, Milano 1998;
- AUDIÉ, Fabrice, *Spinoza et les mathématiques*, PUPS, Paris 2005;
- BALIBAR, Étienne,  
*Heidegger et Spinoza*, in O. BLOCH (a cura di), *Spinoza au XX siècle*, PUF, Paris 1993 [trad. it. *Heidegger e Spinoza*, in ID., *Spinoza: il transindividuale*, cit.];  
*Individualité, causalité, substance: réflexions sur l'ontologie de Spinoza*, in E. CURLEY, P.F. MOREAU (a cura di), *Spinoza: Issues and Directions*, cit. [trad. it. *Individualità, causalità, sostanza*, in ID., *Spinoza: il transindividuale*, cit.];  
*Spinoza et la politique*, PUF, Paris 1985 [trad. it. di A. Catone, *Spinoza e la politica*, Manifestolibri, Roma 1996];  
*Spinoza: from Individuality to Transindividuality*, «Mededelingen vanwege het Spinozahuis», n. 71, 1997 [trad. it. *Dall'individualità alla transindividualità*, in ID., *Spinoza: il transindividuale*, cit.];  
*Spinoza: il transindividuale*, a cura di L. Di Martino e L. Pinzolo, Ghibli, Milano 2002;

- Spinoza, *politique et communication*, in «Cahiers philosophiques», n. 39, 1989, pp. 17-42 [trad. it. *Politica e comunicazione*, in ID., *Spinoza: il transindividuale*, cit.];
- BALIBAR, Étienne, SEIDEL, Helmut, WALTHER, Manfred (a cura di), *Freiheit und Notwendigkeit: Ethische und politische Aspekte bei Spinoza und in der Geschichte des (Anti-)Spinozismus*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1994;
- BARTUSCHAT, Wolfgang,  
*Baruch de Spinoza*, Beck, München 2006;  
*Die Theorie des Guten im 4. Teil der "Ethik"*, in M. HAMPE e R. SCHNEPF (a cura di), *Baruch de Spinoza: Ethik*, cit.;
- BAYLE, Pierre, *Dizionario storico-critico*, a cura di G. Cantelli, Laterza, Roma-Bari 1976, pp. 355-459 ("Spinoza, Benedetto di");
- BILLECOQ, Alain, *Spinoza: questions politiques. Quatre études sur l'actualité du "Traité politique"*, L'Harmattan, Paris 2009;
- BIRNBACHER, Dieter, *Spinoza und die Reue*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», n. 38/2, 1984, pp. 219-240;
- BITTNER, Rüdiger, *Spinoza über den Willen*, in A. ENGSTLER, R. SCHNEPF (a cura di), *Affekte und Ethik: Spinozas Lehre im Kontext*, cit.;
- BLUMENBERG, Hans, *Selbsterhaltung und Beharrung: Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität*, in H. EBELING, *Subjektivität und Selbsterhaltung: Beiträge zur Diagnose der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1976;
- BOURIAU, Christophe, *Conatus spinoziste et volonté schopenhauerienne*, in A. TOSEL, P.-F. MOREAU e J. SALEM (a cura di), *Spinoza au XIXe siècle*, cit.;
- BOVE, Laurent,  
*Émotions, manières d'être et nature "humaine" chez Spinoza*, in S. ROUX (a cura di), *Les émotions*, cit.;
- La stratégie du conatus: affirmation et résistance chez Spinoza*, Vrin, Paris 1996 [trad. it. di F. Del Lucchese, *La strategia del conatus: affermazione e resistenza in Spinoza*, Ghibli, Milano 2002];
- BUNGE, Wiep van, *From Stevin to Spinoza: An Essay on Philosophy in the Seventeenth-Century Dutch Republic*, Brill, Leiden 2001;
- CAPORALI, Riccardo, *La fabbrica dell'imperium: saggio su Spinoza*, Liguori, Napoli 2000;
- CASSIRER, Ernst, *La filosofia dell'illuminismo*, a cura di E. Pocar, La nuova Italia, Firenze 1935 (in particolare il capitolo "Religione e storia");
- CASSUTO, Philippe, *Le "Compendium grammatices linguae hebraeae"*, in P.-F. MOREAU, C. RAMOND (a cura di), *Lectures de Spinoza*, cit.;
- CITTON, Yves, LORDON, Frédéric, *Un devenir spinoziste des sciences sociales?*, in ID. (a cura di), *Spinoza et le sciences sociales: De la puissance de la multitude à l'économie des affects*, Amsterdam, Paris 2008;
- COLERUS, Johannes, LUCAS, Jean-Maximilien, *Le vite di Spinoza*, a cura di R. Bordoli, Quodlibet, Macerata 1994;
- CRISTOFOLINI, Paolo, *La mente dell'atomo*, in «Studia Spinozana», n. 8, 1992, pp. 27-35;
- CURLEY, Edwin, MOREAU, Pierre-François (a cura di), *Spinoza: Issues and Directions*, Brill, Leiden 1990;
- CZELINSKI, Michael, KISSER, Thomas, SCHNEPF, Robert, SENN, Marcel, STENZEL, Jürgen (a cura di), *Transformation der Metaphysik in die Moderne: Zur Gegenwärtigkeit der theoretischen und praktischen Philosophie Spinozas*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2003;
- DEL LUCCHESI, Filippo, (a cura di), *Storia politica della moltitudine: Spinoza e la modernità*, DeriveApprodi, Roma 2009;
- DELBOS, Victor, *Le spinozisme*, Vrin, Paris 2005;
- DELEUZE, Gilles,  
*Che cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, a cura di A. Pardi, Ombre corte, Verona 2007;  
*Spinoza et le problème de l'expression*, Les Éditions de Minuit, Paris 1968 [trad. it. di S. Ansaldi, *Spinoza e il problema dell'espressione*, Quodlibet, Macerata 1999];



- Spinoza: *philosophie pratique*, Les Éditions de Minuit, Paris 1981 [trad. it. di M. Senaldi, *Spinoza: filosofia pratica*, Guerini e associati, Milano 1991];
- ENGSTLER, Achim, *Spinozas Begriff des Affekts*, in A. ENGSTLER, R. SCHNEPF (a cura di), *Affekte und Ethik: Spinozas Lehre im Kontext*, cit.;
- ENGSTLER, Achim, SCHNEPF, Robert (a cura di), *Affekte und Ethik: Spinozas Lehre im Kontext*, Olms, Hildesheim 2002;
- FALKENHEIM, Hugo, *Spinoza und Kuno Fischer*, in «Chronicon spinozanum», n. 2, 1922, pp. 220-232;
- FISCHER, Kuno,  
*Geschichte der neuern Philosophie I: Das classische Zeitalter der dogmatischen Philosophie*, Bassermann & Mathy, Mannheim 1854;  
*Geschichte der neuern Philosophie I, 2: Fortbildung der Lehre Descartes'. Spinoza*, dritte neu bearbeitete Aufl., Bassermann, München 1880;
- GIANCOTTI, Emilia, *Baruch Spinoza 1632-1677*, Editori riuniti, Roma 1985;
- GIL, Thomas, *Lebendige Maßverhältnisse: Baruch de Spinozas Konstitutionstheorie des Sozialen*, in É. BALIBAR, H. SEIDEL, M. WALTHER (a cura di), *Freiheit und Notwendigkeit: Ethische und politische Aspekte bei Spinoza und in der Geschichte des (Anti-)Spinozismus*, cit.;
- GOETHE, Johann Wolfgang von, *Studio da Spinoza*, in V. MORFINO (a cura di), *La Spinoza-renaissance nella Germania di fine Settecento*, cit.;
- GUEROULT, Martial, *Spinoza I: Dieu (Éthique, I)*, Aubier-Montaigne, Paris 1968;
- HAMPE, Michael, e R. SCHNEPF, Robert (a cura di), *Baruch de Spinoza: Ethik*, Akademie, Berlin 2006;
- ISRAEL, Jonathan Irvine, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford University Press, Oxford-New York 2001;
- JACOBI, Friedrich Heinrich, *La dottrina di Spinoza: lettere al signor Moses Mendelssohn*, a cura di F. Capra, Laterza, Roma-Bari 1969;
- JAQUET, Chantal,  
*L'actualité du "Traité politique" de Spinoza*, in C. JAQUET, P. SÉVÉRAC, A. SUHAMY (a cura di), *La multitude libre: nouvelles lectures du "Traité politique"*, cit.;
- L'unité du corps et de l'esprit: affects, actions et passions chez Spinoza*, PUF, Paris 2004;
- La perfection de la durée*, in «Les études philosophiques», n. 2, 1997, pp. 147-156;
- Le mal de mort chez Spinoza et pourquoi il n'y faut point songer*, in C. JAQUET, P. SEVERAC, A. SUHAMY (a cura di), *Fortitude et servitude: lectures de l'Éthique IV de Spinoza*, cit.;
- JAQUET, Chantal, SÉVÉRAC, Pascal, SUHAMY, Ariel (a cura di),  
*Fortitude et servitude: lectures de l'Éthique IV de Spinoza*, Kimé, Paris 2003;
- La multitude libre: nouvelles lectures du "Traité politique"*, Amsterdam, Paris 2008;
- La théorie spinoziste des rapports corps-esprit et ses usages actuels*, Hermann, Paris 2009;
- KLINE, George Louis, *Pierre Machery's "Hegel ou Spinoza"*, in E. CURLEY, P.F. MOREAU (a cura di), *Spinoza: Issues and Directions*, cit.;
- KOYRÉ, Alexandre, *Scritti su Spinoza e l'averroismo*, a cura di A. Cavazzini, Ghibli, Milano 2002;
- LAUX, Henri,  
*Imagination et religion chez Spinoza: la potentia dans l'histoire*, Vrin, Paris 1993;
- Le "Traité théologico-politique" dans la correspondance de Spinoza*, in «Revue de métaphysique et de morale», n. 41/1, 2004, pp. 41-57;
- LAZZERI, Christian, *Spinoza: le bien, l'utile et la raison*, in ID. (a cura di), *Spinoza: puissance et impuissance de la raison*, PUF, Paris 1999;

LLYOD, Genevieve, *Spinoza and the "Ethics"*, Routledge, London 1996;

MACHEREY, Pierre,

*Hegel ou Spinoza*, Maspero, Paris 1979;

*Introduction à l' "Éthique" de Spinoza. La première partie: la nature des choses*, PUF, Paris 1998;

*Introduction à l' "Éthique" de Spinoza. La deuxième partie: la réalité mentale*, PUF, Paris 1997;

*Introduction à l' "Éthique" de Spinoza. La troisième partie: la vie affective*, PUF, Paris 1995;

*Introduction à l' "Éthique" de Spinoza. La quatrième partie: la condition humaine*, PUF, Paris 1997;

*Introduction à l' "Éthique" de Spinoza. La cinquième partie: le voies de la libération*, PUF, Paris 1994;

MARION, Jean-Luc,

*Apories et origines de la théorie spinoziste de l'idée adéquate*, in «Philosophique», n. 1, 1998, pp. 207-239 [trad. it. *Aporie ed origini della teoria spinoziana dell'idea adeguata*, in C. VIGNA (a cura di), *L'etica e il suo altro*, Franco Angeli, Milano 1994];

*Spinoza et les trois noms de Dieu*, in R. BRAGUE, F. CORTINE (a cura di), *Herméneutique et ontologie: mélanges en hommage à Pierre Aubenque*, PUF, Paris 1990;

MATHERON, Alexandre,

*"A propos de Spinoza"*, *Entretien avec Alexandre Matheron, par Pierre-François Moreau et Laurent Bove*, in «Multitudes», n. 3, 2000, pp. 169-200 [trad. it di F. Del Lucchese, *Su Spinoza: Intervista con Pierre-François Moreau e Laurent Bove*, in *Scritti su Spinoza*, Ghibli, Milano 2009];

*Femmes et serviteurs dans la démocratie spinoziste*, in «Revue philosophique», n. 2, 1977, pp. 181-200 [trad. it. di A. Pardi, *Donne e servitori nella democrazia spinozista*, in *Scritti su Spinoza*, cit.];

*L'amour intellectuel de Dieu, partie éternelle de l' "amor erga Deum"*, in «Les études philosophiques», n. 2, 1997, pp. 231-248;

*Le droit du plus fort: Hobbes contre Spinoza*, in «Revue philosophique», n. 2, 1985, pp. 149-176 [trad. it. di F. Del Lucchese, *Il "diritto del più forte": Hobbes contro Spinoza*, in *Scritti su Spinoza*, cit.];

*Le problème de l'évolution de Spinoza du "Traité théologico-politique" au "Traité politique"*, in E. CURLEY, P.F. MOREAU (a cura di), *Spinoza: Issues and Directions*, cit. [trad. it. di F. Del Lucchese, *Il problema dell'evoluzione di Spinoza dal "Trattato teologico-politico" al "Trattato politico"* in *Scritti su Spinoza*, cit.];

*Le statut ontologique de l'Écriture sainte et la doctrine spinoziste de l'individualité*, in *L'Écriture sainte au temps de Spinoza et dans le système spinoziste*, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, Paris 1992 [trad. it. di F. Del Lucchese, *Lo statuto ontologico della Sacra Scrittura e la dottrina spinozista dell'individualità*, in *Scritti su Spinoza*, cit.];

*L'État selon Spinoza est-il un individu au sens de Spinoza?*, in M. CZELINSKI, T. KISSER, R. SCHNEPF, M. SENN, J. STENZEL, (a cura di), *Transformation der Metaphysik in die Moderne: Zur Gegenwärtigkeit der theoretischen und praktischen Philosophie Spinozas*, cit. [trad. it. di , *Lo Stato, secondo Spinoza, è un individuo in senso spinoziano?*, in *Scritti su Spinoza*, cit.];

*Passions et institutions chez Spinoza*, in C. LAZZERI, D. REYNIE (a cura di), *La Raison d'état: politique et rationalité*, PUF, Paris 1992 [trad. it. di A. Pardi, *Passioni e istituzioni in Spinoza*, in *Scritti su Spinoza*, cit.];

*Scritti su Spinoza*, a cura di F. Del Lucchese, Ghibli, Milano 2009;

MELAMED, Yitzhak, *Spinoza's Anti-Humanism: An Outline*, in C. FRAENKEL, D. PERINETTI, J.E.H. SMITH (a cura di), *The Rationalists: Between Tradition and Innovation*, Springer, New York 2011;

MIGNINI, Filippo,

*Ars imaginandi: apparenza e rappresentazione in Spinoza*, ESI, Napoli 1981;

*Introduzione a Spinoza*, Laterza, Roma-Bari 1983;

MONTAG, Warren, *Interjecting Empty Spaces: Imagination and Interpretation in Spinoza's "Tractatus Theologico-Politicus"*, in D. VARDOULAKIS (a cura di), *Spinoza Now*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2011 [trad. it. di R. Verni, *Commentare i vuoti: immaginazione e interpretazione nel "Trattato teologico-politico"*, in F. DEL LUCCHESI (a cura di), *Storia politica della moltitudine: Spinoza e la modernità*, cit.];

MONTAG, Warren, STOLZE, Ted (a cura di), *The New Spinoza*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1997;

- MOREAU, Pierre-François,  
*La réception du spinozisme aux XIXe et XXe siècles*, in P.-F. MOREAU, C. RAMOND (a cura di), *Lectures de Spinoza*, cit.;
- Spinoza et la question de l'athéisme*, in L. VINCIGUERRA (a cura di), *Quel avenir pour Spinoza? Enquête sur les spinozismes à venir*, cit.;
- Spinoza et le spinozisme*, PUF, Paris 2003 [trad. it. a cura di F. Tomasoni, *Spinoza e lo spinozismo*, Morcelliana, Brescia 2007];
- Spinoza: état et religion*, ENS, Lyon 2005;
- Spinoza: l'expérience et l'éternité*, PUF, Paris 1994;
- Taine lecteur de Spinoza*, in «Revue philosophique de la France et de l'Étranger», n. 177/4, 1987, p. 477-489;
- MOREAU, Pierre-François, RAMOND, Charles (a cura di), *Lectures de Spinoza*, Ellipses, Paris 2006;
- MORFINO, Vittorio,  
*Genealogia di un pregiudizio*, in ID. (a cura di), *La Spinoza-renaissance nella Germania di fine Settecento*, cit.;
- Il tempo e l'occasione: l'incontro Spinoza Machiavelli*, LED, Milano 2002;
- IncurSIONI spinoziste*, Mimesis, Milano 2002;
- MORFINO, Vittorio (a cura di), *La Spinoza-renaissance nella Germania di fine Settecento*, Unicopli, Milano 1998;
- NADLER, Steven, *Spinoza: A Life*, Cambridge University Press, Cambridge 1999 [trad. it di D. Tarizzo, *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento*, Einaudi, Torino 2002];
- NEGRI, Antonio, *Spinoza*, DeriveApprodi, Roma 1998;
- PALERMO, Sandra Viviana, *Dell'unità dello scopo: note sulla critica di Kant a Spinoza nella "Kritik der Urteilskraft"*, in R. PERINI, M. MILLUCCI (a cura di), *Percorsi kantiani nel pensiero contemporaneo*, Morlacchi, Perugia 2007;
- PFLIEDERER, Otto, *Geschichte der Religionsphilosophie von Spinoza bis auf die Gegenwart*, Reimer, Berlin 1893<sup>3</sup>;
- RAMOND, Charles,  
*Spinoza et la pensée moderne: constitutions de l'Objectivité*, L'Harmattan, Paris 1998;
- Un seul accomplissement (Hypothèses sur Éthique V39)*, in «Philosophique», n. 1, 1998, pp. 161-183;
- REMUS, Daniela, *Zur Aktualität des Konzepts von Individualität und Intersubjektivität in Spinozas ethischer Theorie*, in E. BALIBAR, H. SEIDEL, M. WALTHER (a cura di), *Freiheit und Notwendigkeit: Ethische und politische Aspekte bei Spinoza und in der Geschichte des (Anti-)Spinozismus*, cit.;
- RENZ, Ursula,  
*Die Definition des menschlichen Geistes und die numerische Differenz von Subjekten (2p11-2p13s)*, in M. HAMPE e R. SCHNEPF (a cura di), *Baruch de Spinoza: Ethik*, cit.;
- Die Erklärbarkeit von Erfahrung: Realismus und Subjektivität in Spinozas Theorie des menschlichen Geistes*, Klostermann, Frankfurt a.M. 2010;
- REVAULT D'ALLONNES, Myriam, *L'imagination du politique*, in M. REVAULT D'ALLONNES, H. RIZK (a cura di), *Spinoza: puissance et ontologie*, cit.;
- REVAULT D'ALLONNES, Myriam, RIZK, Hadi (a cura di), *Spinoza: puissance et ontologie*, Kimé, Paris 1994;
- ROUSSET, Bernard,  
*L'image schopenhauerienne du spinozisme: causa sive ratio cur*, in A. TOSEL, P.-F. MOREAU e J. SALEM (a cura di), *Spinoza au XIXe siècle*, cit.;
- Les implications de l'identité spinoziste de l'être et de la puissance*, in M. REVAULT D'ALLONNES, H. RIZK (a cura di), *Spinoza: puissance et ontologie*, cit.;
- ROVERE, Maxime, *La tentation du parallélisme: un fantôme géométrique dans l'histoire du spinozisme* in C. JAQUET, P. SEVERAC, A. SUHAMY (a cura di), *La théorie spinoziste des rapports corps-esprit et ses usages actuels*, cit.;
- SCANDELLA, Maurizio, *Spinoza: la verità utile*, in «Nóema», n. 2, 2011;

- SCHNEPF, Robert, *Der ordo geometricus und die Transformation der kausalen Ordnung in Spinozas "Ethik"*, in M. CZELINSKI, T. KISSER, R. SCHNEPF, M. SENN, J. STENZEL, (a cura di), *Transformation der Metaphysik in die Moderne: Zur Gegenwärtigkeit der theoretischen und praktischen Philosophie Spinozas*, cit.;
- SCRIBANO, Emanuela, *Guida alla lettura dell'"Etica" di Spinoza*, Laterza, Roma-Bari 2008;
- SÉVÉRAC, Pascal,  
*De la multiplicité simultanée à l'autonomie singulière: l'activité du corps et de l'esprit* in C. JAQUET, P. SÉVÉRAC, A. SUHAMY (a cura di), *La théorie spinoziste des rapports corps-esprit et ses usages actuels*, cit.;
- L'homme est-il infini? (Éthique IV, proposition 4, démonstration)*, in C. JAQUET, P. SÉVÉRAC, A. SUHAMY (a cura di), *Fortitude et servitude: lectures de l'Éthique IV de Spinoza*, cit.;
- SINI, Carlo,  
*Archivio Spinoza: la verità e la vita*, Ghibli, Milano 2005;
- Della progressione nell'infinito attraverso il finito*, in G. GIORELLO, A. GRIECO, *Goethe scienziato*, Einaudi, Torino 1998;
- SPAHN, Andreas, *Wie viel „Wahrheit“ braucht die Hermeneutik? Zur historischen und systematischen Mittelstellung der rationalistischen Hermeneutiken des 17. und 18. Jahrhunderts*, in G. FRANK, S. MEIER-OESER (a cura di), *Hermeneutik, Methodenlehre, Exegese*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2011;
- STEENBAKKERS, Piet,  
*Les éditions de Spinoza en Allemagne au XIXe siècle*, in A. TOSEL, P.-F. MOREAU e J. SALEM (a cura di), *Spinoza au XIXe siècle*, cit.;
- "Quandoque delirat bonus Spinoza": Schopenhauers Kritik an Spinoza*, in M. CZELINSKI, T. KISSER, R. SCHNEPF, M. SENN, J. STENZEL, (a cura di), *Transformation der Metaphysik in die Moderne: Zur Gegenwärtigkeit der theoretischen und praktischen Philosophie Spinozas*, cit.;
- STEWART, Matthew, *The Courtier and the Heretic: Leibniz, Spinoza, and the Fate of God in the Modern World*, Yale University Press, New Haven-London 2005 [trad. it. di F. e M.C. Sircana, *Il cortigiano e l'eretico: Leibniz, Spinoza e il destino di Dio nel mondo moderno*, Feltrinelli, Milano 2007];
- STIEG, Gerald, *Goethe et Spinoza*, in «Revue Germanique Internationale», n. 12, 1999, pp. 63-75;
- STILIANOU, Aris, *Sulla funzione politica degli esempi storici in Spinoza*, in F. DEL LUCCHESI (a cura di), *Storia politica della moltitudine: Spinoza e la modernità*, cit.;
- STRAUSS, Leo, *La critica della religione in Spinoza*, a cura di R. Caporali, Laterza, Roma-Bari 2003;
- SUHAMY, Ariel,  
*Comment parler de l'éternité? Les joies de la Ve partie de l'"Éthique"*, in «Les études philosophiques», n. 2, 1997, pp. 201-221;
- Le corps avant l'âme: Éthique II, proposition 13 et scolie*, in C. JAQUET, P. SEVERAC, A. SUHAMY (a cura di), *La théorie spinoziste des rapports corps-esprit et ses usages actuels*, cit.;
- TAVOILLOT, Pierre-Henri, *Signification et enjeu du retour à Spinoza dans la querelle du panthéisme*, in A. TOSEL, P.-F. MOREAU e J. SALEM (a cura di), *Spinoza au XIXe siècle*, cit.;
- THISSEN, Siebe, *"Images of Light and Shadow": Spinozism Bursts Forth into Dutch Cultural Life (1854-1872)*, in W. VAN BUNGE, W. KLEVER (a cura di), *Disguised and overt Spinozism around 1700*, Brill, Leiden 1996;
- TOSEL, André, *Quel devenir pour Spinoza? Rationalité et finitude*, in L. VINCIGUERRA (a cura di), *Quel avenir pour Spinoza? Enquête sur les spinozismes à venir*, cit.;
- TOSEL, André, MOREAU, Pierre-François, SALEM, Jean (a cura di), *Spinoza au XIXe siècle*, Publications de la Sorbonne, Paris 2007;
- VAYSSE, Jean-Marie, *Totalité et subjectivité: Spinoza dans l'idéalisme allemand*, Vrin, Paris 1994;
- VINCIGUERRA, Lorenzo,  
*La semiotica di Spinoza*, ETS, Pisa 2012;
- Spinoza et le signe: la genèse de l'imagination*, Vrin, Paris 2005;

VINCIGUERRA, Lorenzo (a cura di), *Quel avenir pour Spinoza? Enquête sur les spinozismes à venir*, Kimé, Paris 2001;

VOGEL, Ulrich, „Die Philosophie will ein Meisterstück machen...“: Spinoza, Pantheismus und Philosophie bei Kuno Fischer, in D. HÜNING, G. STIENING, U. VOGEL (a cura di), *Societas rationis: Festschrift für Burkhard Tuschling zum 65. Geburtstag*, Duncker & Humblot, Berlin 2002;

WALTHER, Manfred,

*Grundzüge der politischen Philosophie Spinozas (4p37s2)*, in M. HAMPE e R. SCHNEPF (a cura di), *Baruch de Spinoza: Ethik*, cit.;

*Spinozas Kritik der Wunder – ein Wunder der Kritik? Die historisch-kritische Methode als Konsequenz des reformatorischen Schriftprinzips*, in «Zeitschrift für Theologie und Kirche», n. 88, 1991, pp. 68-80;

ZOURABICHVILI, François,

*L'énigme de la "multitude libre"*, in C. JAQUET, P. SEVERAC, A. SUHAMY (a cura di), *La multitude libre: nouvelles lectures du "Traité politique"*, cit.;

*L'identité individuelle chez Spinoza*, in M. REVAULT D'ALLONNES, H. RIZK (a cura di), *Spinoza: puissance et ontologie*, cit.

#### ALTRI TESTI CITATI

*La Bibbia di Gerusalemme*, a cura di F. Vattioni, EDB, Bologna 2000;

ALIGHIERI, Dante, *La divina commedia*, Hoepli, Milano 1989;

ARISTOTELE,

*Dell'anima*, a cura di R. Laurenti, in ID., *Opere IV*, Laterza, Roma-Bari 1983;

*Metafisica*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000;

CESA, Claudio, *Kuno Fischer e le sue introduzioni alla storia della filosofia moderna*, in N. BADALONI (a cura di), *La storia della filosofia come sapere critico: Studi offerti a Mario Dal Pra*, F. Angeli, Milano 1984;

DESCARTES, René,

*Discorso sul metodo*, a cura di M. Renzoni, Mondadori, Milano 1993;

*Le passioni dell'anima*, in ID., *Opere filosofiche IV*, a cura di E. Garin, Laterza, Roma-Bari 1993;

*Opera philosophica III: passiones animae*, Ludovicum Elzevirium, Amsterdam 1650;

DIELS, Hermann, KRANZ, Walther, *I Presocratici*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2006;

FISCHER, Kuno, *Geschichte der neuern Philosophie I, 1: Allgemeine Einleitung – René Descartes*, zweite völlig umgearbeitete Aufl., Bassermann, Mannheim 1865;

GADAMER, Hans-Georg, *Sokrates' Frömmigkeit des Nichtwissens*, in ID., *Plato im Dialog*, Mohr, Tübingen 1991;

GIACOMONI, Paola, *Le forme e il vivente: morfologia e filosofia della natura in J.W. Goethe*, Guida, Napoli 1993;

GOETHE, Johann Wolfgang von,

*Dalla mia vita: poesia e verità II*, a cura di A. Cori, UTET, Torino 1957;

*La metamorfosi delle piante e altri scritti sulla scienza della natura*, a cura di S. Zecchi, Guanda, Parma 1983;

*Teoria della natura*, a cura di M. Montinari, Boringhieri, Torino 1958;

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich,

*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a cura di B. Croce, Laterza, Roma-Bari 1994;

*Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di E. Codignola e G. Sanna, La nuova Italia, Firenze 1964;

HEIDEGGER, Martin, *Fenomenologia e teologia*, in ID., *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987;

HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von, *L'ontologia fondamentale e la domanda su Dio*, a cura di L. Bonvicini, in F.L. MARCOLONGO (a cura di), *Fenomeno, trascendenza, verità: Scritti in onore di Gianfranco Bosio*, Il Poligrafo, Padova 2012;

- HUSSERL, Edmund, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, a cura di E. Filippini, il Saggiatore, Milano 1961;
- ILLICH, Ivan, *Nella vigna del testo: per un'etologia della lettura*, a cura di A. Serra e D. Barbone, Cortina, Milano 1994;
- KANT, Immanuel,  
*Antropologia pragmatica*, a cura di G. Vidari, Laterza, Roma-Bari 1994;  
*Critica della capacità di giudizio II*, a cura di L. Amoroso, BUR, Milano 1995;  
*Critica della ragion pura*, a cura di P. Chiodi, UTET, Torino 1967;  
*Il conflitto delle facoltà*, a cura di D. Venturelli, Morcelliana, Brescia 1994;  
*Storia universale della natura e teoria del cielo*, a cura di G. Scarpelli e S. Velotti, Bulzoni, Roma 2009;
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, *Philosophische Schriften III*, Akademie, Berlin 2006;
- LEOPARDI, Giacomo, *Pensieri di varia filosofia e di bella letteratura II*, Le Monnier, Firenze 1921;
- LOJACONO, Ettore (a cura di), *Socrate in occidente*, Le Monnier, Firenze 2004;
- LUCREZIO, *La natura*, a cura di A. Fellin, UTET, Torino 1983;
- MACHIAVELLI, Niccolò, *Il principe*, a cura di P. Melograni, Rizzoli, Milano 1991;
- PEIRCE, Charles Sanders,  
*Alcune conseguenze di quattro incapacità*, in *Scritti scelti*, cit.;  
*Il fissarsi della credenza*, in *Scritti scelti*, cit.;  
*Scritti scelti*, a cura di G. Maddalena, UTET, Torino 2005;
- PLATONE,  
*Apologia di Socrate*, in ID., *Dialoghi filosofici I*, cit.;  
*Dialoghi filosofici I*, a cura di G. Cambiano, UTET, Torino 1970;  
*Eutifrone*, in ID., *Dialoghi filosofici I*, cit.;  
*Fedone*, a cura di A. Tagliapietra, Feltrinelli, Milano 1994;  
*Fedro*, a cura di P. Pucci, Laterza, Roma-Bari 1998;  
*La Repubblica*, a cura di F. Sartori, Laterza, Roma-Bari 1966;  
*Simposio*, a cura di G. Calogero, Laterza, Roma-Bari 1996;  
*Teeteto*, in ID., *Dialoghi filosofici II*, a cura di G. Cambiano, UTET, Torino 1981;
- RÉE, Paul, *L'origine dei sentimenti morali*, a cura di D. Vignali, Il melangolo, Genova 2005;
- REPCHECK, Jack, *L'uomo che scoprì il tempo: James Hutton e l'età della terra*, a cura di S. Moriggi, Cortina, Milano 2004;
- ROUX, Sylvain, (a cura di), *Les émotions*, Vrin, Paris 2009;
- SCHOPENHAUER, Arthur,  
*Il mondo come volontà e rappresentazione*, a cura di A. Vigliani, Mondadori, Milano 1989;  
*Parerga e paralipomena I*, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 1998;  
*Parerga e paralipomena II*, a cura di M. Carpitella, Adelphi, Milano 1998;  
*Sulla quadruplici radice del principio di ragione sufficiente*, a cura di S. Giametta, Rizzoli, Milano 1995;
- SINI, Carlo,  
*Gli abiti, le pratiche, i saperi*, Jaca Book, Milano 1996;  
*L'origine del significato: filosofia ed etologia*, Jaca Book, Milano 2004;
- TAINÉ, Hippolyte, *Essai sur Tite Live*, Hachette, Paris 1856;

TOMMASO D'AQUINO,

*Commento al "Corpus Paulinum" V*, a cura di B. Mondin, ESD, Bologna 2008;

*La somma teologica XVIII*, a cura di T.S. Centi, ESD, Bologna 1984;

VICO, Giambattista, *La scienza nuova*, in ID., *Opere*, a cura di P. Rossi, Rizzoli, Milano 1959;

VINCIERI, Paolo, *Discordia e destino in Schopenhauer*, Il melangolo, Genova 1993;

WITTGENSTEIN, Ludwig,

*Pensieri diversi*, a cura di M. Ranchetti, Adelphi, Milano 1980;

*Ricerche filosofiche*, a cura di R. Piovesan e M. Trincherò, Einaudi, Torino 1967;

*Tractatus logico-philosophicus*, a cura di A.G. Conte, Einaudi, Torino 1995.